

Laboratório de História Antiga – UFRJ



PHOÏNIX

Mauad X



2019

ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX

2019

Ano 25

Volume 25

Número 2

Maoad X

Phoínix 2019 – Ano 25 – Volume 25 – Número 2 – ISSN 1413-5787
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante
e Alexandre Santos de Moraes (editores) *et alii*, 2019
Tiragem: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados a:

MAUAD Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110
Tel.: (21) 3479-7422
www.mauad.com.br
mauad@mauad.com.br

 FACEBOOK.COM/EDITORAMAUADX
 @EDITORAMAUADX
 @MAUADXEDITORAX
 (21) 97675-1026

Laboratório de História Antiga – LHIA / IH / UFRJ
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070
Tel.: (21) 2221-0034 ramais 205 e 213
Fax: (021) 2221-4049
www.lhia.historia.ufrj.br
revistaphoínix@gmail.com

Projeto Gráfico:

Núcleo de Arte / Mauad Editora

Imagem da Capa:

Documento monumental do rei Meša⁴
Museu do Louvre

P574 Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ

Ano 25, v. 25, n. 2
Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
Semestral
ISSN 1413-5787

ISSN 2527-225X (versão digital)

História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga.

CDD – 930

PHOÏNIX



Ano 25 – V. 25 – N. 2

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitora: Prof.^a. Dr.^a. Denise Pires de Carvalho

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

EDITORES

Prof.^a. Dr.^a. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof.^a. Dr.^a. Regina Maria da Cunha Bustamante

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

CONSELHO EDITORIAL

Prof.^a. Dr.^a. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof.^a. Dr.^a. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. Jean Andreau – EHESS (França)

Prof. Dr. Jean-Michel Carrié – EHESS (França)

Prof. Dr. José Antônio DabdabTrabulsi – UFMG

Prof.^a. Dr.^a. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof.^a. Dr.^a. Margaret Marchiori Bakos – UEL

Prof.^a. Dr.^a. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. MarkusFigueira da Silva – UFRN

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof.^a. Dr.^a. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – UFRJ

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – LHIA/UFRJ

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof.^a. Dr.^a. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof.^a. Dr.^a. Maria Cecília Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e
Universidad de Morón (Argentina)

Prof.^a. Dr.^a. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

Prof. Dr. Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa (Portugal)

Prof.^a. Dr.^a. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof.^a. Dr.^a. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Indexada por

Latindex: <http://www.latindex.org>

Cornell University Library: <http://cornell.worldcat.org>

Worldcat: <http://www.worldcat.org>

Sudoc: <http://m.sudoc.fr>

Impactum – Coimbra University Press: <http://impactum.uc.pt>

Google Acadêmico – <https://scholar.google.com.br>

Diadorim – <https://diadorim.ibict.br>

Sistema LivRe – <https://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares>

Serviços Técnicos

Renata Cardoso de Sousa

Bruna Moraes da Silva

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
O MONUMENTO DO REI MEŠA' DE MŪ'ABA: O LIAME DOS FATOS ENVOLVENDO MOABITAS E ISRAELITAS DO NORTE NA IDADE DO FERRO II	11
<i>João Batista Ribeiro Santos</i>	
DA ARTE DE MATAR OS MORTOS? CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ENTERRAMENTOS DA IDADE DO FERRO BRETÃ PERFURADOS POR LANÇAS ..	26
<i>Pedro Vieira da Silva Peixoto</i>	
“FELIZ AQUEL A QUIEN AMAN LAS MUSAS. DULCE FLUYE DE SU BOCA LA PALABRA”. LA INVOCACIÓN COMO TRAZO DEL POEMA	49
<i>María Cecilia Colombani</i>	
<i>EPITÁPHIOI LÓGOI: OFRENDAS CÍVICAS Y VOZ DE LA CIUDADANÍA DURANTE LA DEMOCRACIA ATENIENSE</i>	<i>63</i>
<i>Juan Pablo Ramis</i>	
O INDIVÍDUO E A PÓLIS: UMA REFLEXÃO SOBRE COMO ESCREVER HISTÓRIA	82
<i>Antônio Carlos Luz Hirsch</i>	
COMUNIDADE POLÍTICA E DEMOCRACIA: REFLEXÕES SOBRE O “LEGADO” ATENIENSE	107
<i>Ana Livia Bomfim Vieira</i>	
REPRESENTAÇÕES DA BRUXARIA NA LITERATURA ROMANA ENTRE OS SÉCULOS I a.C. E II d.C.: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA ...	120
<i>Deivid Valério Gaia e Gabriel Paredes Teixeira</i>	
MÚSICA E PODER IMPERIAL: NERO, ADRIANO E JULIANO	141
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
GUERRA ÉTNICA, GUERRA CULTURAL, GUERRA TOTAL: A INTERPRETAÇÃO DE DADOS HISTÓRICOS E ARQUEOLÓGICOS SOBRE A ANTIGUIDADE PELA REVISTA DE EXTREMA DIREITA FRANCESA TERRE ET PEUPLE (1999-2016)	167
<i>Glaysen José da Silva</i>	
RESENHAS	
BORGES, L. <i>Le conflit propagandiste entre Octavien et Marc Antoine: De l'usage politique de la uituperatio entre 44 et 30 a. C. n.</i> Bruxelles: Éditions Latomus, 2016. 518p.	190
<i>Luiz Henrique Souza de Giacomo</i>	
PERFIL DA REVISTA	196
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	197

SUMMARY

EDITORIAL	9
THE MONUMENT OF THE KING MEŠA' OF MŪ'ABA: THE ENTANGLEMENT OF THE FACTS INVOLVING MOABITES AND ISRAELITES OF THE NORTH IN THE AGE OF IRON II	11
<i>João Batista Ribeiro Santos</i>	
ON THE ART OF KILLING THE DEAD? CONSIDERATIONS ABOUT THE SPEARED CORPSES OF IRON AGE BRITAIN	26
<i>Pedro Vieira da Silva Peixoto</i>	
“HE IS HAPPY WHOMEVER THE MUSES LOVE AND BEFRIEND; FROM HIS LIPS, IN A STREAM, ISSUES SPEECH, OF A SWEETNESS!” THE INVOCATION AS A TRAIL OF THE POEM	49
<i>María Cecilia Colombani</i>	
<i>EPITÁPHIOI LÓGOI</i> : CIVIC OFFERINGS AND THE CITIZENS' VOICE DURING THE ATHENIAN DEMOCRACY.....	63
<i>Juan Pablo Ramis</i>	
THE INDIVIDUAL AND THE <i>POLIS</i> : A REFLECTION ON WRITING HISTORY	82
<i>Antônio Carlos Luz Hirsch</i>	
COMMUNAUTÉ POLITIQUE ET DÉMOCRATIE: RÉFLEXIONS SUR “L'HÉRITAGE” ATHÉNIENNE	107
<i>Ana Livia Bomfim Vieira</i>	
REPRESENTATIONS OF WITCHCRAFT IN THE ROMAN LITERATURE BETWEEN THE FIRST CENTURY B.C. AND THE SECOND CENTURY A.D.: A HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACH	120
<i>Deivid Valério Gaia e Gabriel Paredes Teixeira</i>	
MUSIC AND IMPERIAL POWER: NERO, HADRIAN AND JULIAN THE APOSTATE ...	141
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
ETHNIC WAR, CULTURAL WAR, TOTAL WAR: NOTES ON THE INTERPRETATION OF HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL DATA FROM ANTIQUITY BY FRENCH EXTREME RIGHT MAGAZINE TERRE ET PEUPLE ..	167
<i>Glaysen José da Silva</i>	
REVIEWS	
BORGIES, L. <i>Le conflit propagandiste entre Octavien et Marc Antoine: De l'usage politique de la uituperatio entre 44 et 30 a. C. n.</i> Bruxelles: Éditions Latomus, 2016. 518p. ...	190
<i>Luiz Henrique Souza de Giacomo</i>	
PROFILE MAGAZINE	196
PUBLICATION STANDARDS	197

EDITORIAL

O Laboratório de História Antiga (Lhia) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) apresenta o segundo número da revista *Phoînix* de 2019, que se inicia com dois artigos sobre a Idade do Ferro. O primeiro, de João Batista Ribeiro Santos, tem como proposta uma contextualização histórica do conflito que envolveu moabitas e israelitas do norte no início da segunda metade do século IX a.C., cuja fonte coetânea é o monumento comemorativo das retomadas de cidades por Meša', rei moabita. Já o segundo, de Pedro Vieira da Silva Peixoto, examina o ritual de se atirarem lanças em tumbas encontradas na Idade do Ferro nas Ilhas Britânicas, particularmente os casos descobertos em East Yorkshire. São avaliados não só os enterramentos e seus conteúdos, mas também algumas interpretações historiográficas formuladas para tal rito.

Na sequência, temos quatro artigos que se dedicam ao estudo da antiguidade grega. O primeiro, de María Cecilia Colombani, recorrendo às obras de Hesíodo, Homero e também aos *Hinos Homéricos*, reflete sobre a dimensão da invocação das Musas como traço preliminar de um poema. Os de Juan Pablo Ramis e de Ana Livia Bomfim Vieira discutem, sob vieses diferentes, a democracia ateniense. Juan Pablo, a partir da história das ideias políticas, analisa a forma de governo ateniense a partir dos *epitáphioi lógoi*, enquanto Ana Livia busca refletir sobre a concepção de democracia nos dias atuais e como esta concepção é associada a uma herança grega.

Finalizando o grupo de artigos sobre a Grécia antiga, temos o de Antônio Carlos Luz Hirsch. O autor inicia com o seguinte questionamento: como um relato dialógico sobre um encontro fictício entre Sócrates e Alcibiades pode contribuir para o nosso conhecimento sobre a História? Defende a hipótese de que a narrativa da conversa entre o filósofo e seu discípulo, relatada no diálogo conhecido como *Alcibiades Primeiro* (ou Maior), oferece uma oportunidade de estudo da história do século V a.C., não por um viés realístico ou historicista, mas desde uma perspectiva reflexiva e metafísica.

Os dois próximos artigos abordam a sociedade romana antiga. Deivid Valério Gaia e Gabriel Paredes Teixeira discutem, em seu texto, as representações da bruxaria na literatura romana entre os séculos I a.C. e o II d.C. a partir de um diálogo entre a História e a Antropologia. Já Fábio Vergara Cerqueira concentra a sua análise no estudo da música no período imperial, indicando que alguns imperadores tiveram uma relação diferenciada com a cultura musical, e, em especial, com o que seria a música erudita da época, a música de tradição grega.

O artigo que encerra o presente número da *Phoînix* é o de Glaydson José da Silva, que estuda como os dados históricos e arqueológicos sobre a Antiguidade foram interpretados pela revista francesa *Terre et Peuple*, um periódico vinculado à extrema-direita, entre os anos de 1999 e 2016.

Por fim, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, para uma leitura proveitosa e propositiva dos artigos que compõem este número da *Phoînix*.

Os Editores

O MONUMENTO DO REI MEŠA' DE MŪ'ABA: O LIAME DOS FATOS ENVOLVENDO MOABITAS E ISRAELITAS DO NORTE NA IDADE DO FERRO II*

João Batista Ribeiro Santos**

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar uma contextualização histórica do conflito envolvendo moabitas e israelitas do norte no início da segunda metade do século IX A.E.C., cuja fonte coetânea é o monumento comemorativo das retomadas de cidades por Meša', rei moabita. Inserimos a tradução da inscrição monumental nos seus devidos contextos e, por dizer respeito ao acontecimento, apomos camadas literárias da Bíblia hebraica. Visamos reconstruir aspectos das interações socioculturais presentes nos movimentos vitais dos pequenos reinos levantinos, especialmente trocas materiais no campo religioso – linguagem utilizada na inscrição –, mas também da realidade de intensas disputas de terras. Com isso, lembramos os cento e cinquenta anos da escavação da “estela moabita”.

Palavras-chave: Levante; antigo Israel; Moab; colonialismo; memória cultural.

THE MONUMENT OF THE KING MEŠA' OF MŪ'ABA: THE ENTANGLEMENT OF THE FACTS INVOLVING MOABITES AND ISRAELITES OF THE NORTH IN THE AGE OF IRON II

Abstract: This article aims to present a historical context of the conflict involving Moabites and Israelites from the north at the beginning of the

* Recebido em: 10/06/2019 e aprovado em: 14/08/2019.

** Professor da Escola de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Mestre em História Política (História Antiga) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFCH/Uerj), mestre e doutor em Ciências da Religião (Literatura e religião no mundo bíblico) pela Universidade Metodista de São Paulo (Eceh/Umesp). Pós-doutorando em História (História Antiga) na Universidade Estadual Paulista (FCL/Umesp-Assis). Nesses domínios das Ciências Humanas tem pesquisado fontes artefactuais e literárias dos períodos arqueológicos da Idade do Bronze Tardio e Ferro I-II, identificadas no Levante (povos aramitas e israelitas do norte).

second half of the 9th century B.C.E., whose contemporary source is the monument commemorating the retakes of cities by Meša', Moabite king. We insert the translation of the monumental inscription into its proper contexts and, as far as the event is concerned, we take literary layers of the Hebrew Bible. We aim to reconstruct aspects of the sociocultural interactions present in the vital movements of the small Levantine kingdoms, especially material exchanges in the religious field – language used in the inscription –, but also of the reality of intense land disputes. With this, we remember the one hundred and fifty years of the excavation of the “Moabite stele”.

Keywords: *Levant; ancient Israel; Moab; colonialism; cultural memory.*

Contextos introdutórios ao monumento

A assim chamada estela de Meša' (**fig. 1**) é a mais importante fonte da mobilidade israelita em região levantina da Transjordânia,¹ onde estão documentados os assentamentos controlados por Israel Norte em Mô'áb no período da dinastia omrida. O documento monumental foi descoberto em Dhiban (antigo Dibon), na Transjordânia, em 1868 E.C., numa história que envolve como protagonistas um missionário alsaciano (Frederick Klein), um diplomata parisiense (Charles Clermont-Ganneau), um cristão jerosolimita, além de uma tribo de beduínos transjordanianos (Ben Hameidah) e vários pesquisadores com fomento britânico que tiraram proveito de éditos de abertura aos europeus decretados em 1839 e 1856 E.C.

A inscrição está em linguagem moabita (considera-se ainda que seja paleo-hebraico israelita), conta com pelo menos 34 linhas e tem recebido datação de cerca de 835 A.E.C.² Nesse documento consta a celebrativa retomada moabita daqueles territórios no reinado de Yēhū', ou seja, são 34 linhas de “inscrição comemorativa, composta para a dedicação do santuário que o rei Meša' construiu em Qerihó”, lembra as conquistas do rei e dedica as vitórias ao deus Kamāš (heb.: Kāmōš) (HASEGAWA, 2012, p. 51).³ “Com a estela de Meshah, pela primeira vez, a epigrafia forneceu uma história comparável a um capítulo da Bíblia. Um texto antigo ou mais do que as fontes usadas por alguns escritores bíblicos, escrito logo após os eventos e encontrado *in situ*” (RICHELLE, 2018a, p. 70). A favor da similaridade da escrita moabita com o paleo-hebraico, contam os sinais caracteristicamente atribuídos às inscrições fenícias, a capacidade escribal para redigir longos textos historiográficos⁴ e a forma escritural cursiva.

Mas a inscrição não é algo peculiar, a sua forma é comum a outras inscrições do século IX A.E.C. no antigo Oriente-Próximo; é relativamente rara se considerarmos o Levante e a escritura alfabética. Baseado no fato de que as cidades nomeadas na inscrição fazem parte do reino de Mō`āb, Lawrence Mykytiuk (2004, p. 104), mapeando a expressão “terra de Mehadabah”, nas linhas 7–8, localizou o território de Mō`āb num platô próximo do mar Morto.

Epigrafia e o liame dos fatos

Introdução e identificação (linhas 1–3a)

*Eu sou Meša', o filho de Kamāš [-yat], o rei de Mō`āb, o d[ibonita].
Meu pai era rei sobre Mō`āb por trinta anos, e eu era rei depois do meu pai.*

Ocasão para a ereção da estela (linhas 3b–4)

*E eu construí este lugar alto para Kamāš em Qarḥoh,
[...]
porque ele me libertou de todos os reis,
e porque ele me fez olhar para todos os meus inimigos.*

Introdução à parte sobre conquistas militares (linhas 5–7a)

*'Omrī era o rei de Israel,
e ele oprimiu Mō`āb por muitos dias,
pois Kamāš estava bravo com sua terra.
E seu filho sucedeu a ele,
e ele disse – ele também –
“Eu vou oprimir Mō`āb!”
Em meus dias, ele disse en[tão].
Mas eu olhei para ele e em sua casa,
e Israel foi para a ruína, sim, foi para a ruína para sempre!*

O retorno à terra de Madaba' (linhas 7b–9)

*E 'Omrī tomou posse de to[da a te]rra de Madaba',
e ele morou lá (nos) seus dias e metade dos dias de seu filho, quarenta anos,
mas Kamāš [restau]rou nos meus dias.
E eu construí Ba'al Meon,
e eu fiz nela um reservatório de água,
e eu construí Kiriathaim (Qiryaten).*

A conquista de Atarot (linhas 10–13)

*E os homens de Gad viveram na terra de Atarot desde os tempos antigos,
e o rei de Israel construiu Atarot para si mesmo,
e eu lutei contra a cidade,
e eu a capturei,
e eu matei todo o povo da cidade como um sacrifício para Kamāš e para
Mô'āb, e trouxe de lá a lareira do altar (o Deus/rei) (אֱלֹהֵי דוּדָה), e eu o
levantei diante do rosto de Kamāš em (minha) cidade (Keriot),
e eu fiz [matei] os homens de Sharon que vivem lá, assim como os homens
de Maharit.*

A destruição de Nebo (linhas 14–18a)

*Agora Kamāš me disse:
“Vá, tire Nebo de Israel!”
E eu fui na noite,
e eu lutei contra ele desde o início até o meio dia,
e eu peguei isso,
e eu matei toda [sua] população,
sete mil homens e jovens,
e mulheres e garotas, escravas;
pois eu consagrei a 'Aštar- Kamāš ('štr kmš).
E de lá, eu peguei o[s uten]sílhos de Yhwh,
e os levantei diante do rosto de Kamāš.*

A conquista de Yahaz (linhas 18b–21a)

*E o rei de Israel construiu Yahaz,
e ele permaneceu lá durante suas campanhas contra mim,
mas Kamāš o conduziu diante de meu rosto,
e eu peguei duzentos homens de Moab, toda a sua divisão,
e eu levei até Yahaz.
E eu tomei isso para adicioná-lo ao Dhiban.*

Atividades de construção de Meša' em Qarḥoh (linhas 21b–25)

*Eu construí Qarḥoh,
o muro dos bosques e o muro da cidadela,
eu construí seus portões,
eu construí suas torres,*

*eu construí a casa do rei,
eu fiz as paredes de retenção do reservatório [da fon]te dentro da cidade.
Lá não havia cisterna dentro da cidade, em Qarḥoh,
e eu disse a todo o povo:
“Faça, cada um de vocês, uma cisterna em sua casa”.
Eu cortei o fosso de Qarḥoh por meio de prisioneiros de Israel.*

Outras atividades de construção (linhas 26–27)

*Eu construí Aroer,
e eu fiz a estrada militar no Arnon.
Eu construí Bet Bamot,
pois foi destruída.
Eu construí Bezer,
pois [estava em] ruínas.*

Primeira conclusão (linhas 28–29)

*[E os home]ns de Dhiban estavam em ordem de batalha, para todos os
Dhiban, estavam sujeitos.
E eu sou o ref[i sobre as] centenas nas cidades que eu anexe[i] à terra (país).*

Outras atividades de construção (linhas 30–31a)

*Eu construí [o templo de Mada]ba
e o templo de Diblathaim
e o templo do Baal Meon,
e eu carreguei lá [seus] ob[jetos sagrados e os melhores] rebanhos da
terra.*

Batalha de Horonaim (linhas 31b–34)

*Agora Horonaim, lá vivia [h]dw[d]/dw[d t]b..
e Kamāš me disse:
“Desça, lute contra Horonaim!”
Eu desci [...]
[e] Kamāš [restau]rou nos meus dias.
E [...] de lá [...]
[...]*

Segunda conclusão (linha 34–)

E eu ...⁵

Em inscrição hebraica atual, na linha 1 consta a autoria:

“אֲנִי מֶשָׁא בֶן כַּמָּשׁ מֶלֶךְ מֵאֵב הָרִ”

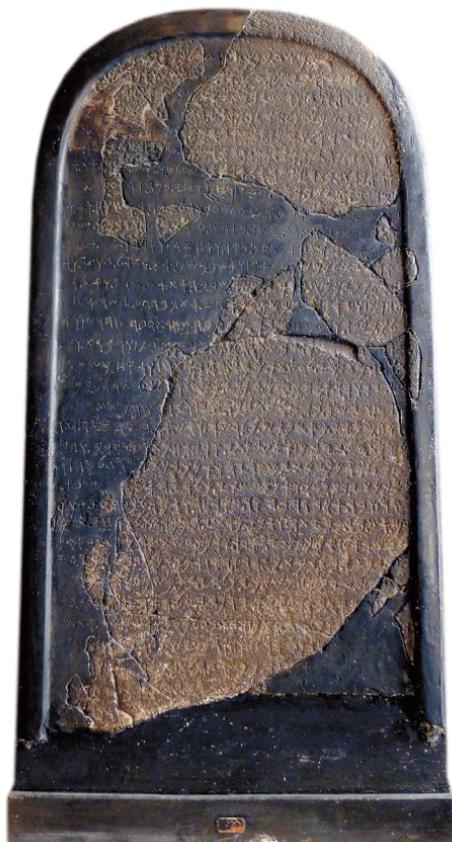
(“Eu sou *Meša‘*, filho de *Kamāš*,⁶ o rei de *Mô‘āb*, o d”).⁷

E na linha 7, a inscrição refere-se à queda da *Bêt ‘Omri*:

“וְאָרָא בַהּ וּבְבֵתָהּ וּיִשְׂרָאֵל אֶבֶד אֶבֶד עַלְמִים”

E olhei para ele e para a sua casa, e Israel pereceu, pereceu para sempre”).

Figura 1



Documento monumental do rei *Meša‘* (RICHELLE, 2018a)

“As palavras da inscrição são separadas por pontos e, em alguns lugares, por pequenos traços perpendiculares” (NA’AMAN, 2007, p. 150), e é produto de um quadro político específico – os conflitos envolvendo pequenos reinos levantinos num plano de fundo de expansão territorial. Na primeira parte, à maneira de síntese, o rei depõe a legitimidade do seu governo e sua devoção a Kamãš e depois, na segunda parte, narra a história; típico dos reis do antigo Oriente-Próximo, ele apresenta-se maior do que os seus predecessores como guerreiro, conquistador e fundador de religião templar. Mesmo da perspectiva da memorabilia, o monumento cumpre função arquivística porque é “determinado por referências históricas explícitas, por afirmações teológicas, pelo elemento teofórico ‘Kemosh-’ no nome do pai de Mesha, e pela sua proveniência: moabita” (MYKYTIUK, 2004, p. 100).⁸ Quanto ao que diz respeito à referencial expressão “a sua casa”, tem-se em vista a *Bêt ‘Omri*, nomeadamente Israel. Na inscrição inexistente referência à figura do rei israelita. Baseado na datação histórica do documento, trata-se da dinastia omrida, mais precisamente do período do reinado de Yəhōrām filho de ‘Aḥ’āb – devendo ser colocado em paralelo textual com a narração das ações de Yēhū’.

Como dados típicos, Niels Peter Lemche (1998, p. 44) destaca a similaridade entre as numerosas pessoas, divindades e localidades mencionadas na inscrição moabita em relação à Bíblia hebraica. Estão presentes as divindades supremas, Kamãš em Mō’āb e Yhwh (bab.: *Ia-a-ma* = *Yaw*, *Yahwe* = *yh*), em Israel. Lemche é um dos poucos pesquisadores a lembrar o debate acerca da ainda controversa veracidade do documento do rei Meša’, amplificada pelas “muitas ambiguidades concernentes às circunstâncias da descoberta da inscrição”, sem negar o seu valor como uma fonte para Israel na Idade do Ferro. Destarte, as mais sérias ambiguidades, se assim podemos enunciar, são de referenciais:

O fato de Mesha não fazer menção a Ahab, que de outra forma era uma figura bem conhecida do período (...), provavelmente revela que ele era bastante ignorante das condições no reino de Israel em seus dias. A menção do rei Omri pode, portanto, nessa inscrição não ser evidência sólida da existência de um rei deste nome, mas simplesmente uma referência ao fundador apical do reino de Israel. “Rei Omri” de Israel pode ser o único “rei” israelita conhecido por nome por Mesha, simplesmente porque Israel era naqueles dias

frequentemente ou normalmente chamado de “Casa de Omri”. Isso pode ser de alguma importância para a data exata da inscrição de Mesha. “Omri” na inscrição de Mesha pode ser apenas uma referência ao nome dinástico do Estado de Israel. Não precisa se referir a um rei deste nome. Se assim for, a menção de “seu filho” pode envolver qualquer rei de Israel até a destruição de Samaria, já que este termo “Casa de Omri” parece ter sido um nome atual do reino também após a queda da dinastia omrida em si. Nessa conexão, não se deve esquecer que os assírios reconheceram Jehu como se fosse um filho de Omri. (LEMCHE, 1988, p. 45)

Por essa avaliação, nos limites da reconstrução, a temporalidade não permite uma explanação lendária dos acontecimentos, ainda que se reconheça a sequência de quarenta anos aos reinados de ‘Omrî e ‘Aḥ’āb como informação improvável.⁹ Permanece em ordem a observação de que o documento de Meša’, mesmo que indiretamente, também é concernente às relações entre Israel e o reino unido de ‘Ārām-Dammešeq, sobre o qual faz alusão à perda territorial sofrida pelos israelitas nos reinados de Yōhōrām e Yēhû’, refletindo assim o declínio de Israel no reinado jeuíta. A narração documental hebraica¹⁰ contribui com o registro do estado de vassalagem de Israel sob ‘Ārām-Dammešeq; o documento moabita indica que a expansão desse reino ocorreu na segunda metade do século IX A.E.C., com a consequente retomada de terras israelitas na Transjordânia:

Jehu subiu ao trono em 841 A.E.C. e possivelmente pagou tributo a Shalmaneser III em Ba’li-ra’si no mesmo ano. Após a retirada assíria da Síria, especialmente depois de 829 A.E.C., Hazael começou a invadir Israel. Como um resultado, o território israelita a leste do Jordão foi conquistado por Aram-Damasco, Moab e, possivelmente, também por Ammon. A situação de Israel não mudou quando Jehu foi sucedido por Joahaz em 814 AEC. Durante o reinado de Joahaz, Hazael e seu filho Ben-Hadad continuaram oprimindo Israel. (HASEGAWA, 2012, p. 105)

Mykytiuk cruza as fontes do século IX A.E.C. para concluir que a inscrição moabita enuncia realmente o rei ‘Omrî e Israel. Para ele, a inscrição

deixa claro que o reino de Omri era israelita. As inscrições do conquistador assírio Shalmaneser III (c. 858–824) referem-se a ^ma-ḥa-ab KUR sir-’a-la-a-a, “Ahab o israelita” e a ^mia-ú-a DUMU

”hu-um-ri-i, “Jehu, filho de Omri”. Uma inscrição de Adad-nirari III (c. 810–783) refere-se a KUR hu-um-ri-i, “terra de Omri”; outras inscrições reais assírias também se referem a esse território usando o nome de Omri. A inscrição Mesha fornece um link claro entre a terra de “Ahab o israelita” e “terra de Omri” em sua declaração de que “Omri era o rei de Israel” (linhas 4–5). Assim, a nível de um grupo político, esta inscrição fornece o link que certifica a existência de Israel no século nove (linhas 5, 7, 10–11, 14) como o reino de Omri e sua dinastia. (MYKYTIUK, 2004, p. 102)

Posteriormente, Lemaire (2007, p. 136) e Na’aman (2007, p. 149-150) compararam a inscrição monumental com outras inscrições do antigo Oriente-Próximo e, ao classificarem como um monumento real comemorativo, identificou-se a construção do templo por Meša’ em Qarḥoh. O rei Meša’ conquista a terra de Madaba’, ao sul de Ammōn e ao norte de Dhiban (linhas 7–8); ‘Aṭarot, identificada com Khirbet ‘Atārūz, ao norte de Dhiban (linhas 10–11); Nəbō (Nībū), identificada com Khirbet al’Mukkhayat (linhas 14–18); Yahaz, um platô vizinho a Dhiban (linhas 18–20); e Horonaim, não seguramente ao sul do ‘Arnōn (linhas 31–32). André Lemaire data o documento em cerca de 810 A.E.C. e Nadav Na’aman, com razoável intervalo para periodizações arqueológicas, entre 841–814 A.E.C. A dificuldade em relação à datação deve-se à contínua expansão territorial empreendida por Meša’, mesmo após ter composto o registro documental das primeiras anexações. O documento registra o avanço de Mō’āb contra Israel após a morte de ‘Aḥ’āb, cujo poderio é atestado por anais neoassírios de Šulmānu-ašaridu, confirmado apenas implicitamente na inscrição de Meša’. “Logicamente, Ahab foi o terceiro homem em Qarqar. Nesse caso, um ataque israelita do território aramita deve ser colocado antes de Qarqar e atribuído a um dos dois reis mais fortes de Israel” (GHANTOUS, 2013, p. 53), isto é, ‘Omrí ou ‘Aḥ’āb – o primeiro ainda conquistou *Bēt Reḥōv*, e o segundo, foi um dos líderes da coalizão antiassíria. Perspectivamente,

a inscrição de Mesha afirma que Dibon era seu local de nascimento, a cidade de seus ancestrais, e é óbvio que foi uma cidade moabita a partir do surgimento do novo conjunto de reinos no início do primeiro milênio AEC. Parece que Gad era uma grande tribo cujas famílias e clãs se estabeleceram nas cidades de Mishor, entre o Arnon e Wādi Nimrin, desde os tempos antigos. Após a ascensão

do novo conjunto de reinos no primeiro milênio A.E.C., a tribo foi dividida em duas partes – sua parte setentrional foi incorporada no reino de Israel e sua parte meridional no reino de Moab. Exemplos de tribos que estão sendo divididos entre dois reinos ou Estados vizinhos são bem conhecidos em períodos anteriores e posteriores, e o quadro que emerge da inscrição de Mesha e da historiografia bíblica não é excepcional. (NA'AMAN, 2007, p. 153)

A transformação mapográfica funciona como um elemento para destacar a atuação do rei Meša'. Ele age por iniciativa própria contra as bases israelitas na Transjordânia e consciente de que mais tarde se tornaria submetido a Hāzāh'ēl, já que este tem em mira a Transjordânia e o sul do Mediterrâneo? O trecho da inscrição que diz respeito diretamente ao Israel Norte não nos permite essa perspectiva:

Omri era rei de Israel, e oprimiu (y'nw) Mô'āb por muitos dias, porque Kamāš estava irado com a sua terra. E seu filho o seguiu, e ele também disse: “Eu vou oprimir Mô'āb!”.

No meu dia, eu disse “[]”.

Mas eu vi sobre ele e sua casa, e Israel perdeu para sempre.

Agora, 'Omri tinha possuído [ter]ra de Madaba', e tinha habitado nele o seu dia e a metade dos dias do seu filho, quarenta anos.

Mas Kamāš o restaurou (yšbh) no meu dia. (Fragmentos das linhas 5–9)¹¹

A narração combina as linguagens retórica e figurativa (seguida pelo narrador de 2Reis 13.22-25 para descrever a restauração do Israel Norte na época do reinado do sucessor de Hāzāh'ēl, Ben-Hādad). Hasegawa (2012, p. 105) data a morte do rei Meša' entre 820–810 A.E.C., ressaltando que a grande expansão de Mô'āb na região do mar Morto é melhor localizada no contexto da expansão aramita na região da Transjordânia durante o reinado de Hāzāh'ēl. É o que pensa também Na'aman (2007, p. 156), acrescentando a expansão ao norte. A fonte apresenta Meša' como um rei fortemente empenhado nas construções públicas – ele constrói as cidades de Qiryatēn, Ba'l-Maon, Qarhoh e 'Ārō'ēr, reservatórios de água e paredes da acrópole inferior e da acrópole superior, a construção de portões, torres, palácios e rodovias (fig. 2).¹²

Embora as inscrições da campanha babilônica e assíria sejam semelhantes à estela de Mesha em seu uso da primeira pessoa, em hipérbole e tendenciosidade, as semelhanças com inscrições de campanha não se limitam a tais elementos da retórica. A estela de Mesha parece ainda mais especificamente ligada a narrativas dramáticas, destinadas a exibição monumental. Tais narrativas centram-se nas façanhas do rei e incluem o tema da guerra como um entre vários elementos temáticos. Ao narrar os feitos do rei, esses textos falam de dentro de um contexto intelectual que pode ser chamado de “ideologia real”. (THOMPSON, 2007, p. 241)

De modo geral, sempre fez parte da agenda ideológica das narrativas palaciais o aspecto religioso, no qual destaca-se, mesmo sem nenhuma conexão com a divinação, a piedade do rei. É nessa dinâmica relacional que a divindade Kamāš é alçada como sujeito das mudanças sociais em Mō`āb, mas isso ocorre considerando o piedoso Meša' como filho e sucessor de alguém que reinou por trinta anos e tem como prenome a divindade local. E não foram poucos os empreendimentos do rei moabita – além de estradas e cidades com muros, portões, torres, etc., os reservatórios de água se destacam como estratégia de defesa num sistema de suprimentos para manter a população assentada. Com a retomada de antigas cidades, a construção dos sistemas de água em Ba'al Meon, Qarḥoh e Dhiban foi uma das primeiras providências reais tanto como construção pública quanto como parte dos ambiente domésticos:

Linha 9a: E eu fiz nela [Ba'al Meon] um reservatório de água (h'šwḥ).

Linhas 23–25/26:

Eu fiz as paredes de retenção do reservatório [da fon]te dentro da cidade (h'šw[h lm]yn bqr[b]).

Lá não havia cisterna dentro da cidade, em Qarḥoh,

e eu disse a todo o povo:

“Faça, cada um de vocês, uma cisterna em sua casa”.

Eu cortei o fosso de Qarḥoh por meio de prisioneiros de Israel.

Na cidade de Qarḥoh, o rei constrói jardins reais, complexo administrativo e o sistema de água – paredes ou túneis de retenção e reservatório para

o abastecimento local. Na cidade de Dhiban, as evidências arqueológicas, segundo Jonathan Kaplan (2010, p. 29), testemunham a “construção de monumentais sistemas de água durante o século IX A.E.C.”. No entanto, como sublinha Kaplan, para grafar a construção o escriba (ou os escribas) usa termos diferentes quando se refere a Ba‘al Meon (’šwḥ) e a Qarḥoh (*mkrtt*), o uso gráfico moabita poderia ser também *mkrt*.

Quanto às disputas por terras, ficamos sabendo que a dinastia omrida controlou territórios moabitas, administrando Madaba’, durante os trinta anos e mais a metade do reinado de Meša’, ou seja, durante quarenta anos. Na publicação do documento, para a certeza dos moabitas, Kamāš, no exercício do patronato divino, possibilita a Meša’ exterminar sete mil israelitas e apropriar-se de mais de cem cidades.

Em adição, a perspectiva histórico-teológica do escriba não apenas confere legitimidade divinatória aos atos reais, mas também realça o cenário!

Conclusão

O documento elucida mais evidências sobre a estrutura monárquica israelita, perspectivamente imperialista segundo o ponto de vista moabita de poder. Assim, até o período do reinado de ’Aḥ’āb, o Israel Norte é visto com características de “grande reino”, as reconquistas moabitas indicam a inabilidade do novo governante ou nova dinastia israelita em manter o controle das cidades. A partir do reinado de Yēhû’, como reflexo da fragilidade política dele, ocorre a desterritorialização. Outro aspecto da retomada territorial consiste na identificação de Meša’ como “homem de Gād” no monumento. A guarnição de Meša’ é formada por “homens de Gād”, o que nos remete à tribo de mesmo nome mencionada na Bíblia hebraica. Com isso, o documento moabita permite-nos um cenário histórico-mapográfico e sobrepõe-se à retroprojeção operada nas redações finais da Torah¹³ ao informar que, antes do reinado de ’Omrî, o território gadita, a leste do rio Jordão fronteiro com Ammōn, pertencia a Mō’āb. No início do século IX A.E.C., ’Omrî conquistou a região e construiu a cidade de ’Aṭarot.

No monumento, entre as linhas 14–18:

pois eu consagrei a ’Aštar-Kamāš.

E de lá, eu peguei [os uten]sílidos de Yhwh,

e os levantei diante do rosto de Kamāš.

Esse breve registro da destruição do santuário de Yhwh, erigido no território moabita de Nəbô (Nībū), marca um aspecto da ideologia da guerra; a vitória contra Israel Norte é interpretada ao mesmo tempo como a vitória de Kamāš contra Yhwh – deuses patronos de seus respectivos reinos –; isso é o que nos faz constatar a pilhagem do santuário e os objetos cúlticos levados em procissão para o novo templo de Kamāš, em Madaba⁷. Narrativas hebraicas dos séculos VIII–VII A.E.C. atestam procedimentos israelitas semelhantes aos moabitas, para o caso de *ḥērem*.¹⁴

Referências bibliográficas

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GHANTOUS, Hadi. *The Elisha-Hazael paradigm and the kingdom of Israel: the politics of God in ancient Syria-Palestine*. London: Acumen Publishing, 2013.

HASEGAWA, Shuichi. *Aram and Israel during the jehuite dynasty*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 434. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

KAPLAN, Jonathan. The Mesha Inscription and Iron Age II water systems. *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, v. 69, n. 1, p. 23-29, 2010.

KUHRT, Amélie. *El Oriente Próximo en la Antigüedad: c. 3.000–330 a.C. V. 2: c. 1.200–330 a.C.* Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Editorial Crítica, 2014.

LEMAIRE, André. The Mesha stele and the Omri dynasty. In: GRABBE, Lester L. (ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 135-144.

LEMICHE, Niels Peter. *The israelites in history and tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.

MYKYTIUK, Lawrence J. *Identifying biblical persons in Northwest semitic inscriptions of 1200–539 B.C.E.* Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2004.

NA'AMAN, Nadav. Royal inscription versus prophetic story: Mesha's rebellion according to biblical and moabite historiography. In: GRABBE, Lester L. (ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 145-183.

RICHELLE, Matthieu. La “reine des inscriptions sémitiques”. In: *Journées européennes du patrimoine 2018 au Collège de France*. 15 et 16 septembre 2018.

Exposition “Mésa et la Bible: quand une pierre raconte l’Histoire” – la stèle de Mésa et l’histoire de l’écriture. Paris: Collège de France, 2018a, p. 68-71.

_____. Une famille d’alphabets. In: *Journées européennes du patrimoine 2018 au Collège de France*. 15 et 16 septembre 2018. Exposition “Mésa et la Bible: quand une pierre raconte l’Histoire” – la stèle de Mésa et l’histoire de l’écriture. Paris: Collège de France, 2018b, p. 72-77.

ROLLSTON, Christopher A. Epigraphy: writing culture in the Iron Age Levant. In: NIDITCH, Susan (ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 131-150.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Tempo e memória do passado: apreensão de culturas por meio de experiências. In: _____. *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018, p. 47-72.

SMELIK, Klaas A.D. Moabite inscriptions: the inscription of king Mesha (2.23). In: HALLO, William W. (ed.). *The Context of Scripture*. V. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 137-138.

THOMPSON, Thomas L. A testimony of the good king: Reading the Mesha stele. In: GRABBE, Lester L. (ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 236-292.

YOUNGER JR., K. Lawson. *A political history of the arameans: from their origins to the end of their polities*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2016.

Notas

¹ A série de informações à maneira de anais está num documento de 34 linhas gravadas na face da “Pedra Moabita”, um bloco de basalto de, aproximadamente, 1.15 metro de altura e 60-68 centímetros de largura (SMELIK, 2000, p. 137-138; MYKYTIUK, 2004, p. 95).

² A datação, no entanto, continua motivo de pesquisas. Para Smelik (2000, p. 137), entre 840–820; para Lemaire (2007, p. 141-142), cerca de 810.

³ Para uma localização atual do monumento, em 1873 as peças moabitas foram enviadas ao Musée du Louvre, em Paris.

⁴ “Os textos do segundo milênio são geralmente muito breves (algumas palavras) e o uso do alfabeto ainda não parece seguir regras padrão; nós podemos especial-

mente escrever as letras em qualquer sentido” (RICHELLE, 2018b, p. 73-74). Na verdade, a “padronização” escribal no Levante tem início em cerca de 1200 com o sistema escriturário dos palácios canaanitas, cuja escrita cuneiforme fora utilizada numa época em que a comunicação diplomática era elaborada na língua acádia.

⁵ A tradução foi baseada nas reconstruções de Nadav Na’aman (2007, p. 146-149) e de Klaas A.D. Smelik (2000, p. 137-138), e a revisamos a partir de algumas transliterações possíveis de realizar. Consideramos a transliteração realizada por Na’aman como a mais próxima dos caracteres do monumento, e contamos também a síntese, mas importante, da pesquisa realizada por Lemaire (2007).

⁶ A Bíblia hebraica refere-se aos moabitas como “povo de *Kamāš*”. Cf. Números 21.29; 1Reis 11.7, 33; 2Reis 23.13; Jeremias 48.7, 13, 46. Em todas as citações de versículos ou camadas literárias da Bíblia hebraica, no idioma original ou por nós transliterados e traduzidos, utilizamos a edição de Elliger; Rudolph (Hrsg.), 1997.

⁷ Possivelmente a consoante “d” no final da frase indique a cidade de Dhiban, que pode ter sido a capital de Mō’āb; nesse caso, o rei Meša’ seria um dibanita (MYKYTIUK, 2004, p. 101).

⁸ O nome do pai de Meša’ contém o elemento teofórico, *kmšyt*, Kamāš-yatti.

⁹ ‘Omri reinou vinte anos (1Reis 16.23) e ‘Aḥ’āb reinou vinte e dois anos (1Reis 16.29). Reconhecemos a dificuldade de periodizar eventos no mundo antigo, tema ao qual nos dedicamos recentemente (cf. SANTOS, 2018).

¹⁰ Cf. 2Reis 10.32-33; 13.3-7, 22. Amélie Kuhrt (2014, p. 111) notou a aspecto propagandístico do documento de Meša’.

¹¹ Traduzimos de Younger (2016, p. 636).

¹² Christopher A. Rollston (2016), ao pesquisar documentos monumentais do Levante, destaca as obras públicas realizadas por vários reis.

¹³ Em um registro considerado antigo, o livro dos Juízes 5 desconhece Gād quando enumera as tribos da Transjordânia.

¹⁴ Para uma leitura na Bíblia hebraica: 1Samuel 15.2-3 e 1Reis 9.20-21. Além disso, os historiógrafos deuteronômicos tinham conhecimento de que Kamāš era o deus tutelar de Mō’āb (1Reis 11.7, 33; camadas literárias da Antiguidade Clássica: 2Reis 23.13; Jeremias 48.7, 13, 46), adorado também em Ammōn (Juízes 11.24).

DA ARTE DE MATAR OS MORTOS? CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ENTERRAMENTOS DA IDADE DO FERRO BRETÃ PERFURADOS POR LANÇAS*

Pedro Vieira da Silva Peixoto**

Resumo: O artigo examina o ritual de se atirarem lanças em tumbas encontradas na Idade do Ferro nas Ilhas Britânicas, particularmente os casos descobertos em East Yorkshire. São avaliados não só os enterramentos e seus conteúdos, mas também algumas interpretações historiográficas formuladas para tal rito. Levando em consideração desde achados antiquários até descobertas recentes, a discussão sublinha aspectos de “performance” e teatralidade utilizados na produção de memória, identidades sociais e, finalmente, de valores associados a algumas identidades masculinas na Idade do Ferro bretã.

Palavras-Chave: Ritos funerários; Idade do Ferro; Ilhas Britânicas; Yorkshire; “speared corpses”.

ON THE ART OF KILLING THE DEAD? CONSIDERATIONS ABOUT THE SPEARED CORPSES OF IRON AGE BRITAIN

Abstract: This paper is a close examination of the speared-corpse ritual found in Iron Age Britain, particularly the cases discovered in East Yorkshire. It not only gives an assessment of the burials and finds associated with this particular funerary rite, but also offers the reader a critical evaluation of the main historiographic interpretations of the spearing ritual in funerary contexts. Taking into consideration both antiquarian and recent discoveries, the discussion aims to highlight aspects of theatricality and performance used in the making of memory, social identities, and ultimately, gendered values associated with Iron Age masculine identities.

* Recebido em: 22/02/2019 e aprovado em 24/07/2019.

** Professor doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, com “período sanduíche” de um ano na Universidade de Manchester (Reino Unido). Atualmente, com o apoio da Capes, realiza um Pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O presente artigo apresenta reflexões adaptadas e inicialmente formuladas durante a tese de Doutorado. Contato: peixotopvs@gmail.com.

Keywords: Funerary rites; Iron Age; Britain; Yorkshire; speared corpses.

1. Prólogo: espetando-se os mortos

Aos poucos, o homem deitado no interior de sua cova com uma espada e um escudo desaparece. Terra é colocada sobre seu corpo. O calcário vermelho do solo, há pouco escavado, vai gradualmente adquirindo uma coloração embranquecida com o passar do tempo. Alguns minutos depois, uma primeira camada de terra já cobre por completo a cova. Alguns indivíduos se aproximam com lanças em mãos. Todos os olhares, agora, estão direcionados a eles: o ar, carregado de expectativa. Minutos depois, uma lança é enfiada com vigor contra a cova. Ela penetra a terra, na direção do homem enterrado, e um forte som metálico – ainda que abafado pela terra – pode ser ouvido. A ponta da lança acaba de atingir o meio do escudo, criando um forte impacto. Enquanto a cova é preenchida, mais uma lança é atirada contra a sepultura. E mais outra. E mais outra. Dias, meses e anos se passam, no entanto, um testamento daquele dia continua visível na paisagem. Longos cabos de madeira se projetam para o mundo do interior de uma tumba, servindo como um lembrete do homem ali enterrado e daqueles que participaram de seu funeral.

2. Introdução

Em 2016, notícias de uma tumba em Pocklington, no norte da Inglaterra, cuja aparência era semelhante à de um porco-espinho, repercutiram com grande popularidade na mídia inglesa (BEALL, JOSEPH, 2016; FINNIGAN, 2016; HALKON, 2016; HARVEY, 2016; PARVEEN, 2016). A comparação entre a sepultura e a figura de um ouriço faz alusão a uma modalidade rara de enterramento emblemática da região de Yorkshire, conhecida historiograficamente como *speared-corpses*: um rito no qual, em linhas gerais, após um morto ter sido depositado no interior da cova e ela ter começado a ser preenchida com terra, uma ou várias lanças são enfiadas contra a sepultura. Embora a madeira das lanças tenha se perdido com o tempo e os montículos estejam, hoje, nivelados, o efeito visual de tais enterramentos deveria ter sido impactante, revelando, a olho nu, uma tumba, delimitada por uma trincheira quadrangular, com montículo elevado acima do nível do solo e lanças saindo de seu interior, tal qual o corpo de um ouriço (motivo pelo qual a analogia com o animal se tornou tão popular).

O relatório completo da escavação do sítio de Pocklington (que abriga um cemitério da Idade do Ferro e tumbas anglo-saxãs), no entanto, ainda aguarda publicação. Com bases nos dados preliminares, gentilmente divulgados ao autor por Paula Ware (MAP Archaeological Practice), responsável pela escavação, é possível fazer uma breve ideia da tumba em questão (Pocklington, 16030). A sepultura abrigava um indivíduo do sexo masculino de 17-25 anos. Sabemos até o momento que o homem foi enterrado com uma espada em uma posição fletida sobre o lado esquerdo do corpo, uma postura característica à região (STEAD, 1965, 1979; GILES, 2012; PEIXOTO, 2018). Além disso, sabemos que ao menos duas das seis lanças encontradas junto ao seu esqueleto foram enfiadas de modo a perfurar a cova. Essa é uma das mais recentes descobertas de um enterramento “espetado”.

Apesar da recém-adquirida notoriedade, a tumba de Pocklington não é a primeira nem sequer a única tumba do tipo escavada em Yorkshire. Ao contrário, evidências a respeito de tal tratamento mortuário já se encontram em algumas das primeiras escavações realizadas ainda durante o século XIX na região, como atesta um caso documentado por Mortimer (1905), um antiquário local e um dos mais importantes pioneiros da arqueologia inglesa (cf. HARRISON, 2011).. Embora os dados provenientes de escavações realizadas nos séculos XIX e nas primeiras décadas do século XX sejam lacunares, sendo ignorados por alguns pesquisadores, eles podem nos informar muito sobre a Idade do Ferro, sobretudo graças à riqueza única do material encontrado na região; sua comparação com escavações recentes nos permite identificar comparáveis valiosas e padrões de atividade funerária, em alguns casos (PEIXOTO, 2018). Isso porque Yorkshire abriga os maiores cemitérios de inumações já registrados para a Idade do Ferro nas Ilhas Britânicas (STEAD, 1979; WHIMSTER, 1981; CUNLIFFE, 2005; FITZPATRICK, 2007). A região conta com um total de mais de mil tumbas escavadas (um número em constante crescimento, como atesta o caso de Pocklington, onde centenas de tumbas já foram descobertas até o momento), a maior parte delas datadas entre os séculos V-I a.C.

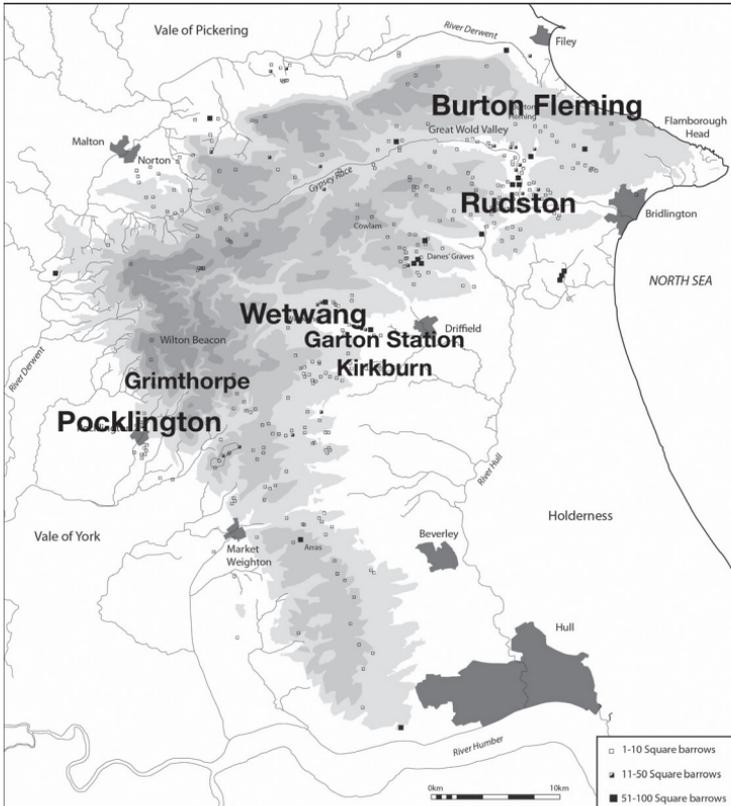
Mas qual a finalidade de se arremessarem lanças contra os mortos ao enterrá-los? Estariam essas comunidades tentando matar aqueles que já estavam mortos? Quem eram as pessoas inumadas de tal modo e onde elas estavam enterradas? Além disso, quais seriam as possíveis associações identitárias entre as pessoas e os objetos encontrados nessas tumbas, se é que haveria uma possibilidade de correlação nesse sentido?

3. As tumbas espetadas da Idade do Ferro: armas, identidade e performance marcial

Tumbas com lanças enfiadas em seu interior podem ser identificadas em pelo menos seis cemitérios da Idade do Ferro, a saber: Grimthorpe, Rudston, Garton Station, Kirkburn, Wetwang Slack e Pocklington. Conhecemos pelos menos 16 casos bem documentados em que essa prática pode ser observada (ver item 5: Anexo). Os números, no entanto, talvez sejam maiores, não só devido à inclusão no futuro breve de novos casos recentemente descobertos, mas também quando alguns dos materiais obtidos em escavações antigas forem devidamente recontextualizados.² Conforme todos os cemitérios assinalados indicam, o rito de se espetarem os mortos parece estar majoritariamente concentrado na região de Yorkshire, embora Inall (2016) tenha identificado dois casos equiparáveis no sul bretão em Kent (JOHNSON, 2002) e Hampshire (COLLIS, 1968; 1973). Por questões de recorte, iremos nos ater apenas aos casos do norte bretão.

A primeira tumba descoberta em que lanças foram arremessadas contra o cadáver se tornou conhecida graças às escavações realizadas entre 1868-1871 em Grimthorpe. Lá, um esqueleto de um “jovem homem” (GR1) foi encontrado com uma espada, um escudo e uma ponta de lança de ferro (MORTIMER, 1905, p. 150–151). A espada fora depositada em posição idêntica àquela descoberta em 2015 em Pocklington, com a empunhadura próxima ao crânio do esqueleto. Embora o enterramento revelasse sinais claros de ter sido espetado como parte do ritual de arremesso de lanças contra a cova, durante muito tempo esse aspecto foi ignorado. Isso porque a sepultura em questão revelou um conjunto de 16 ossos animais cuidadosamente trabalhados de modo a ficarem com um formato pontiagudo penetrante. Essas pontas foram encontradas em diferentes localidades, tanto acima como abaixo do esqueleto e, ainda, no preenchimento da cova, tendo sido, na época, corretamente identificadas por Mortimer (1905, p. 151) como partes de lanças feitas a partir de ossos. No entanto, devido à ausência de achados semelhantes até a década de 1970-80, boa parte dos arqueólogos, como Stead (1969, p. 170; 1979, p. 86), equivocadamente, categorizou as pontas como “prendedores” utilizados para fixar um manto sobre o cadáver, embora escavações futuras tenham oferecido evidências suficientes de outras lanças constituídas da mesma forma, fazendo com que as interpretações prévias fossem reconsideradas (STEAD, 1991, p. 78).

Fig.1.



Mapa da região discutida com os principais cemitérios assinalados. Fonte: Giles (2012), adaptado de Stoertz (1997), reproduzido com a permissão da Giles e com inserções feitas pelo autor.

Lanças feitas a partir de ossadas animais e galhadas são comuns à Idade do Ferro e seu uso, em grande parte, parece estar associado a funções de arremesso. Alguns autores, como Harding (2016, p. 177), acreditam que tais armas fizessem parte de um equipamento “mais mundano” e que fossem utilizadas pela “maioria das tropas combatentes da Idade do Ferro” na Europa e nas Ilhas Britânicas. O argumento tem seu valor. Contudo, a presença de lanças feitas de ossos e galhadas animais em seletos contextos funerários e em contextos de deposições votivas, como as encontradas em

Hjortspring (Als, Dinamarca), onde 31 dessas lanças foram achadas com 138 outras feitas com pontas de ferro, indica que devemos ser cautelosos em traçar tais associações, já que a presença de artefatos desse tipo poderia se dar em contextos altamente ritualizados (NIELSEN, 2016, p. 140-141).³ Esse é um aspecto reforçado, inclusive, com base no próprio material utilizado em alguns casos. Por exemplo, as lanças de ossos encontradas em Yorkshire foram feitas a partir de metatarsos de ovelhas (STEAD, 1991, p. 78), um animal importante não só para a subsistência das comunidades locais, mas que também costuma ser encontrado nas tumbas da região, relacionado a ritos de comensalidade (PARKER PEARSON, 1999; GILES, 2012), indicando-nos, pois, uma associação curiosa entre esferas da vida e da morte, e entre um universo agropastoril e marcial.

Além de Grimthorpe, outros enterramentos como aqueles encontrados em Garton Station (GST5) e Rudston (R146, R174) também revelaram lanças com pontas de ossos enfiadas em covas. É importante assinalar que o ritual de se “espetarem” covas não seguia uma regra fixa no tocante ao material utilizado. Ele podia incluir lanças feitas com pontas ósseas ou de ferro e, em alguns casos, como R174 revela, até mesmo ambos os tipos em uma mesma cova. A quantidade de lanças também varia de um caso a outro: em alguns enterramentos, apenas uma única lança foi atirada durante o preenchimento da cova (R50); em outros, como em Grimthorpe, 17 lanças (uma de ferro e 16 de ossos) foram espetadas na cova. Por serem comparativamente recentes, as escavações realizadas nos cemitérios do vale do Great Wolds e em Garton Station-Kirkburn permitiram, ainda, observar com maior precisão, a partir de níveis estratigráficos cuidadosamente registrados, que tais performances poderiam ocorrer em diferentes estágios durante o preenchimento das covas (STEAD, 1991, p. 33). Esse fenômeno é particularmente visível em tumbas como as de Kirkburn (K3) e Garton Station (GST7), onde muitas das lanças encontradas estão no preenchimento com terra acima dos esqueletos e com as pontas voltadas para baixo.

A posição em que tais itens são encontrados mostra uma diversidade performática adaptável. Em alguns casos, as lanças foram enfiadas diretamente à altura dos membros superiores ou partes laterais do morto, como é o caso da tumba de R154, em que um homem enterrado com ferramentas metalúrgicas teve uma das lanças enfiadas entre seu braço direito e um tenaz depositado junto a seu corpo e uma segunda lança foi encontrada na cova mais ao sul. Em outros casos, elas foram diretamente atiradas contra

o corpo da pessoa morta, como GST7, com 4 lanças enfiadas na altura de sua barriga/cintura, uma na altura do peito, além de três outras na cova e outras três mais encontradas no preenchimento da cova, 20cm acima do abdômen do morto. Uma realidade semelhante também foi encontrada em GST10, com seis lanças enfiadas diretamente à altura do corpo de um homem enterrado com uma espada, e outras oito lanças mais foram atiradas espalhadas em sua cova (cf. STEAD, 1991, para o relatório dos achados). Mas, e quanto às pessoas enterradas?

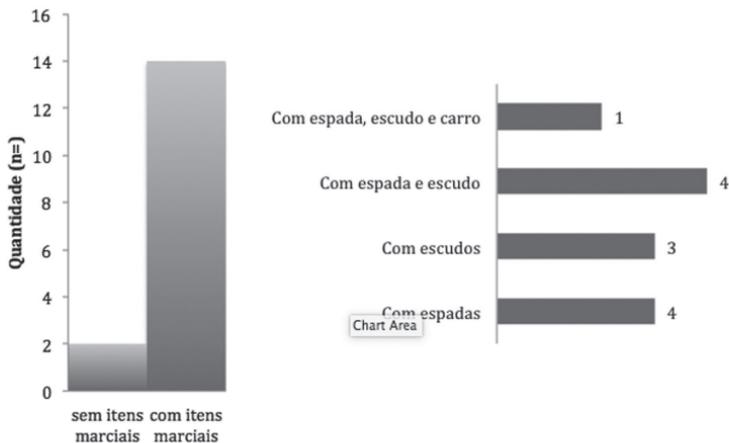
Até o presente, o *corpus* de enterramentos encontrados na região atesta que esse rito estava, de maneira (aparentemente) exclusiva, associado ao sexo masculino. Esse é um dado relevante, já que muitas das inumações da Idade do Ferro Média (séc. IV-II a.C.) revelam um grau considerável de flexibilidade e compartilhamento de atributos entre homens e mulheres, tendo indivíduos do sexo feminino sido enterrados em alguns raros casos, inclusive, com ossadas animais e cerâmicas, carros, potencialmente armas, e sofrido traumas compatíveis com golpes causados por objetos cortantes e penetrantes (como espadas e lanças).⁴ A ausência de mulheres como alvos para o ritual em questão é, pois, significativa e parece assinalar que esse tratamento era condicionado (ainda que não unicamente) por atributos identitários de gênero, excludentes e/ou seletivos.

Além disso, todos os indivíduos que foram “espetados” em morte eram adultos: a análise etária revela que há uma concentração nas tumbas de indivíduos que morreram entre 17-25 e 25-35 anos, respectivamente. Curiosamente, nenhum homem de idade avançada para o padrão da época, com 35-45+ anos, recebeu esse tratamento fúnebre. O mesmo também é válido para os grupos subadultos, ainda que de 7 anos de idade em diante, esses indivíduos começassem a ser tratados de modo distinto e mais próximo aos adultos, pelo menos em contextos funerários nessa região, desde ao longo de toda Idade do Ferro até o séc. II a.C. (PEIXOTO, 2018b). Acredito, portanto, que tal rito fosse fortemente condicionado por certos aspectos identitários específicos associados ao gênero masculino, ou, ainda, a um modelo particular de identidade masculina idealizada.

O ritual de enfiar lanças em tumbas aparece fortemente associado a atributos militares, como indicam os gráficos a seguir. Os dados expostos são particularmente interessantes já que nos indicam uma dupla conexão com uma identidade marcial. Isto é, não só o ato de se arremessarem lanças

contra um alvo pode ser considerado, por excelência, como uma prática vinculada a um universo de enfrentamentos armados, mas, ainda, a sua ocorrência, sistematicamente, em tumbas nas quais encontramos espadas e escudos, nos revela a realização de performances extremamente dramáticas associadas a determinados atributos masculinos idealizados. Sua presença em enterramentos de tipo –A, –B e –C denota ainda que, embora se trate de uma prática bastante rara, não estava restrita a apenas determinada modalidade de enterramento e poderia ocorrer em diferentes momentos entre os séculos V-I a.C., como atesta também a tipologia de alguns artefatos encontrados.⁵

Gráficos 1 e 2



A frequência de enterramentos espetados por lanças, com base na natureza do mobiliário fúnebre encontrado em seu interior e a quantidade de tumbas com itens marciais que foram foco para tais ritos.

Mas por que enfiar lanças em pessoas que já estavam mortas?

Historiograficamente, o ato tem sido interpretado como uma medida ritual preventiva: uma forma simbólica de se matar o espírito de mortos que possam, por qualquer motivo, ameaçar os vivos ou retornar para causar males (GREEN, 2001, p. 35; HARDING, 2016, p. 206 e 2017, p. 39). O ritual seria, assim, para alguns, uma forma de garantir não só que determinado indivíduo perigoso estivesse morto, como de possibilitar também que sua alma fosse destruída, como escreve Harding:

Etnograficamente, às vezes acredita-se que os mortos sejam capazes de conjurar espíritos malignos que podem ameaçar a comunidade dos vivos, de modo que tal ritual talvez tenha sido feito com o intuito de ser uma forma de 'se matar um fantasma' (ghost killing).
(HARDING, 2017, p. 39)

Apesar de frequentemente ecoada – inclusive em publicações recentes, como exemplifica a referida citação extraída de Harding (2017) –, tal interpretação é bastante problemática. Embora proposta como explicação para esse curioso ritual encontrado em Yorkshire, ela em nada se adequa à realidade material da região. Há uma série de contrassensos nesse sentido.

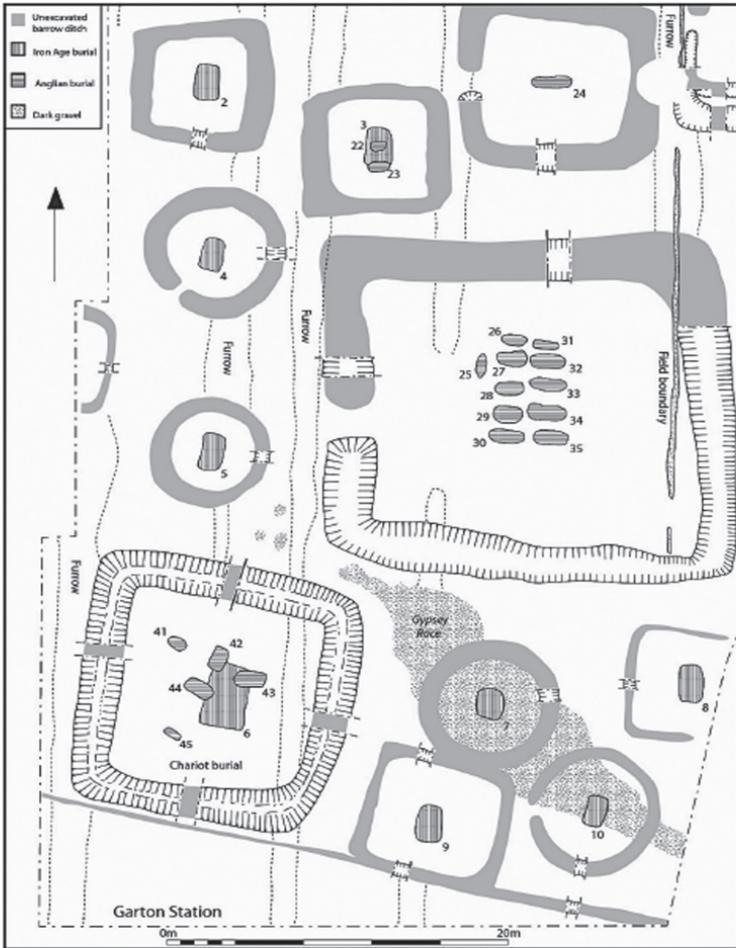
Em primeiro lugar, de um ponto de vista do mobiliário fúnebre, observamos anteriormente o contrário do postulado. Isto é, ao invés de mostrar tentativas simbólicas de assassinatos de indivíduos temidos/malvistos, as tumbas perfuradas por lanças revelam indivíduos celebrados em suas mortes de diferentes maneiras: às vezes com itens associados a uma função valorizada, como a metalurgia; outras vezes, com deposições simbólicas de partes de animais valiosos, associados à consumação conspícua (como porcos); e, em muitas ocasiões, com preciosos itens de armamento como espadas (algumas delas, como a de K3, inclusive altamente embelezadas) e escudos cuidadosamente depositados em suas tumbas. Em Wetwang Slack, além de ter sido provido com o quarto dianteiro de um porco, escudo e espada, o indivíduo em questão foi enterrado em uma tumba monumental junto a um veículo de duas rodas sistematicamente desmontado e cujas partes foram separadas e cuidadosamente colocadas na cova, atestando um esforço comunal de se atribuir um destaque significativo à pessoa enterrada.⁶ Nenhum desses tratamentos parece estar relacionado, portanto, à tentativa de se obliterar o espírito de um morto tido como malvisto ou ameaçador. Muito pelo contrário, testemunhamos esforços distintos de celebração, seja através da realização de banquetes fúnebres à memória do falecido, da construção de tumbas de destaque, ou da deposição de artefatos preciosos e (estatisticamente) de baixa incidência em contextos funerários, como espadas e carros, ou associados a práticas importantes (como a metalurgia).

Além disso, demais evidências encontradas nas Ilhas Britânicas reforçam haver um disparate do modelo interpretativo tradicional com a realidade arqueológica encontrada em outros casos. Inall (2016) identificou duas outras tumbas da Idade do Ferro fora de Yorkshire, que também foram alvo

de ritos semelhantes em que lanças foram enfiadas em tumbas delimitadas por trincheiras quadrangulares, em Owslebury (Hampshire) e Brisley Farm (Kent). Nas duas ocasiões, novamente, ao invés de serem tratadas com repulsa e ressalvas, ambas as tumbas parecem ter se tornado um ponto focal para atividades rituais e atos de veneração por parte das comunidades locais e, inclusive, das gerações futuras (INALL, 2016, p. 50).

Por fim, de um ponto de vista espacial, é possível observar que muitos dos enterramentos espetados por lanças em Yorkshire ocupavam locais privilegiados no interior dos cemitérios em que são encontrados. Em Kirkburn e Garton Station, essa realidade é particularmente nítida. Lá, enterramentos perfurados por lanças formavam pequenos agrupamentos e/ou foram encontrados em direta relação de proximidade com tumbas de caráter monumental, como os enterramentos com carros encontrados em ambos os sítios. Além disso, em Garton Station as tumbas de GST4, GST5 e, em especial, de GST7 e GST10 foram todas encontradas agrupadas e alinhadas ao longo do Gypsy Race, um córrego de tipo intermitente. Consequentemente, a área em que se encontravam era mais úmida e de vegetação mais rica (GILES, 2012, p. 55; THEW, WAGNER, 1991, p. 150-151), e é provável que tal localização e sua proximidade com o curso aquático tivessem fortes implicações cosmológicas e conferissem um caráter de importância às tumbas (BEVAN, 1997; GILES, 2012, p. 214-220; WILLIAMS, 2003, p. 234 e 242). Ao mesmo tempo, se vistas em conjunto, essas tumbas nos revelam uma manipulação da paisagem e da cultura material, indicando a construção de um simbolismo marcial compartilhado entre diferentes indivíduos. Ao invés de terem sido expurgados ou excluídos, os sujeitos assim enterrados parecem ter sido, portanto, intencionalmente rememorados após sua morte, recebendo funerais performáticos que os distinguiam. Como Giles (2012, p. 243) aponta, quer eles tenham sido guerreiros de fato em vida ou não, a imagem projetada por aqueles que realizaram seus funerais é a de uma narrativa poderosa, associada a atributos marciais intimidadores e memoráveis.

Fig.2



Planta do sítio de Garton Station mostrando as tumbas cortadas pelo Gypsy Race. Fonte: Giles, (2012), adaptada do original por Stead (1991), reproduzido com a permissão da autora. Note, particularmente, a localização das tumbas GST7 e GST10 em relação ao córrego, e, ainda, como esses enterramentos e os de GST4 e GST5 encontram-se a uma distância de apenas alguns metros da tumba com carros, no canto esquerdo inferior da imagem.

A discussão feita por Kristoffersen e Oestigaard (2008) sobre as variações nos tratamentos fúnebres em contextos antigos e medievais na Noruega nos oferece, aqui, um valioso ponto de partida para a realidade das tumbas da Idade do Ferro bretã perfuradas por lança. Embora os contextos discutidos sejam distintos, algumas reflexões teóricas se fazem análogas, em especial a partir da noção de “mitos da morte” – um conceito analítico proposto pelos autores em torno das variadas performances realizadas em contextos fúnebres, cujo objetivo é o de se articular a morte física às expectativas sociais, a partir de uma série de ritos prescritivos (KRISTOFFERSEN, OESTIGAARD, 2008, p. 136).

Os “mitos da morte” prescrevem como os que sobrevivem podem criar uma situação divina e cosmológica a partir do arranjo de rituais diferentes nos quais os mortos aparecem diante dos deuses como se tivessem morrido a morte ideal, embora isso não tenha ocorrido de fato. Os rituais criam uma situação ideal e “reparam” as consequências cosmológicas de se ter morrido da maneira ou no lugar errado. (KRISTOFFERSEN, OESTIGAARD, 2008, p. 128)

Como os autores acima chamam a atenção, tais performances são tão importantes para os mortos quanto para os que não morreram (p. 137). Elas revelam um conjunto de ações conscientemente tomadas pelos vivos a partir de intenções variadas, que envolvem tanto ambições espirituais (como a obtenção de favores divinos e bons presságios religiosos), quanto práticas, forjando uma arena para a projeção de ambições sociais. É possível que o ato de se enfiarem lanças em covas desempenhasse um papel semelhante nesse sentido. Isto é, ele poderia ter possibilitado não apenas que determinados mortos fossem lembrados em seu funeral de uma maneira poderosa, como, ao mesmo tempo, conferiria certa legitimidade social àqueles que o realizavam, pois apenas indivíduos, talvez, de grande importância (familiar, social e/ou religiosa) ou companheiros de armas poderiam participar ativamente do ritual, enfiando suas lanças violentamente contra as sepulturas.

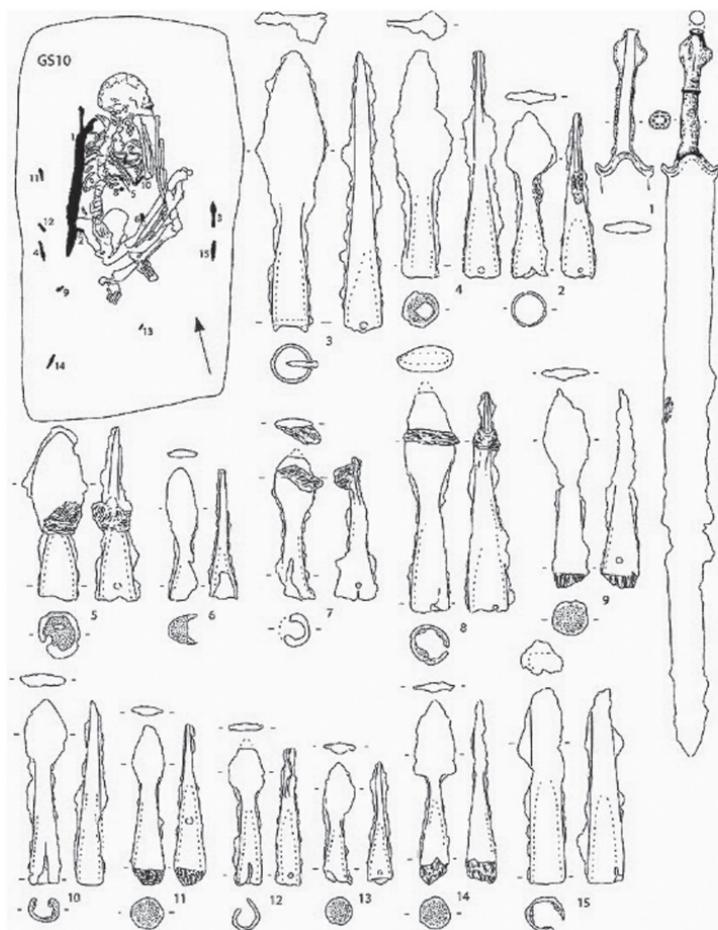
Talvez, como sugere a interpretação proposta por Kristoffersen e Oestigaard (2008), esses espetáculos tivessem função reparadora, garantindo que certos indivíduos gozassem de uma morte simbólica honrável, em ocasiões em que suas vidas chegaram ao fim por conta de motivos não tão memoráveis – como uma doença ou um acidente. Se esse

for o caso, dada sua ausência em tumbas de homens com idade mais avançada (35+ anos), é possível inferir que tais expectativas existiam apenas para alguns indivíduos do sexo masculino em idade jovem. No entanto, é possível que o ritual estivesse ligado também a uma despedida fúnebre especial, reservada apenas a alguns indivíduos com base em seus feitos em vida ou atributos físicos/sociais específicos: uma espécie de versão marcial bretã antiga para a salva de tiros moderna, tão comum, hoje, em celebrações vinculadas a funções de Estado ou funerais de militares (GILES, 2012, p. 242).

Seja como for, esses atos parecem ter sido realizados do modo mais dramático e memorável possível. A análise artefactual da composição das lanças com pontas de ferro encontradas nessas tumbas sugere que muitas delas eram “armas insubstanciais”, com lâminas de baixa resistência e propensas a serem dobradas ou quebradas (STEAD, 1991, p. 33, 75). Ora, em se tratando de sociedades com práticas siderúrgicas tão elaboradas, por que confeccionar armas de tão baixa qualidade?⁷ Seria esse um mero descuido ou despreparo? Já que não se trata de um caso ou achado isolado, tal opção parece pouco provável. Ao contrário, entendo que essa seja uma forte pista de que muitas dessas lanças tenham sido feitas intencionalmente de maneira frágil, visando à realização de tais performances fúnebres. Não é de se espantar, portanto, que muitas das lanças tivessem determinado ponto quebrado e distorcido após terem perfurado as sepulturas (R154, BF16, GST10). Esse efeito é ainda mais marcante nos enterramentos com escudos, pois o choque das pontas contra os escudos enterrados gerou, em alguns casos, um impacto tão forte, a ponto de fazer com que muitas das lâminas tenham se dobrado na metade (R174, GST4, GST7).

Há, portanto, um elemento de teatralidade intencionalmente orquestrado entre habilidades físicas e confecções metalúrgicas. Espadas próximas aos mortos, lanças que se chocam contra escudos ou que perfuram a cova atingindo os próprios mortos, todos esses elementos, quando combinados, geram um efeito que simula ou faz referência a um enfrentamento com armas. A emergência de identidades guerreiras como um fenômeno social pan-europeu de longa duração foi alvo de análises sistematizadas desde o seminal trabalho de Treherne (1995) a tal respeito, e continua ainda a ser investigada (cf. FRIEMAN et al., 2017). Estudos recentes têm destacado que tanto a habilidade quanto a realização de feitos violentos (ainda que

Fig.3



Enterramento de GST10. Fonte: Giles (2012), adaptado do original por Stead (1991), reproduzido com permissão da autora. Note, em particular, a distribuição das lanças e o estado de algumas delas, como as de número 5, 7 e 8, imediatamente encontradas à altura da caixa torácica e altamente danificadas graças ao impacto que tiveram, estima-se, contra um possível escudo. A presença do escudo pôde ser inferida graças a traços mineralizados de madeira e couro encontrados em tal região e nas pontas em questão. Das seis lanças que se encontravam à altura do corpo do morto, duas ainda estavam em uma posição perfeitamente vertical, apontando para baixo, quando escavadas.

puramente de modo simbólico) são fatores que desempenhavam um papel fundamental na construção e constituição de noções de masculinidade na pré-história europeia, em especial durante a Idade do Ferro (GILES, 2012; JAMES, 2018; SKOGSTRAND, 2017). O ritual de se enfiarem lanças em tumbas parece dialogar perfeitamente com esse cenário, revelando não só fortes conexões com atributos sexuais, como também etários.

4. Algumas considerações finais

As tumbas perfuradas por lanças atestam a complexidade da ritualização da morte entre as comunidades bretãs antigas de Yorkshire. Elas nos revelam, em seu conjunto, performances marciais altamente estilizadas que podiam ser postas em cena durante determinados funerais, criando-se e projetando-se valores em relação aos mortos e, por extensão, àqueles que os enterravam de tal modo. A deposição altamente ritualizada de lanças perfurantes em contextos funerários transformava tais objetos em componentes poderosos dentro de um sofisticado sistema simbólico de valores de projeções e reivindicações sociais (THEUWS, 2009, p. 307). Tal procedimento ritual dialoga não apenas com o cenário maior de mudanças sociais que observamos em outros níveis (por exemplo, nos assentamentos e paisagem) na região ao longo da Idade do Ferro (GILES, 2007b, 2008), mas parece ter sido incorporado também às divisões dicotômicas entre homens e mulheres que passaram a ser cada vez mais projetadas nos cemitérios da região no final do séc. II e ao longo do séc. I a.C. (PEIXOTO, 2018, p. 312-335). O exame do material disponível nos revela que não havia uma estrutura rígida para a realização de tal rito: as pontas das lanças arremessadas poderiam ser de tipos distintos, inclusive com matérias-primas variadas na sua feitura, bem como a posição e a quantidade de lanças enfiadas na cova poderiam variar de caso a caso.

A análise dos enterramentos, no entanto, nos mostra alguns padrões entre os cemitérios analisados. Em primeiro lugar, com base na proporção dos achados até hoje, esse parece ter sido um rito seletivo, sem grande incidência numérica – essa é, inclusive, a realidade da maior parte de tumbas com armas: a ocorrência é muito inferior àquela que se tende a imaginar com base na historiografia do período. Em segundo lugar, tal tratamento funerário se dava mais frequentemente junto a inumações providas com algum item de armamento, reforçando uma nítida conexão com atributos marciais. Em

terceiro, é possível identificar uma correlação entre atributos sexuais, etários e esse rito, já que os alvos de tais performances, como mencionado, são indivíduos do sexo masculino em idade adulta (17-35), excluindo-se subadultos (0-15 anos) e indivíduos sêniores (+35 anos). Por último, não seria exagero dizer que há uma função dramática e mnemônica, em muitos casos, intencionalmente potencializada. Tal efeito poderia ser alcançado através de formas variadas: da própria *mise-en-scène* que simulava (e criava) ações guerreiras; da arquitetura funerária, com lanças que se projetavam para fora das sepulturas, dando-lhes destaque na paisagem funerária; da confecção dos artefatos utilizados, intencionalmente forjados de modo a ressaltar sua fragilidade, o que dava ainda maior dramaticidade ao baque gerado pelo choque da lança contra um escudo ou o próprio corpo do morto no interior da cova. Muito mais do que um mero reflexo do medo de espíritos malignos, como alguns acreditam, tais atos eram a própria materialização de determinadas identidades masculinas idealizadas, dentro de um complexo sistema de sinalização de valores sociais. Eles eram um poderoso recurso para se criar, em última instância, algo tão caro e necessário em momentos de luto e perda: memória.

5. Anexo

Cemitério	Id.	Sexo	Idade	Mobiliário	Datação (aprox.)	Referência
Grimthorpe	GR1	N/d.	“Adulta inicial”	1 escudo; 1 espada; 1 ponta de lança de ferro; possíveis fragmentos de cerâmica no preenchimento da cova; 16 pontas de lança de osso	V-I a.C.	Mortimer, 1905
Wetwang Slack	WS453/ carro. WS1	M	17-25	1 carro e diversos equipamentos de arreo; 1 escudo; 1 espada; 7 pontas de lança de ferro; 1 quarto dianteiro de porco	c. III a.C.	Dent, 1985
Rudston	R50	M?	17-25	1 faca; 1 ponta de lança de ferro	III-I a.C.	Stead, 1991
Rudston	R140	M	25-35	1 broche, 1 ponta de lança	V-I a.C.	Stead, 1991
Rudston	R144	M	25-35	1 espada; 1 ponta de lança de ferro	III-I a.C.	Stead, 1991

Rudston	R146	M	25-35	1 espada; 1 ponta de lança de ferro; 1 ponta de lança de osso; fragmentos de cerâmica; 1 quarto dianteiro de porco	III-I a.C.	Stead, 1991
Rudston	R154	M	17-20	1 escudo; 1 espada; 2 pontas de lança de ferro; 1 martelo; 1 tenaz; 1 acoplador	III-I a.C.	Stead, 1991
Rudston	R170	M	25-35	1 ponta de lança de ferro	V-I a.C.	Stead, 1991
Rudston	R174	M	17-25	1 escudo; 1 espada; 7 pontas de lança de ferro; 2 pontas de lança de osso; 2 botões de osso trabalhado	III-I a.C.	Stead, 1991
Kirkburn	K3	M	17-25	1 espada; 1 ponta de lança de ferro; 1 quarto dianteiro de porco	V-I a.C.	Stead, 1991
Garton Station	GST4	M	17-25	1 escudo; 3 pontas de lanças de ferro	V-I a.C.	Stead, 1991
Garton Station	GST5	M	17-25	1 escudo?; 4 pontas de lanças de ferro; 3 pontas de lança de osso	V-I a.C.	Stead, 1991
Garton Station	GST7	M	25-35	1 escudo?; 1 anel de bronze no dedo do pé; 10 pontas de lanças de ferro	V-I a.C.	Stead, 1991
Garton Station	GST10	M	25-35	1 espada; 1 escudo?; 13 pontas de lanças de ferro	V-II a.C.	Stead, 1991
Pocklington	P16030	M	17-25	1, espada; 1 ponta de lança de osso; 5 pontas de ferro	IV-II a.C.	N ã o publicada

Sumário das tumbas espetadas por lanças da Idade do Ferro em East Yorkshire. Foram excluídos casos como os de R94 e R152, nos quais a possibilidade de as lanças estarem diretamente vinculadas a uma morte traumática ou a um ferimento *perimortem* não pode ser eliminada após a perícia técnica (cf. STEAD, 1991, p. 137). A tabela apresenta dados resumidos; para maiores detalhes, consultar o catálogo completo de todos os achados em Peixoto (2018a).

Documentação material

DENT, J. S. Three cart burials from Wetwang, Yorkshire. *Antiquity Antiquity*, v. 59, n. 226, p. 85–92, 1985.

MORTIMER, J. R. *Forty years' researches in British and Saxon burial mounds of East Yorkshire, including Romano-British discoveries, and a description of the ancient entrenchments of a section of the Yorkshire wolds*. London: A. Brown and Sons, 1905.

STEAD, I. M. *Iron Age cemeteries in East Yorkshire: excavations at Burton Fleming, Rudston, Garton-on-the-Wolds, and Kirkburn*. London: British Museum Press, 1991.

Referências bibliográficas

ANTHOONS, G. *Migration and elite networks as modes of cultural exchange in Iron Age Europe: a case study of contacts between the continent and the Arras culture*. Tese (Doutorado em Arqueologia), Bangor: Bangor University, 2011.

BEALL, A.; JOSEPH, A. Buried Iron Age fighter “speared like a hedgehog” found in newly-unearthed 2,500-year-old “migrant camp” in east Yorkshire. *Daily Mail Online*, 17 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3495506/Iron-Age-settlement-2-500-year-old-migrant-camp-Discovery-site-Yorkshire-international-significance.html>>. Acesso em: 21/01/2018.

BEVAN, B. Bounding the Landscape: Place and Identity during the Yorkshire Wolds Iron Age. In: GWILT, A.; HASELGROVE, C. *Reconstructing Iron Age societies: new approaches to the British Iron Age*. Oxford: Oxbow, 1997, p. 181–191.

COLLIS, J. R. Excavations at Owslebury, Hants: An Interim Report. *The Antiquaries Journal*, v. 48, n. 1, p. 18–31, mar. 1968.

_____. Burials with Weapons in Iron Age Britain. *Germania*, v. 51, p. 121–133, 1973.

CUNLIFFE, B. *Iron Age communities in Britain: an account of England, Scotland and Wales from the seventh century BC until the Roman conquest*. London: New York: Routledge, 2005.

DENT, J. S. A summary of the excavations carried out in Garton Slack and Wetwang Slack, 1964–80. *East Riding archaeologist: a journal of the East Riding Archaeological Society*, v. 7, p. 1–14, 1983.

_____. *Wetwang Slack: an Iron Age cemetery on the Yorkshire Wolds*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Sheffield, University of Sheffield, 1984.

_____. Three cart burials from Wetwang, Yorkshire. *Antiquity Antiquity*, v. 59, n. 226, p. 85–92, 1985.

FINNIGAN, L. Iron Age man found buried with spears sticking out of him “like a hedgehog”. *The Telegraph*, 18 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/news/earth/environment/archaeology/12197083/Iron-Age-man-found-buried-with-spears-sticking-out-of-him-like-a-hedgehog.html>>. Acesso em: 21/01/2018.

FITZPATRICK, A. The fire, the feast and the funeral. Late Iron Age burial rites in southern England. In: KRUTA, V.; LEMAN-DELERIVE, G. *Feux des morts, foyers des vivants*. Les rites et symboles du feu dans les tombes de l'Âge du Fer et de l'époque romaine, (actes XXVIIe coll. int. Halma-Ipel). Lille: Nord Hors, 2007, p. 123–42.

FRIEMAN, C. J. et al. Aging Well: Treherne's 'Warrior's Beauty' Two Decades Later. *European Journal of Archaeology*, v. 20, n. 01, p. 36–73, fev. 2017.

GILES, M. *A forged glamour: landscape, identity and material culture in the Iron Age*. Bollington: Windgather, 2012.

_____. Identity, Community and the Person in Later Prehistory. In: POLLARD, J. (org.). *Prehistoric Britain*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 330–50.

_____. Making Metal and Forging Relations: Ironworking in the British Iron Age. *Oxford Journal of Archaeology*, v. 26, n. 4, p. 395–413, 2007a.

_____. Refiguring rights in the early Iron Age landscapes of East Yorkshire. In: HASELGROVE, C.; POPE, R. *The Earlier Iron Age in Britain and the Near Continent*. Oxford: Oxbow Books, 2007b, p. 103–118.

_____; GREEN, V.; PEIXOTO, P. V. S. Wide Connections: Women, Mobility and Power in Iron Age East Yorkshire. In: HALKON, P. (org.). *The Arras Culture of Eastern Yorkshire: Celebrating the Iron Age*. Proceedings of “Arras 200 - Celebrating the Iron Age”. Oxford: Oxbow, 2020 (No prelo).

GREEN, M. J. *Dying for the gods: human sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Stroud: Tempus, 2001.

HALKON, P. *Archaeology and environment in a changing East Yorkshire landscape: the Foulness Valley c. 800 BC to c. AD 400*. Oxford: Archaeopress, 2008.

_____. Bones of Iron Age warriors may reveal link between Yorkshire's “spear-people” and the ancient Gauls. *The Conversation*. Disponível em: <<http://theconversation.com/bones-of-iron-age-warriors-may-reveal-link-between-york>>

shires-spear-people-and-the-ancient-gauls-56458>. Acesso em: 21/01/2018.

_____. Fieldwork on early iron working sites in East Yorkshire. *Historical metallurgy*, v. 31, n. 1, p. 12–16, 1997.

_____; STARLEY, D. Iron, Landscape and Power in Iron Age East Yorkshire. *Archaeological Journal*, v. 168, n. 1, p. 133–165, 2011.

HARDING, D. W. *Death and burial in Iron Age Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

_____. *The Iron Age in Northern Britain: Britons and Romans, Natives and Settlers*. London;New York: Taylor & Francis, 2017.

HARRISON, S. *John Robert Mortimer: the life of a nineteenth century East Yorkshire archaeologist*. Pickering, England: Blackthorn Press, 2011.

HARVEY, I. “Speared like a hedgehog”: 75 Iron Age graves found in East Yorkshire. *The Vinatge News*. Disponível em: <<http://www.thevintagenews.com/2016/04/08/speared-like-a-hedgehog-75-iron-age-graves-found-in-east-yorkshire/>>. Acesso em: 21/01/2018.

INALL, Y. L. Burials of martial character in the British Iron Age. In: ERSKINE, G. J. R. et al. (orgs.). *Proceedings of the 17th Iron Age research student symposium, Edinburgh*. Edinburgh: Archaeopress, 2016. p. 45–61.

JAMES, S. Arms, the armed, and armed violence. In: HASELGROVE, C.; WELLS, P. S.; REBAY-SALISBURY, K. (orgs.). *Oxford Handbook of the European Iron Age*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

JOHNSON, C. Two Late Iron Age warrior burials discovered in Kent. *Archaeology International*, v. 6, p. 14, 2002.

KING, S. S. *What makes war?* Assessing Iron Age warfare through mortuary behaviour and osteological patterns of violence. Tese (Doutorado em Arqueologia). Bradford: University of Bradford, 2010.

KRISTOFFERSEN, S.; OESTIGAARD, T. “Death Myths”: Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment during the Migration Period in Norway. In: FAHLANDER, F.; OESTIGAARD, T. (orgs.). *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. Oxford: Archaeopress, 2008. p. 127–139.

MORTIMER, J. R. *Forty years’ researches in British and Saxon burial mounds of East Yorkshire, including Romano-British discoveries, and a description of the ancient entrenchments of a section of the Yorkshire wolds*. London: A. Brown and Sons, 1905.

NIELSEN, Poul Otto. *Danish Prehistory*: National Museum of Denmark. Copenhagen: The National Museum, 2016.

PARKER PEARSON, M. Food, Sex and Death: Cosmologies in the British Iron Age with Particular Reference to East Yorkshire. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 9, n. 1, p. 43, 1999.

PARVEEN, N. Warrior king uncovered at east Yorkshire iron age settlement. *The Guardian*, London, 17 mar. 2016. Disponível em: <http://www.theguardian.com/science/2016/mar/17/warrior-king-uncovered-yorkshire-iron-age-settlement>. Acesso em: 21/01/2018.

PEIXOTO, P. V. S. *As várias faces da morte: uma análise das diferenças sociais construídas em cemitérios do norte bretão (séc. V-I a.C.)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018a.

_____. Quando a morte vem cedo: espaço, mobiliário e performance fúnebre em enterramentos infantis da Idade do Ferro nas Ilhas Britânicas. *Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, v. 31, n. 2, p. 210–238, 2018b.

SKOGSTRAND, L. The role of violence in the construction of prehistoric masculinities. In: MATIĆ, U.; JENSEN, B. (orgs.). *Archaeologies of gender and violence*. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books, 2017, p. 77–102.

STEAD, I. M.; JARMAN, M.; FAGG, A.; HIGGS, E. An Iron Age Hill-Fort at Grimthorpe, Yorkshire, England. *Proceedings of the Prehistoric Society*, v. 34, p. 148–190, fev. 1969.

_____. *The La Tène cultures of eastern Yorkshire*. York: Yorkshire Philosophical Society, 1965.

_____. *The Arras culture*. York: Yorkshire Philosophical Society, 1979.

_____. *Iron Age cemeteries in East Yorkshire: excavations at Burton Fleming, Rudston, Garton-on-the-Wolds, and Kirkburn*. London: British Museum Press, 1991.

STOERTZ, C. *Ancient landscapes of the the Yorkshire Wolds: aerial photographic transcription and analysis*. Swindon: Royal Commission on the Historical Monuments of England, 1997.

THEUWS, F. Grave goods, ethnicity, and the rhetoric of burial rites in late antique northern Gaul. In: DERKS, T.; ROYMANS, N. *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: AUP, 2009, p. 283–319.

THEW, N.; WAGNER, P. The Environmental Evidence: The molluscan Evidence from Garton Station and Kirkburn. In: STEAD, I. M. *Iron Age cemeteries in East Yorkshire: excavations at Burton Fleming, Rudston, Garton-on-the-Wolds, and Kirkburn*. London: British Museum Press, 1991, p. 148–151.

TREHERNE, P. The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze-Age Europe. *Journal of European Archaeology*, v. 3, n. 1, p. 105–144, 1995.

WHIMSTER, Rowan. *Burial practices in Iron Age Britain*. Oxford: British Archaeological Reports, 1981. 2 v.

WILLIAMS, Mike. Growing Metaphors: The Agricultural Cycle as Metaphor in the Later Prehistoric Period of Britain and North-Western Europe. *Journal of Social Archaeology*, v. 3, n. 2, p. 223–255, jun. 2003.

Notas

¹ Todas as informações compartilhadas se deram através de comunicados pessoais em 2017, na ocasião da conferência *Arras 200 – celebrating the Iron Age* e de fotos e dados técnicos divulgados sobre o cemitério de Pocklington, que, na ocasião, continuava ainda a ser escavado.

² Este é, particularmente, o caso de dois enterramentos: um encontrado pelos Granthams em 1965 em Garton Slack, onde um indivíduo do sexo masculino de 25-35 anos foi encontrado em uma tumba de 0,55m de profundidade com uma ponta de lança de ferro enfiada na altura de seu peito (DENT, 1983, p. 11) e outro descoberto em 1865, durante a construção da malha ferroviária próxima a Garton Station, onde um esqueleto foi encontrado com sete pontas de lanças enfiadas em sua cova desde a altura do seu crânio até os quadris, interpretado na época como um enterramento anglo-saxão (MORTIMER, 1905, p. 237). Para ser o mais seguro possível, foram excluídos todos os casos como os mencionados anteriormente, em que (1) não se pôde precisar se, de fato, as pontas de lanças presentes eram apenas deposições comuns ou ainda o fruto de mortes traumáticas causadas por golpes com lança e (2) em que não foi preciso confirmar uma cronologia (ainda que estimada) para os enterramentos.

³ Em Hjortspring, foram encontradas uma embarcação que data de c. 350 a.C., 169 pontas de lanças, 11 espadas, resquícios de 80 escudos, e pedaços altamente corroídos de 10-12 cotas de malhas (NIELSEN, 2016, p. 140).

⁴ Associações possíveis de indivíduos do sexo feminino com armas são identificadas em alguns cemitérios. Um caso encontrado no cemitério de Rudston, por exemplo, cujos reminiscentes humanos foram examinados como pertencentes possivelmente a uma mulher de 25-35 anos, revelou uma inumação provida com escudo e espada (STEAD, 1991). Não obstante, algumas mulheres, como as de R3, apresentaram também sinais de traumas violentos causados por objetos cortantes. Essa parece ser a realidade de uma inumação encontrada em WS211: uma pessoa morta por um golpe de lança na altura da barriga – segundo a avaliação de Dent (1984, p.88, 176), uma mulher de 25-35, embora King (2010, p. 181, 300) tenha recentemente

reavaliado os remanescentes e optado por uma classificação mais neutra, na qual, para a autora, o sexo não pode ser determinado. Associações e manifestações materiais incomuns são registradas em tumbas de indivíduos tanto do sexo feminino quanto do masculino. Um balanço de tais casos divergentes pode ser encontrado em Peixoto (2018, p. 336-361).

⁵ Para as tipologias de enterramentos na região, em grande parte, baseadas nas propostas de Dent (1984) e Stead (1979, 1991), conferir as sistematizações recentes disponíveis em Anthoons (2011), Giles (2012) e Peixoto (2018).

⁶ O enterramento de Wetwang em questão foi ainda encontrado em uma direta proximidade com dois outros, formando um agrupamento de tumbas destacadas. A escavação das subseqüentes sepulturas acabou revelando duas outras inumações acompanhadas por carros – uma delas, de uma mulher enterrada junto a um espelho de ferro, e a outra de um esqueleto cujo sexo não pôde ser identificado, sepultado novamente com uma espada. Para o relatório da descoberta dos enterramentos com carros em Wetwang Slack, ver Dent (1985); para demais discussões sobre tal modalidade de enterramento na Idade do Ferro nas Ilhas Britânicas, ver Giles (2012) e Peixoto (2018); para comparações com os casos encontrados em solo bretão e no continente, ver Anthoons (2011); e para uma visão sobre as tumbas femininas com carros e questões associadas à mobilidade feminina na Idade do Ferro, ver Giles, Green e Peixoto (2020 - no prelo).

⁷ Para a prática metalúrgica na região durante o recorte cronológico discutido, ver os trabalhos de Giles (2007a); Halkon (1997, 2008); Halkon, Starley (2011).

**“FELIZ AQUEL A QUIEN AMAN LAS MUSAS. DULCE
FLUYE DE SU BOCA LA PALABRA.”¹ LA INVOCACIÓN
COMO TRAZO DEL POEMA***

María Cecilia Colombani^{**}

Resumen: *El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la dimensión de la invocación, habitualmente asociada a un proemio como trazo preliminar del poema. Tomaremos proemios diferentes, de distintos poemas e, incluso, de distinto corte histórico; optaremos por el de Teogonía, el de Trabajos y Días y por algunos de los que pertenecen a los Himnos Homéricos, así como la invocación homérica a la Musa en el catálogo de las naves, a fin de analizarlos y detectar ciertas líneas de continuidad entre ellos. Nos acercaremos al texto priorizando una perspectiva antropológica tendiente a rastrear la dualidad de planos que se juegan entre los hombres y los mortales y las características que se pueden inferir de ambostópoi. Más allá de tomar la invocación como un modo de acercamiento a la divinidad, ha aparecido siempre como la condición de posibilidad del canto mismo, reservándose así el peculiar registro de saber-poder que hemos transitado en todos los casos elegidos.*

Palabras clave: *poema; invocación; divinidad; aproximación; asimilación.*

**“HE IS HAPPY WHOMEVER THE MUSES LOVE AND BEFRIEND;
FROM HIS LIPS, IN A STREAM, ISSUES SPEECH, OF A
SWEETNESS.” THE INVOCATION AS A TRAIL OF THE POEM**

Abstract: *The project of this work consists of thinking the dimension of the invocation, usually associated with a proem as a preliminary stroke of the poem. We will take different proemies, from different poems and, even, from a different historical cut; we will choose the Theogony, the Works and Days and some proemies belonging to the Homeric Hymns, as well as the Homeric*

* Recibido em: 05/08/2018 e aceito em: 26/11/2018.

** Profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Investigadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires.

invocation to the Muse in the catalog of the ships, in order to analyze them and detect certain lines of continuity between them. We will approach the text since an anthropological perspective tending to track the duality of planes that are played between men and mortals, and the characteristics that can be inferred from bothtópoi. Beyond taking the invocation as a way of approaching the divine, it has always appeared as the condition of possibility of the song itself, reserving the peculiar record of knowledge-power that we have traveled in all the chosen cases.

Keywords: *poem; invocation; divinity; approximation; assimilation.*

“Moûsa es una de esas potencias religiosas que sobrepasan al hombre ‘en el mismo momento en que éste siente interiormente su presencia.’”)

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la dimensión de la invocación, habitualmente asociada a un proemio como trazo preliminar del poema. Tomaremos proemios diferentes, de distintos poemas e, incluso, de distinto corte histórico; optaremos por el de *Teogonía*, el de *Trabajos y Días* y por algunos de los que pertenecen a los *Himnos Homéricos*, así como la invocación homérica a la Musa en el catálogo de las naves, a fin de analizarlos y detectar ciertas líneas de continuidad entre ellos. Nos acercaremos al texto priorizando una perspectiva antropológica tendiente a rastrear la dualidad de planos que se juegan entre los hombres y los mortales y las características que se pueden inferir de ambos *tópoi*.

Teogonía.² La huella hesiódica

Iniciaremos nuestro análisis por el Proemio de *Teogonía*.

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconiadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y al altar del muy poderoso Cronión. Después de lavar su piel suave en las aguas del Permeso, en la fuente del Caballo o en el divino Olmeo, forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies. Partiendo de allí, envueltas

en densa niebla marchan al abrigo de la noche, lanzando al viento su maravillosa voz, con himnos a Zeus portador de la égida, a la augusta Hera argiva calzada con doradas sandalias, a la hija de Zeus portador de la égida, Atenea de ojos glaucos, a Febo Apolo y a la asaeteadora Ártemis, a Posidón que abarca y sacude la tierra, a la venerable Temis, a Afrodita de ojos vivos, [a Hebe de áurea corona, a la bella Dione, a Eos, al alto Helios y a la brillante Selene] a Leto, a Jápeto, a Cronos de retorcida mente, a Gea, al espacioso Océano, a la negra Noche y a la estirpe sagrada de sempiternos Inmortales. (HESÍODO. Theog., vv. 1-21)

El canto comienza con una aparente evocación temporal; la idea de comenzar invocando a las Musas no significa, a nuestro criterio, una secuencia exclusivamente de orden temporal, sino una exigencia ontológica del canto como acontecimiento. Si bien el proemio se inicia con esta invocación, ella pone en juego otro registro de realidad: la condición de posibilidad del canto mismo, su posibilidad de ser.

Desde esta lógica, las Musas son los verdaderos artífices del poema, y, más allá de su presencia explícita en el proemio, o de su invisibilidad posterior a lo largo del canto, siempre son ellas las que están presente sosteniendo la factibilidad del mismo. La acción se inscribe en el campo lexical del verbo *kraino* y son las hijas bienhabladas del Padre las que “realizan” el canto poético. Quizás el comienzo del *Himno Homérico*, dedicado a ellas, dé cuenta de esta condición, “Debo comenzar por las Musas, por Apolo, por Zeus” (*Him. Hom. XXV, 1*).

En realidad, debemos extender el circuito de la condición de posibilidad del canto y reconocer a la figura de Zeus como el artífice máximo en su calidad de padre de las Musas y garante de la existencia de todo lo que es, inclusive del canto poético. La primera definición está dada por una geografía acorde a la divinidad de las deliciosas jóvenes, que habitan y se mueven por espacios sagrados, así como su particular inscripción al Helicón, elemento que se repite en *Trabajos y Días*, no en el Proemio, sino a propósito de una referencia autobiográfica del poeta, para dar cuenta del trípode que les consagrara luego de vencer en un certamen, “Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trípode de asas; lo dediqué a las musas del Helicón, donde me iniciaron con el melodioso canto” (HESÍODO. *Trabajos y Días*, vv. 656-659).

Su maravillosa voz es precisamente, el don de las Musas y la condición por la cual se establece estatutariamente la disimetría entre un plano y otro. El inicio del Proemio anticipa, de este modo, lo que acontecerá a lo largo del poema en materia de relaciones de fuerza y campos de poder. El poeta es un servidor de las Musas y se genera un marco de dependencia y subordinación a partir de la potencia creadora de las deliciosas hijas de Zeus.

La palabra ὄσσα aparece por primera vez en Hesíodo y se refiere a la voz de las hijas de *Mnemosýne*, su sagrada madre. El verso 43 vuelve a repetir la palabra, ἄμβροτον ὄσσαν, voz inmortal, para referirse a las palabras que las Musas le confieren al poeta inspirado (DETIENNE, 1986). El verso 65 repite el término, στόμα ὄσσαν, amable voz. Los tres adjetivos que acompañan al término dan cuenta de la luminosidad de la palabra divina, acorde con la esencia de las diosas, así como su marca de inmortalidad, modo de reforzar la distancia de planos. Es precisamente la brecha entre la palabra sagrada y la palabra profana, carente de poder realizador.

En la misma línea los tres verbos, expresados en aoristo gnómico, ἐνεποιήσαντο (v. 7), ἐπερρώσαντο (v. 8) στεῖχον (v. 10), refuerzan la idea de la dimensión atemporal en que se mueven las diosas. Ese es el tiempo de los dioses, una eternidad que desconoce la tiranía del tiempo humano en su estatuto efímero.

Un nuevo punto de distancia entre las Musas y su servidor es la capacidad celebratoria. Si el poeta es un poeta celebrante, las deliciosas hijas del Egidífero son las primeras celebrantes. El verso 11 da cuenta de un verbo no homérico, ὑμνεῦσαι, que aparece por vez primera en Hesíodo para reforzar la disimetría de planos que manifiesta lo real en su conjunto a propósito del distinto estatuto de ser entre mortales e Inmortales. Los Inmortales merecen ser celebrados a partir de su condición de *Athánatoi*; en este plano, así como ellas lo hacen con su περικαλλέα ὄσσαν, del mismo modo habrá de hacer un humilde servidor (COLOMBANI, 2005a).

Cuando el poeta indica que las Musas le “ordenaron cantar himnos”, ἐκέλονθ’ ὑμνεῖν ὑμνεῖν (v. 33), da cuenta de su sumisión al mandato divino. Pero vuelven a ser ellas las que “cantando himnos”, ὑμνεῦσαι (v. 37) celebran en primer término al Padre, en una dimensión terapéutica y de cuidado, ya que lo hacen para alegrarle el corazón. Una vez más la figura celebratoria se inscribe en el registro de las Musas cuando hasta la propia tierra grita alrededor de las que “entonaban himnos”, ὑμνεύσας (v. 70) (COLOMBANI, 2016).

En *Trabajos y Días*, la referencia verbal aparece en el comienzo del proemio y son las Musas las que, invocadas por el poeta, deben hablar, “celebrando a vuestro padre”, σφέτερονπατέρ’ ὑμνεῖουσai (v. 2).

Así, son los dioses quienes merecen un himno a partir de su estatuto. Hesíodo da cuenta de ello cuando se refiere a su victoria con un himno, ὕμνῳ (v. 657), en los juegos fúnebres del rey Anfídamante, cuya existencia histórica reconoce Proclo.

En el verso 662, el poeta vidente recuerda que fueron las Musas quienes le enseñaron a cantar un “himno inefable; asistimos a un recuerdo en *Trabajos y Días* de lo que fuera el tema dominante del proemio de *Teogonía*. No debe asombrarnos del retorno; más vale debemos pensar en el marco religioso del *lógos* hesiódico y el énfasis puesto en la figura de Zeus, merecedor máximo de la función celebratoria.

Lo que queremos remarcar son los hitos que transitamos a propósito de la tensión entre ambos *tópoi* a cuenta de la distinta calidad de ser. El proemio resulta el *lógos* emblemático de esa distancia y una serie de tópicos, verbos, sustantivos, expresiones que dan cuenta de una función celebratoria que es la clave de tal distinción de ámbitos.

Del recorte del proemio que hemos seleccionado, solo nos resta indicar que las Musas alaban por igual a toda la serie de dioses. El relato es heterogéneo en relación al tipo de seres divinos evocados por las Musas, dioses olímpicos y principios cósmicos aparecen nombrados en el marco de una palabra de alabanza, eficaz y realizadora (DETIENNE, 1986, p. 59-86), que respeta los epítetos, ya presentes en Homero.

Trabajos y Días

A continuación transitaremos el proemio de *Trabajos y Días* para acercarnos a nuestro tema de interés.

Musas de la Pieria que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean o scuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos. Pues Zeus altisonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al

ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso; Préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia, que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad. (HESÍODO. *Trabajos y días*, vv. 1-8)

Si bien hemos visto como las Musas del Helicón aparecen en *Trabajos y Días*, el proemio nos remite a las Musas de la Pieria, región de Macedonia, respetada por la tradición como cuna de las hijas de Zeus. En efecto, cuando el poeta alude al nacimiento de las nueve Musas en *Teogonía*, refiriéndose al contacto amoroso entre Zeus y la Virgen Memoria, sostiene que *Mnemosyne* las dio a luz en Pieria, al norte del Olimpo.

Una vez más, el poeta invoca a las Musas como artífices del canto poético y lo hace para cantar la gloria del Padre. Este rasgo vuelve a reforzar nuestra hipótesis de lectura porque el canto de alabanza fortalece, a su vez, la dualidad de planos; en este caso, la brecha se tensiona al máximo porque Zeus es quien debe ser alabado, eternamente celebrado. Representa la figura emblemática de la superioridad ontológica que caracteriza a los Inmortales. Garante de todo lo que es, y merced a su gloriosísima justicia, el *kósmos* descansa ordenado en el marco del dispositivo agonístico que *Teogonía* ha trazado.

Entre las atribuciones de una figura rectora como la de Zeus dentro de economía general del poema, se encuentra la de definir el *tópos* de los mortales, en una especie de designio divino del cual es difícil sustraerse. Así, este Zeus arquitecto diagrama un esquema de fuerzas que se tiñe, a su vez, de una metáfora lumínica, ya que hay hombres oscuros y otros luminosos, célebres y desconocidos, poderosos e ignorados, en un juego de oposiciones donde el nombre y la memoria juegan a favor del reconocimiento o el olvido. Zeus es el gran artesano de este diagrama y es quien merece la palabra de alabanza y celebración que sus dulces hijas entonan.

En un punto, el propio autor se dirige a Zeus, quien todo lo ve y escucha, a partir de su poder omnisciente, y quien puede, desde su saber, restablecer las leyes divinas. Este es un nuevo punto de contacto con el tópico que venimos relevando. Hay un doble límite que marca la esfera humana y es precisamente lo que determina la dualidad de planos. Podemos captar dicha brecha a partir de la noción de término como marca antropológica. Sabemos que, en primer lugar, el final por excelencia es la muerte, siendo el segundo, los propios dioses. ¿Dónde radica que sean los Inmortales el se-

gundo límite? Hay una doble capacidad de los dioses que pone en evidencia la precariedad humana. La idea de *Kósmos* y la noción de Justicia. Los hombres reciben un universo ordenado merced a la acción de los dioses, en particular de Zeus, y una justicia divina que viene del más allá.

Dos elementos, pues, que refuerzan la línea de cesura entre unos y otros. El proemio expresa ese pedido del poeta para reforzar su condición de sirviente de las Musas. Finalmente, podemos incluir un último tópico en relación al proemio y es el tema de la verdad. Ya nos hemos explayado al respecto, a partir de la capacidad de las Musas para decir la verdad y ahora es Hesíodo quien pretende poner a Perses en aviso de ella. Esto plantea una nueva brecha, expresada en términos humanos, ya que a Hesíodo lo ampara la verdad, puede expresarla y a Perses le corresponde oírla.

A modo de síntesis, podemos anticipar que, a nivel de *Trabajos y Días*, la distancia gira en torno a la excelencia de Zeus. Ese dios que es “el principal y el más grande de los dioses, el soberano cuya voz se oye de lejos, el que a todo da cumplimiento”, según canta el poeta en el *Himno Homérico* a él dedicado (XXIII - 1-3).

En segundo lugar, se distingue cierta ausencia del papel protagónico que las Musas tuvieron en el proemio de *Teogonía* a favor de una reivindicación explícita de la figura del Padre. De este modo, la distancia entre los planos se tensa al máximo porque la medida de comparación es la máxima figura que se puede captar desde el plano humano, esto es, la figura de Zeus.

***Ilíada*. El trazo homérico³**

*Decidme ahora, Musas, dueñas de Olímpicas moradas pues vosotras
sois diosas, estáis presentes y sabéis todo,
Mientras que nosotros sólo oímos la fama y no sabemos nada,
Quiénes eran los príncipes y los caudillos de los dánaos.
El grueso de las tropas yo no podría enumerarlo ni nombrarlo, ni
aunque tuviera diez lenguas y diez bocas,
voz inquebrantable y un bronceo corazón en mi interior,
si las Olímpicas Musas, de Zeus, portador de la égida,
hijas, no recordaran a cuántos llegaron al pie de Ilio.
Pero sí nombraré a los jefes y la totalidad de las naves.*
(HOMERO. *Il.* 2, vv. 484-493)

Estamos en presencia del trazo homérico.⁴ Los versos corresponden al comienzo del catálogo de las naves y el verso inaugural se repite en otros cantos del poema, como en el XI, en relación a “quién fue el primero que se enfrentó a Agamenón de los propios troyanos o de sus ilustres aliados” (HOMERO. *Il.* IX, vv. 218-20), en el canto XIV, a propósito de querer conocer “quién fue el primero de los aqueos que ganó cruentos despojos cuando el ilustre agitador del suelo desequilibró la lucha” (HOMERO. *Il.* XIV, vv. 508-10) y en el canto XVI, a los efectos de conocer “cómo el fuego empezó a abatirse sobre las naves de los aqueos” (HOMERO. *Il.* XVI, v. 113). Como podemos ver, si vinculamos el verso inaugural con el resto de los versos, la distancia entre las Musas y su servidor vuelve a cobrar protagonismo y a quedar expuesta de forma elocuente. Semejante a la condición de los pastores del campo que pinta Hesíodo, el poeta debe invocar a las Musas, dueñas de moradas olímpicas, para “recordar” lo que será el famoso catálogo de las naves, esto es la enumeración de

los veintinueve contingentes de tropas griegas cuyos pueblos, territorios y jefes coinciden con los que luego intervienen en la Iliada. Con pocas diferencias los territorios son los que ocupaban los estados griegos en época clásica; las únicas excepciones son las islas del mar Egeo y las costas de Tracia y de Anatolia, que no aparecen en el catálogo. (CRESPO GÜEMES, 2000, n. 26)

El poeta necesita invocar a las hijas de Zeus porque no es de hecho agente del canto. Expresamente reconoce que no se trata de algo físico o material, como tener diez lenguas o diez bocas. No se trata de algo cuantitativo, sino más bien de un registro cualitativo que ubica al poeta en el lugar extraordinario de un sujeto excepcional, tocado por la divinidad. Ni siquiera una voz inquebrantable o un corazón de bronce serían capaces de recordar el extenso catálogo. Solo el auxilio de las Musas “genera”, “realiza” el acontecimiento del canto, al tiempo que diagrama el estatuto ontológico de los Inmortales frente al *tópos* de los mortales, ratificando la brecha que los distancia.

Son ahora las Musas las que todo lo saben y que en todas partes están presentes, marcas identitarias que, Hesíodo le atribuye a Zeus en el proemio de *Trabajos y Días*.

“Vosotras sois diosas” es la palabra de alabanza que un humilde ser-

vidor tienen para las hijas del Padre mientras los mortales “no sabemos nada”, asumiendo la marca antropológica por excelencia. Quizás por esa condición excepcional, el final del *Himno* obliga al poeta a agradecer su auxilio, “¡Salve, hijas de Zeus, y honrad mi canto, que yo me acodaré de otro canto y de vosotras!” (*Him. Hom. XXV, 7-8*).

Himnos Homéricos

Los *Himnos Homéricos* representan una colección de treinta y cuatro poemas, de variada extensión y diferentes épocas de composición entre los siglos VII a. C y V d. C. Su transmisión es tardía y todo parece indicar que se producen para ser cantados o recitados en certámenes literarios. Tal como sostiene J. García López

el nombre de Himnos Homéricos es puramente convencional y viene sólo de aceptar que con ‘himnos’, en este caso, nos referimos principalmente a “cantos en honor de dioses o héroes”, al que se une “homéricos” para resaltar su lengua, metro y estilo, en ocasiones muy parecidos, como señalamos más adelante, a los que encontramos en los dos grandes poemas atribuidos a Homero, Iliada y Odisea. (GARCÍA LÓPEZ, 2001, p. IX)

Si bien la colección de treinta y cuatro poemas devuelve extensiones diferentes, hay ciertos rasgos comunes que los emparentan entre sí. La gran mayoría parece tener un proemio, elemento que también aparecerá en la estructura hesiódica, y que da cuenta de la intención del autor de comenzar por un saludo inaugural que inicia el canto a una determinada divinidad. A continuación se da la parte central de la composición, presente habitualmente en los himnos de mayor extensión que permiten tal desarrollo, donde se narra el tema central del himno para culminar con un epílogo que representa un nuevo saludo a la divinidad.

Todos los himnos, excepto el dedicado a los huéspedes denominado precisamente *Himno a los Huéspedes*, tienen como objeto de alabanza a los dioses griegos, fundamentalmente a los Olímpicos, con excepción de Hades, no muy bien considerado por sus rasgos identitarios. Se unen a estos dioses principales otros dioses o héroes, y otros muy familiares al culto.

Nuestra intención es rastrear de los treinta y cuatro himnos aquellos que en su proemio nombran a la Musa para volver a ratificar su presencia

como condición de posibilidad del canto poético, al tiempo que también corroboramos la distancia que traza el pensamiento mítico entre los planos como comprensión de lo real.

Son diez los himnos que rescatan expresamente la presencia de la Musa.⁵

El *Himno Homérico* a Hermes, comienza con una invocación, “Canta, Musa, a Hermes, hijo de Zeus y Maya, que tutela Cilene y Arcadia, pródiga en rebaños” (*Him. Hom. IV*, vv. 1-2).

El poeta invoca a la Musa para que cantea Hermes (hijo del Egidífero y de una de las Pléyades) como modo de dar a conocer a los mortales las marcas identitarias de quien, como dios pastoril tutela Arcadia, región emblemática de la actividad.

El *Himno Homérico* a Afrodita, también comienza con una invocación, “Cuéntame, Musa, las acciones de la muy áurea Afrodita, de Cipris, que despierta en los dioses el dulce deseo y domeña las estirpes de las gentes mortales” (*Him. Hom. IV*, vv. 1-3).

El pedido es expreso y ubica al poeta en el lugar de quien habrá de escuchar la sabia voz de la diosa. “Cuéntame” es el ruego de un humilde servidor que solicita un sagrado relato para que los mortales accedan a la gloria de los dioses, en este caso, las obras de la muy áurea Afrodita. Relato excepcional cuyas características conocemos como canto de alabanza, procedente de un más allá, que elige al poeta para ser su intérprete.

El *Himno Homérico* a Ártemis, repite la invocación inicial, “Canta, Musa, a Ártemis, la hermana del Certero, la virgen diseminadora de dardos, criada a la vez que Apolo” (*Him. Hom. IX*, vv. 1-3).

Con la misma fórmula que el *Himno* dedicado a Hermes, el poeta, reafirmando su condición de humilde oyente, habilita con su pedido a la diosa para que dé a conocer la alabanza de la hija de Leto. En realidad, no solo está dando cuenta de su propia condición, sino que está marcando el registro de saber-poder que la Musa ostenta desde el *tópos* que la habilita a iniciar el canto.

El *Himno Homérico* a La Madre de los Dioses no sólo repite sino que aparece la primera alusión a la voz de la Musa, “Cántame, Musa de voz clara, hija del gran Zeus, a la Madre de todos los dioses y de todos los hombres” (*Him. Hom. XIV*, vv. 1-2).

Por primera vez, dos marcas significativas aportan este *Himno*; en primer lugar, la referencia genealógica a la filiación de la Musa como hija de

gloriosísimo padre; en segundo lugar, la marca de su voz que abre el campo del adjetivo, clara, sonora, melodiosa, armoniosa, reforzando con ello las marcas luminosas de las bien habladas hijas del Padre.

La misma invocación aparece en el *Himno Homérico* a Los Dióscuros, pareja celeste de difícil elucidación; se observa la presencia del verbo αείδω, “cantar”, “celebrar”, “alabar”, “conmemorar”, acepciones todas que impactan en la función de la Musa como maestra de alabanza, la repetición del adjetivo completa el cuadro de conjunto,

*Κάστορα καὶ Πολυδεύκῃ ἀείσειο, Μοῦσα λίγεια,
Τυνδαρίδας, οἱ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἐξεγένοντο:*

Canta, Musa de voz clara, a Cástor y Pólux, los Tindáridas, que nacieron de Zeus Olímpico. (*Him. Hom.* XVII, vv. 1-2)

El *Himno Homérico* a Pan repite la fórmula canónica con breves modificaciones,

*ἀμφὶ μοι Ἑρμείῳ φίλον γόνον ἔννεπε, Μοῦσα,
αἰγυπόδην, δικάρωτα, φιλόκροτον,*

*Háblame, Musa, del amado vástago de Hermes, el caprípedo,
bicornes, amante del ruido.* (*Him. Hom.* XIX, vv. 1-2)

El verbo marca el sentido que buscamos, ἔννεπω, “decir”, “referir”, “anunciar”, “hablar”. La Musa habla porque conoce el contenido de lo que su profeta va a decir. Se trata de lo que Michel Foucault denomina “actos de veridicción” (FOUCAULT, 2004); la Musa dice la verdad en un acto discursivo que, no obstante, exige la presencia del poeta como su humilde intérprete. Es por ello que el poeta no es el verdadero agente de su canto; un poeta inspirado es siempre un mensajero de una palabra heterónoma, de un *lógos* que viene del más allá.

El *Himno* XX dedicado a Hefesto repite la fórmula del *Himno* XVII, aludiendo a la voz clara de la Musa, “Canta, Musa, de voz clara, a Hefesto célebre por su talento” (*Him. Hom.* XIX, 1).

El *Himno* XXXI dedicado al Sol, al dios Helios que “no es otra cosa en la religión griega sino la personificación de la palabra indoeuropea para el Sol. Se le representa habitualmente como el auriga de un carro luminoso que recorre diariamente los caminos del cielo” (BERNABÉ PAJARES, 2001, p. 270).

Comienza a cantar ahora, hija de Zeus, Musa Calíope, al sol resplandeciente, al que engendró Eurífaesa, la de ojos de novilla, al hijo de Tierra y del Cielo estrellado. (Him. Hom. XXXI, vv. 1-3)

Por primera vez es nombrada Calíope, la Musa emblemática asociada al canto. Tal como sostiene M. Detienne, “Otras, así Polimnia y Calíope, expresan la rica diversidad de la palabra cantada y la voz potente que da vida a los poemas” (DETIENNE, 1986, p. 23). Es la potencia de su voz la que da inicio al canto pero recordemos que esa potencia es de carácter ontológico, no meramente fónico, porque determina el Ser mismo del relato.

Nunca olvidemos que solo la divinidad es capaz de poner en marcha el acto mismo del canto. Hay una potencia activa que despliega su fuerza performativa y un agente inspirado que presta su canto para deleite y conocimiento de los mortales.

El *Himno XXXII* dedicado a la Luna es generoso en las marcas de la Musa. Alaba a Selene que “es, entre las divinidades griegas, tan sólo una personificación de la Luna, a la que se representa como auriga, como el Sol, de un carro, y que no recibe el menor culto en Grecia” (BERNABÉ PAJARES, 2001, p. 273),

*Μήνην ἀείδειν τανυσίπτερον ἔσπετε, Μοῦσαι,
ἡδυεπεῖς κούραι Κρονίδεω Διός, ἴστορες ᾠδῆς:*

Celebrad a la eterna Luna de extensas alas, Musas de dulce voz, hijas de Zeus Crónida, versadas en el canto. (*Him. Hom. XXXII, vv. 1-2*)

El campo lexical del verbo ἀείδειν, “celebrar”, “alabar”, vuelve a dominar el pedido del cantor, refiriéndose a las Musas en plural, por primera vez en los *Himnos*. Las diosas, hijas de Zeus, portan la dulce voz, ἡδυεπεῖς, y, con su “habla deliciosa”, aparecen como hábiles en el canto, ἴστορες ᾠδῆς, cualidad atribuible a su esencia divina y a su condición de maestras del canto.

El *Himno XXXIII*, dedicado a los Dióscuros, de bellísima y ajustada composición (BERNABÉ PAJARES, 2001, p. 277), nos remite a las Musas en plural, coincidiendo en este punto con el *Himno XXXII*,

*ἄμφι Διὸς κούρους, ἐλικώπιδες ἔσπετε Μοῦσαι,
Τυνδαρίδας, Αἰθῆς καλλισφύρου ἀγλαὰ τέκνα,
;Cantad, Musas de ojos negros, a los hijos de Zeus, a los Tiránidas, espléndidos hijos de Leda la de hermosos tobillos! (Him. Hom. XXXII, vv. 1-2)*

Las Musas cobran una nueva marca, ἑλικόπιδες, apareciendo como las de ojos vivos, marca asociada, seguramente, a la eterna juventud que las caracteriza. Una vez más, el poeta las invoca para celebrar el nacimiento de los dioses.

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo consistió en proponer una lectura antropológica de la invocación, habitualmente asociada al proemio de un poema. Seleccionamos proemios de diferentes poemas, de distintos autores, conocidos o anónimos y de diferentes segmentos histórico y pudimos detectar ciertas líneas de continuidad entre ellos, siendo, sin duda, la más relevante, la existencia de dos planos o dos *tópoi* de distinta espesura ontológica y calidad de ser que la invocación pone de manifiesto con extraordinaria claridad.

Es en ese complejo territorio donde se configura una peculiar construcción antropológica, si seguimos la tesis de Louis Gernet (1981, p. 15). Efectivamente, en la invocación, habitualmente asociada al proemio la esfera humana parece acercar su registro a la divina, aunque, en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarde su territorio inasible. En el *tópos* antropológico, dos fenómenos son capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos humanos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier (GERNET, 1981, p. 15).

Más allá de tomar la invocación como un modo de acercamiento a la divinidad, ha aparecido siempre como la condición de posibilidad del canto mismo, reservándose así el peculiar registro de saber-poder que hemos transitado en todos los casos elegidos.

Documentación escrita

HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y Días*. Traducción, notas y comentarios de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

Himnos Homéricos. La Batricomiomaquia. Traducción, notas e introducción general de Alberto Bernabé Pajares y José García López. Madrid: Gredos, 2001.

HOMERO. *Ilíada*. Traducción, notas y comentarios de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 2000.

Referencias bibliográficas

- BERNABÉ PAJARES, Alberto. Notas. In: *Himnos Homéricos*. La Batracomiomaquia. Madrid: Gredos, 2001, p. 270-277.
- COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo*. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.
- _____. *Hesíodo*. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005a.
- _____. *Homero*. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005b.
- CRESPO GÜEMES, Emilio. Comentarios. In: HOMERO. *Iliada*. Madrid: Gredos, 2000, p. IX-XXXVIII
- DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Grecia Antigua*. Barcelona: Paidós, 2004.
- GARCÍA LÓPEZ, José. Introducción general. In: *Himnos Homéricos*. La Batracomiomaquia. Madrid: Gredos, 2001, p. VII-XIX.
- GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.

Notas

¹ *Him. Hom.* XXV,5. Para el tratamiento de *Himnos Homéricos*, tomaremos la edición de Gredos (2001) con traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares e introducción general de J. García López.

² Para el tratamiento de *Teogonía y Trabajos y Días*, tomaremos la edición de Gredos (2000) con traducción, notas y comentarios de Aurelio Pérez Jiménez.

³ Para el tratamiento de *Iliada*, tomaremos la edición de Gredos (2000) con traducción, notas y comentarios de Emilio Crespo Güemes.

⁴ Para una lectura política de las relaciones de poder que se juegan en *Iliada*, cf. Colombani (2005b).

⁵ En nuestro tratamiento, aludiremos exclusivamente a los primeros versos donde aparece la mención de la Musa, sin ahondar en el análisis del *Himno*.

EPITÁPHIOI LÓGOI: OFRENDAS CÍVICAS Y VOZ DE LA CIUDADANÍA DURANTE LA DEMOCRACIA ATENIENSE**

Juan Pablo Ramis ****

Resumen: *Elaborado desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas, el artículo se detiene en los epitáphioi lógoi, discursos enmarcados en ceremonias donde los atenienses de la etapa clásica evocaban a los combatientes que habían muerto por su polis. Según Nicole Loraux las piezas que conforman el corpus no pueden atribuirse a la reflexión personal de quienes formularon estas alocuciones fúnebres, sino que se insertan en una matriz discursiva atravesada por tópicos que le dan unidad. A partir de la consideración de la prestigiosa investigadora, el estudio analiza si dichos lugares comunes permiten un acercamiento a la representación que los ciudadanos atenienses del período clásico tenían de sí mismos.*

Palabras clave: *Atenas; democracia; ciudadanía; ideas políticas; epitáphioi lógoi.*

EPITÁPHIOI LÓGOI: CIVIC OFFERINGS AND THE CITIZENS' VOICE DURING THE ATHENIAN DEMOCRACY

Abstract: *Elaborated since the perspective of the history of political ideas, the article stops in the epitáphioi lógoi, speeches framed in ceremonies where the Athenians of the classic stage evoked the fighters who had died for their polis. According to Nicole Loraux, the pieces that make up the corpus may not be attributed to the personal reflection of those who expressed these funeral speeches, but are inserted into a discursive matrix crossed by topics that give unity. Based in the prestigious researcher's consideration,*

* Recebido em: 17/12/2018 e aprovado em: 28/03/2019.

** Profesor de Historia de las Ideas Políticas y Sociales de la Antigüedad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo; codirector del Proyecto *Análisis integral del libro sexto de la Antología Palatina. Prácticas culturales: ofrendados, donativos y oferentes*, Programa de Incentivos de la Secretaría de Políticas Universitarias, Ministerio de Educación, Argentina.

the study analyzes whether these common places allow an approach to the representation Athenian citizens of the classical period had about themselves.

Keywords: Athens; democracy; citizenship; political ideas; *epitáphioi lógoi*.

La presente indagación se detiene en los *epitáphioi lógoi*, discursos incluidos en festividades donde los atenienses del período clásico homenajaban a quienes habían ofrendado su vida por la ciudad, conmemoraban el pasado de su polis y exaltaban el estilo de vida y la grandeza de Atenas. Registradas frecuentemente como piezas aisladas, poseemos seis testimonios de estas alocuciones fúnebres: Pericles (TUCÍDIDES. II, 35-46), Gorgias (DK 82), Lisias (II), Platón (*Menéxeno*), Demóstenes (LX) e Hipérides (VI). La presencia de una serie de fórmulas invariables ha llevado a algunos estudiosos a establecer la necesidad de analizar estos documentos como manifestaciones de un mismo género, antes que a considerarlos como parte de la reflexión de quien los emitió. El tema se conecta con otro de mayor alcance: el de la inserción de un texto en su trama discursiva y, a su vez, con un asunto problemático en la historia del pensamiento político, vinculado a la posibilidad de descubrir las ideas que subyacen en una colectividad determinada. En el presente estudio se exhibirán las secciones que se repiten de modo periódico en la oración fúnebre, sin desatender la singularidad de cada una de las prédicas conservadas. Por esta vía, se analizará si los *lógoi epitáphioi* permiten un potencial acercamiento a la representación que los ciudadanos atenienses de los siglos V y IV a. C. tenían de sí mismos.

El *epitáphios lógos* como práctica política y género discursivo

A diferencia del resto de los griegos, que enterraban en el campo de batalla a sus caídos, los atenienses quemaban sus cuerpos y trasladaban los huesos a Atenas, donde los sepultaban en el cementerio del Cerámico. La inhumación estaba enmarcada en una imponente ceremonia que, según Tucídides (II, 34), contenía las siguientes fases: se levantaban tiendas donde se exponían las osamentas y los familiares llevaban ofrendas a sus difuntos, posteriormente se iniciaba el cortejo encabezado por carros que trasladaban féretros de ciprés, uno por tribu, con los restos de los soldados, que luego eran colocados en el sepulcro público. Finalmente, un orador designado por la ciudad, destacado por su reputación, pronunciaba el *epitáphios lógos*. La

referencia de Tucídides precede a la reproducción del célebre discurso de Pericles y describe el entorno en el que habrían sido transmitidas las oraciones fúnebres, pero su descripción difiere de la información provista por otros documentos: tanto en Lisias (II, 80), como en el *Menéxeno* (249 b) se expresa que estos *lógoi* eran expuestos en festividades que incluían certámenes deportivos y musicales. En la segunda fuente, Platón especifica que las celebraciones se realizaban anualmente. Por lo tanto, es muy probable que luego de cada enfrentamiento armado se llevaran a cabo los funerales públicos y que, además, se recordase periódicamente a los atenienses que habían fallecido en combate. En uno y otro caso, los ciudadanos elegían a una personalidad eminente para que honrase con la palabra a los guerreros extintos.

Los *epitáphioi lógoi* corresponden a la época clásica y están intrínsecamente asociados con Atenas. El primer alegato conservado fue pronunciado por Pericles en 430 a.C. y el último en 322 por Hipérides. Sin embargo, el repertorio forma parte de una tradición que, según la información aportada por Diodoro de Sicilia (XI, 33, 3), se habría iniciado al finalizar las guerras médicas.¹

El discurso fúnebre ateniense ha sido explorado a partir de diferentes criterios. De acuerdo con nuestra finalidad, cabe mencionar a Rosalind Thomas (2003), quien examina la influencia de esta práctica discursiva en la tradición oral y la identifica con la ideología oficial ateniense. En consecuencia, la historia conocida por la mayoría del pueblo era aquella que escuchaba en estos *lógoi*.² Sin duda, uno de los análisis más significativos ha sido el realizado por Nicole Loraux en su tesis doctoral, publicada años después de su defensa bajo el título *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*.³ En esta obra se estudian los *epitáphioi lógoi* desde la doble perspectiva de institución cívica y género literario: la investigadora francesa se opone a incluirlos dentro del orden epidíctico –categoría en la que se los suele encuadrar desde la *Retórica* aristotélica hasta el presente–,⁴ ya que esta clasificación omite el contexto político que los enmarca, el cual puede advertirse en el contenido de estas exposiciones y en la elección del orador por parte de los ciudadanos (TUCÍDIDES. II, 34, 6; PLATÓN. *Menéxeno*, 234b; DEMÓSTENES. *Sobre la corona*, 285). En este sentido, un aspecto resaltado por Loraux (2012, p. 32) es el encadenamiento de cada alocución en un conjunto discursivo coherente: “la personalidad del orador se acomoda a la impersonalidad del

género, aparece entonces la unidad de la oración fúnebre, aun dentro de lo fragmentario del corpus de que disponemos”. El indicio que revela la filiación de este estilo se encuentra en la presencia de *tópoi*: lugares comunes, estereotipos o clichés que atravesaban todas las oraciones fúnebres y que constituían reservas de argumentos a disposición de los oradores seleccionados por el pueblo.⁵ La gravitación de los tópicos en la trama de esta expresión retórica determina la ausencia de autonomía de cada texto: “el orador, perdonado de antemano por no ser sino un repetidor, se incorpora al grupo de sus predecesores” (LORAUX, 2012, p. 247). Precisamente, una de las tesis centrales de Loraux sostiene que no era posible decir algo nuevo en este tipo de discurso y que el intento actual de distinguir lo auténtico de lo inauténtico está destinado al fracaso. A partir de esta premisa, nos detendremos en aquellos giros usuales que sostienen la unicidad de la colección aunque, seguidamente, sondearemos la eventual existencia de rasgos inéditos en cada arenga.

Enunciados recurrentes en los *lógoi epitáphioi*

1- Manifestación del inconveniente de expresar con palabras las hazañas por narrar: los oradores inician su argumentación asumiendo las limitaciones del *lógos* con respecto a los *érga*. Así, Pericles (TUCÍDIDES. II, 35, 2) anticipa que el oyente que sabe cómo sucedieron los hechos pensará que la narración es inferior a su conocimiento, en tanto que quien no posee esta experiencia creerá que son exageraciones;⁶ Lisias (II, 1) plantea que no hay tiempo que alcance para preparar un discurso que equipare las acciones de los homenajeados y Demóstenes (LX, 1) declara que es imposible hablar con dignidad de los caídos a quienes se rinde honores. De este modo, todos intentan resaltar los sucesos conmemorados y, simultáneamente, aventajar a los *lógoi* anteriores y posteriores, produciéndose, según la lúcida observación de Loraux (2012), un *agón* entre los oradores de diferentes épocas, explícito en el siguiente pasaje: “mi emulación no es con sus acciones, sino con quienes han hablado antes sobre ellas (...) han sido ya muchos los elogios que han dicho los anteriores, y muchos los que han quedado por decir; suficientes para que, incluso los venideros, puedan hablar” (LISIAS. II, 2).

2- Autoctonía ateniense: enmarcada por lo general en la narración de las proezas de sus antepasados, aparece esta construcción mítica que sos-

tiene la génesis vernácula de la población del Ática. Para Pericles ellos “habitaron siempre esta tierra” (TUCÍDIDES. II, 36) y según Lisias “no se reunieron de muchos lugares, como la mayoría, y expulsaron a otros para habitar su tierra. Al contrario, eran autóctonos y poseían la misma como madre y patria (μητέρα και πατριδα)” (II, 17). En algunos discursos esta alusión a la eugenesia pretende subrayar la ascendencia ilustre de los atenienses: “El noble nacimiento (ἡ γὰρ εὐγένεια), en efecto, de estos varones es reconocido entre todos los hombres desde hace muchísimo tiempo (...) Pues solo ellos (...) habitaron la tierra de la que precisamente nacieron” (DEMÓSTENES. LX, 4). Por su parte, Hipérides describe de esta manera a los ciudadanos atenienses: “autóctonos como son, tienen en su común linaje una nobleza insuperable” (VI, 7). Al hacerse eco de esta fórmula, oída por los asistentes a las ceremonias donde se pronunciaban estos *lógoi*, en el *Menéxeno* (237 b) Platón hace decir a Aspasia: “Primer fundamento de su noble linaje es la procedencia de sus antepasados (...) eran autóctonos y habitaban y vivían realmente en una patria (ἐν πατρίδι), criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en que habitaban”. Este tópico revela otro tipo de diálogo subyacente en estas alocuciones: el de los atenienses y sus adversarios, con quienes se busca establecer una diferenciación.⁷ Esta otredad del rival emerge con una fuerza particular en la oración fúnebre de Pericles, que se vale de artificios como el mito de la autoctonía para resaltar la contraposición de Atenas con Esparta, invadida por los dorios.

3- Relato de las gestas precedentes: este lugar común empleado por los oradores incluía tradiciones míticas y referencias históricas. De tal manera, en estas celebraciones se solía rememorar el enfrentamiento de los atenienses con las amazonas, el auxilio a los argivos en la expedición de los Siete contra Tebas y la protección a los hijos de Heracles frente a la persecución de Euristeo (LISIAS. II, 3-16; PLATÓN. *Menéxeno* 239b; DEMÓSTENES LX, 8) y, asimismo, recordar las guerras médicas, el dominio ateniense durante la pentecontecía y sucintas menciones a la guerra del Peloponeso (LISIAS. II, 20-65; PLATÓN. *Menéxeno* 239d-243b; DEMÓSTENES. LX, 10-11). En las citas tanto legendarias como históricas, Atenas es presentada como adalid y defensora del resto de los griegos. Además, en sintonía con el tema de la autarquía, es clara la intención de proveer a esta polis de un pasado que enriquezca su prestigio, lo que explica la perspectiva atenocéntrica de estas composiciones: se proclama que los persas

estimaban clave la conquista de Atenas y que su proceder en dicho enfrentamiento amparó a toda la Hélade (DEMÓSTENES. LX, 10), se afirma que la hegemonía ateniense fue beneficiosa para los aliados (LISIAS. II, 55-56) y se alega que el desenlace del enfrentamiento contra Esparta se produjo por la envidia del resto de los pueblos (PLATÓN. *Menéxeno*, 243b-c). En la oración fúnebre se evita el reconocimiento de la derrota y de las cualidades del rival, por ejemplo, tanto el discurso de Lisias como el *Menéxeno* exponen que el resultado de la contienda contra Esparta no se debió al valor del enemigo, sino a las disputas internas entre los atenienses. Retomaremos este tema al considerar estos documentos.

4- Elogio de la democracia: encomiar a Atenas implicaba enaltecer su régimen político, concebido en este caso como un estilo de vida más que como una mera forma de gobierno. Hay una serie de principios habituales en la caracterización de la democracia que se hacía en estas festividades: la pobreza no es un factor de exclusión para la participación política (TUCÍDIDES. II, 37; PLATÓN. *Menéxeno*, 238d); existe libertad de palabra (*isegoría*) en los asuntos públicos (DEMÓSTENES. LX, 26) y libertad de comportamiento en la vida privada (TUCÍDIDES. II, 37, 2); se obedece a quienes gobiernan y se respetan las leyes (TUCÍDIDES. II, 37, 3; LISIAS. II, 19); se contraponen a regímenes absolutos, oligárquicos y tiránicos, basados en el temor, la fuerza y la ausencia de igualdad (LISIAS. II, 18; PLATÓN. *Menéxeno*, 238e; DEMÓSTENES. LX, 25). Trazadas en los discursos fúnebres conservados, estas nociones son explicitadas y enriquecidas ampliamente en el más citado de los *epitáphioi lógoi*, el que Tucídides atribuye a Pericles. En este pueden rescatarse las siguientes impresiones referidas a los atenienses: no se irritan contra conciudadanos que actúan según les place (II, 37, 2); disfrutan de juegos y fiestas durante todo el año (II, 38); importan productos elaborados por pueblos de diferentes latitudes (II, 38) y se ganan amigos no recibiendo favores, sino haciéndolos (II, 40, 4); viven en una ciudad abierta a los extranjeros (II, 39); son valientes, pese a no prepararse continuamente para la guerra (II, 39); solo ellos califican como inútil (βλάβην) a quien no participa en los asuntos públicos (II, 40, 2); es la única ciudad que no suscita indignación en sus enemigos ni en sus súbditos (οὔτε τῷ πολεμίῳ ... οὔτε τῷ ὑπηκόῳ) (II, 41, 3); la ciudad es un ejemplo para toda Grecia: admirada por sus contemporáneos, lo será por las futuras generaciones (II, 41, 1 y 4). Por su contenido, este documento ha sido valorado como el manifiesto del régimen ateniense y una apología

atemporal de la democracia. No obstante, una de las proposiciones centrales de Loraux en la publicación citada sostiene que la reflexión sobre la democracia fue realizada con un vocabulario que le era ajena, el de la aristocracia, debido a que, al ser una respuesta a impugnaciones antidemocráticas, los *epitáphioi lógoi* incurren en una tendencia ineludible a integrar los valores del enemigo. El silencio sobre instituciones inherentes al gobierno popular como el sorteo y la *mistoforía*, las someras alusiones a la *Ekklesia* y a la *Helieia*, sumado al énfasis en virtudes como la *areté* son algunos indicios que permiten a la autora francesa negar la existencia de una teoría democrática de la democracia antigua. Conjuntamente, como advierte Rosalind Thomas, los discursos fúnebres ponderan las relaciones externas atenienses y ubican en un rol secundario a la democracia con respecto a la posición hegemónica de esta polis.⁸

5- Exaltación de los muertos en el combate recordado: sobre la base de las convenciones reseñadas, los oradores se dedican al meollo de su discurso, honrando a quienes dieron la vida por Atenas. Sin ocupar un espacio privilegiado en el conjunto del texto, estos pasajes se insertan en una dinámica que conecta diferentes instancias temporales: el elogio del pasado y del presente ha sido un requisito imprescindible para encumbrar a los caídos, quienes forman parte de un continuum de éxitos, iniciado con la supremacía ateniense originaria. En definitiva, la polis está por encima de quienes la constituyen, lo que explica que, integrado a un colectivo anónimo, el ciudadano-soldado haya trascendido su existencia personal y, por medio de una bella muerte, haya quedado inmortalizado en el recuerdo de la comunidad por la que se ha ofrendado (LISIAS. II, 79). Por supuesto, la valentía era la virtud más frecuentemente atribuida a los guerreros difuntos, pero no la única. Específicamente, el *lógos epitáphios* de Gorgias se extiende en la enumeración de sus cualidades: equidad, rectitud de razonamientos, capacidad para deliberar y actuar, templanza, sensatez y moderación, entre otras. Sobre todo, se ponía el acento en la reflexión –atributo reivindicado por los atenienses– y se conjugaba sustancialmente con el coraje adjudicado al hoplita griego.

6- Mensaje a los parientes de los caídos: los últimos tramos de las oraciones fúnebres estaban dedicados a los familiares de los combatientes fenecidos: padres, hermanos, hijos y viudas eran consolados por el dolor de su pérdida. En concordancia con el tópico anterior, era destacada la celebridad alcanzada por estos ciudadanos en la solicitud colectiva (TUCÍDIDES.

II, 44, 4); se hacía extensiva a sus deudos la reputación lograda por los guerreros (HIPÉRIDES. VI, 27) y, en esta línea, se juzgaba que la fama conseguida por los soldados era un legado para sus hijos (DEMÓSTENES. LX, 37). Además, se recordaba el compromiso ciudadano de amparar y tutelar a los descendientes de los caídos: como atestigua Pericles (TUCÍDIDES. II, 46), el estado ateniense solventaba la educación de los hijos de quienes perecían por Atenas.

7. **Epílogo:** los *lógoi epitáphioi* solían finalizar dejando sentado que se había respetado la tradición (TUCÍDIDES. II, 46) y, por último, era frecuente despedirse del auditorio con la palabra ἄπιτε (retiraos) (TUCÍDIDES. II, 46, 2; PLATÓN. *Menéxeno*, 249c; DEMÓSTENES. LX, 37).

Distinción de los discursos conservados

1- **Pericles:** aproximadamente un cuarto de la obra de Tucídides está conformada por la reproducción de discursos pronunciados por protagonistas de la guerra del Peloponeso. El historiador advierte que es difícil recordar la literalidad de sus palabras, pero que ha sido fiel al espíritu de las mismas (I, 22). Con respecto al caso particular del *lógos* declamado por Pericles en 430 a.C., no cabe duda de que su contenido, centrado en una justificación de la democracia, responde a la posición del estratega y no a la del historiador, reacio al gobierno del *dêmos*. No obstante, es posible entrever un mensaje implícito de Tucídides, quien finalizó la redacción de su obra luego del 404 a.C.: a la luz de la calamidad sucedida en tal año, los valores defendidos en esta oración fúnebre podrían ser fácilmente identificados por los lectores con la derrota de la ciudad que los encarnaba. Pericles restringe a su mínima expresión algunos de los *tópoi* arriba aludidos, para abocarse a su intención principal: “pasaré por alto las gestas militares que nos han permitido adquirir cada uno de nuestros dominios (...) Explicaré, en cambio (...) con qué régimen político y gracias a qué modos de comportamiento este poder se ha hecho grande” (II, 36, 4). El tono apologético⁹ marca la alocución desde su comienzo ya que, al defender a la democracia, Pericles discute con los detractores de este gobierno, lo que se evidencia en la continua dicotomía entre Atenas y Esparta que subyace en el texto. Esta directriz explica para Loraux (2012) el silencio de factores esenciales del gobierno popular y la incorporación de los valores del enemigo en el discurso. Sin embargo, es interesante la apreciación de Rodríguez Adrados (1993), quien

descubre en esta arenga la intención de conciliar conceptos tradicionales e ilustrados: prestigio e igualdad, ley y libertad, dedicación pública y trabajo privado, valor personal y comodidad de vida. En esta dirección, Domingo Plácido colige lo siguiente: “El *dêmos* se asimila al héroe y se transforma en individuo, al colectivizarse el héroe individual” (1997, p. 36).

2- **Gorgias**: el texto conservado ha llegado mediado por una referencia de Planudes quien, a su vez, se remite a *Sobre los caracteres* de Dionisio el Viejo, que cita este *lógos epitáphios*. El mismo es un breve fragmento que se detiene en el elogio de las cualidades de quienes entregaron la vida por Atenas, único *tópos* abordado por el sofista de aquellos que constituyen el armazón del discurso fúnebre: “protectores de los injustamente desafortunados y castigadores de los injustamente afortunados, arrogantes ante lo útil, bien templados ante lo conveniente”. El pasaje avala la posición de Loraux (2012, p. 126), quien sostiene que “los atenienses de Gorgias son tan ejemplares por su vida como por su muerte”.

3- **Lisias**: al ser improbable que un extranjero fuese elegido para proferir este tipo de discursos, es factible que sea la plasmación de un ejercicio retórico, aunque no debe descartarse la posibilidad de que Lisias lo haya redactado para un político que lo recitara, ni tampoco que se tratase de una especie de panfleto para ser leído en ciertos círculos políticos.¹⁰ Si bien fue escrito para encomiar a los soldados muertos en la guerra de Corinto (395-386), se concede a estos un espacio limitado con respecto al destinado a enaltecer sucesos y personajes pretéritos que, como vimos, son obviados por Pericles. La causa de este contraste debe buscarse en la magnitud de la guerra que enmarca la alocución del estratega, pero también en la tendencia a mirar el pasado que caracteriza al siglo IV, en particular las guerras médicas, evento al que varios intelectuales de dicha centuria otorgan un rol predominante entre las efemérides helénicas. Por otra parte, aunque expresada brevemente, es interesante la mención de la *stásis* sufrida por los atenienses en el último tramo de la guerra del Peloponeso que, según el orador, determinó la derrota en esta contienda: “nuestro Estado (ἡ πόλις) no fracasó en el pasado por la cobardía propia ni por el valor de los enemigos (...) es evidente que en concordia (ὁμονοοῦντες) habrían podido vencerlos fácilmente” (II, 65). La alusión a la guerra civil se inserta en una inquietud típica de escritores de esta etapa, lo cual se ve reflejado en el siguiente testimonio.

4- **Menéxeno**: indudablemente, este es el texto que presenta mayores dificultades para ser incluido como muestra de *epitáphios lógos* debido a que aparece como una clara burla de esta manifestación.¹¹ El discurso está antecedido por un prólogo donde Sócrates dialoga con el joven Menéxeno, que le informa acerca de la designación del orador para la próxima ceremonia fúnebre. Inmediatamente, por medio de su maestro, Platón comunica su irónica visión sobre estos discursos: “me quedo escuchándolos como encantado, imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello” (235 a-b). Menéxeno desaprueba la intervención socrática –“Tú siempre te estás riendo de los oradores” (235c) –y recalca que, debido al poco tiempo de preparación, el disertante tendrá que improvisar. Sócrates le responde que esto no es difícil y, para demostrarlo, transmite una locución que asegura haber escuchado el día anterior de Aspasia, armada para la ocasión, aunque tomando partes de la exhibida por Pericles. Claramente, este exordio tiene la intención de mostrar a los *lógoi epitáphioi* como prédicas demagógicas y producto de piezas superpuestas, lo que se ajusta a la filosofía platónica, que desdeña la sofística y la retórica. Sin embargo, el discurso en sí no rompe el esquema típico de la oración fúnebre y respeta sus secciones usuales. También aquí puede encontrarse la huella del curso histórico próximo, por ejemplo en un pasaje donde indica la repercusión de la *stásis* ateniense en la guerra del Peloponeso: “hemos sido derrotados por nuestras propias disensiones y no por lo demás. Aún hoy no hemos sido vencidos por aquellos enemigos, sino que nosotros mismos nos hemos vencido y derrotado” (243e). Resulta complejo saber si un tramo como el citado es también una sátira de otros discursos –en el de Lisias figura esta misma idea– o refleja el punto de vista platónico. Lo cierto es que, seguidamente, se reprueba la situación de lucha interna y se elogia la reconciliación ateniense (243e-244a), lo cual armoniza con el pensamiento de Platón, que elogia el fin de la guerra civil llevada a cabo por la democracia restaurada (*Carta VII*, 325 b). La dificultad planteada ya fue sugerida por Plutarco, quien intentó discernir lo sarcástico de lo serio en este texto (*Pericles*, 24, 7) y se ha proyectado en el tiempo (CALONGE RUIZ *et al.*, 1987). Podría decirse que, si bien el opúsculo representa una parodia de las oraciones fúnebres (THOMAS, 2003; SANCHO ROCHER, 2009, p. 136), contiene segmentos que traslucen la mirada del filósofo y, particularmente, posibilita dilucidar trazos distintivos del género detrás de esta caricatura del mismo.¹²

5- **Demóstenes:** con el presente *lógos* nos introducimos en la segunda mitad del siglo IV a.C., período imbuido por la conquista macedónica. De hecho, el orador fue elegido para pronunciarlo luego de Queronea (338 a.C.), choque clave en este proceso y en el cual Demóstenes jugó un papel primordial, debido a su gestión para unir a diferentes *póleis* contra Filipo II. El triunfo de este marcó el futuro de la historia griega pero, de acuerdo con la índole de estos discursos, su autor procura disimular la resolución del enfrentamiento (LX, 19). Innegablemente, esta oración fúnebre se distingue del resto de las que han llegado a nosotros en su atención a la actividad de cada una de las diez tribus atenienses. Con un lenguaje eminentemente mítico, Demóstenes se remite al origen de estas agrupaciones para resaltar sus notas esenciales y el aporte al combate conmemorado. El motivo de este miramiento se debe a que el orador ateniense ofreció el banquete al que acudieron los parientes de los difuntos, distribuidos en las diez tribus organizadas por Clístenes.

6- **Hipérides:** el discurso, pronunciado en 322 a.C., tras la guerra lamíaca, que acabó con la sublevación ateniense iniciada al conocerse la muerte de Alejandro en Babilonia. Pese a no haber sido calificado como apócrifo, este *lógos epitáphios* posee ciertos caracteres que lo apartan de los que definen la colección. La diferencia principal reside en que el homenaje se centra en el estratega Leóstenes, antes que en el pelotón anónimo de ciudadanos muertos y, consiguientemente, quienes habían sido el centro de la ofrenda pasan a secundar a su conductor. Este rasgo se evidencia desde el comienzo y atraviesa todo el texto, al punto que su autor parece sentir la necesidad de aclarar su ruptura con la tradición: “Que nadie crea que no tengo en consideración a ninguno de los demás ciudadanos y que solo encomio a Leóstenes. Pues sucede que el elogio tributado a Leóstenes por aquellas batallas se traduce en encomio de los demás ciudadanos” (VI, 15). Ubicado en la transición entre los períodos clásico y helenístico, el documento enfatiza la imagen de Atenas como polis que ofrece sus cualidades en beneficio de la Hélade para enfrentar a un enemigo externo: “así como el sol recorre toda la tierra habitada (...) la ciudad continúa castigando a los malos, ayudando a los justos, repartiendo la igualdad entre todos, en vez de la injusticia, y disponiendo para los griegos, a costa de sus propios peligros y gastos, general seguridad” (VI, 5). El parangón con la luz solar, sumado a la mención de la divinidad y a la vida después de la muerte con el que finaliza el discurso, ha llevado a proponer la influencia de Platón, de quien probablemente fue discípulo Hipérides (GARCÍA RUIZ, 2000; ARDESI, 2001).

***Epitáphios lógos* e ideología ciudadana**

A partir de las características apuntadas, es posible señalar que los oradores debían atenerse a ciertos patrones que minimizaban su originalidad al declamar un discurso fúnebre. El sello de cada alocución se nota, particularmente, en el énfasis o disminución de ciertos tópicos en relación con el resto, o bien en la omisión de algunos de ellos. Asimismo, puede plantearse que esta licencia era asumida por los oradores de acuerdo con la coyuntura inmediata que enmarcaba su pregón, en función de la cual eran realzados o reducidos ciertos componentes del mismo. Ahora bien, si cada una de las oraciones fúnebres no puede adscribirse a la acción creativa de una figura particular, ¿a la voz de quién o de quiénes podría haber representado? Si tenemos en cuenta que estos discursos son un panegírico de los soldados que dieron su vida por Atenas y que en este momento existía en Grecia una manifiesta simbiosis entre ciudadano y hoplita, es viable concebir que el *epitáphios lógos* permite adentrarse en ciertas posiciones asumidas por este sector social.

Precisamente, uno de los problemas que debe enfrentar la Historia de las ideas políticas está relacionado con la posibilidad de extender su objeto de estudio a figuras y grupos relegados del repertorio de personalidades relevantes al que suele sujetarse esta materia. Según Ellen Meiksins Wood (2008), si bien este canon expresa el pensamiento de las clases dominantes, a menudo constituye una forma de conocer las quejas de la mayoría contra sus explotadores. Aunque verosímil, la propuesta de la autora marxista implica que, a fin de acceder a las voces de las multitudes oprimidas, deba leerse entre líneas a ciudadanos atenienses como Tucídides, Platón, Jenofonte e Isócrates que, por diferentes motivos, no participaron de modo activo en los organismos democráticos.¹³ En sentido inverso, entiendo que la oración fúnebre exhibe elocuentemente varias de las convicciones admitidas, al menos, por una porción significativa de la ciudadanía ateniense. Las reflexiones teóricas de algunos estudiosos contribuirán a ratificar o desestimar esta presunción.

En un esfuerzo por ordenar las diferentes nociones que pueden convertirse en el objeto de análisis de nuestra disciplina, Carlos Egües (1999) distingue cuatro niveles de reflexión política: teorías, doctrinas, ideologías y, finalmente, mitos, símbolos e imágenes. El investigador encuentra una relación inversamente proporcional entre el rango cognoscitivo y el núme-

ro de sujetos involucrados en dichas categorías: la filosofía y la ciencia políticas (contenidas en las teorías) están adscriptas a los reconocidos autores del canon, las doctrinas formulan un proyecto para una comunidad específica, el discurso ideológico se centra en la voluntad de convencer a la población políticamente activa, en tanto que el ámbito simbólico universaliza el mensaje de las doctrinas e ideologías. Aunque la realidad no se deje abarcar de modo esquemático, cabría incluir a los *lógoi epítaphioi* en el tercer y cuarto nivel trazados por Egües. Como hemos visto, en estas alocuciones aparecen usos, figuras retóricas, alegorías y simplificaciones históricas que avalan dicha tipificación. Sin embargo, es necesario recordar que la finalidad del orador no era lograr la adhesión electoral de su audiencia, debido a que su discurso no estaba dirigido a los asistentes de la Asamblea ni de los Tribunales populares, sino a personas congregadas para evocar a quienes habían muerto por su polis. En uno y otro caso, conviene preguntarse si el orador construía de modo autónomo las líneas directrices de su prédica o, más bien, debía ceñirse a pautas establecidas por la misma comunidad.

Justamente, uno de los postulados centrales de la Escuela de Cambridge¹⁴ busca resolver este interrogante: para este enfoque quien habla o escribe está constreñido a utilizar un lenguaje que circunscribe su discurso, en tanto que las convenciones lingüísticas vigentes en un momento y un lugar definidos están insertas en ciertas matrices o idiomas institucionalizados (retórico, jurídico, escolástico, científico, etc.). Al igual que esta corriente, Josiah Ober parte de los principios establecidos por John Austin en *How to Do Things With Words*, aunque el helenista norteamericano adecua dichos fundamentos a la antigua Grecia. Para Austin, aquello que es estimado verdadero por una comunidad depende de actos de habla eficaces, que se insertan en un contexto de convenciones sociales y lingüísticas aceptadas. En esta línea, Ober (2001) entiende que el conocimiento democrático tenía en Atenas un carácter performativo, es decir que las verdades políticas se fundaban en discursos exitosos y no en un orden natural trascendente o en determinada elucubración intelectual. A su vez, en una de sus tesis más destacadas, Ober (1989) advierte que, si bien los oradores eran miembros de la élite, sus discursos fueron pronunciados para convencer a las masas y, por lo tanto, debían ajustarse a la ideología de sus destinatarios, la cual se pone de manifiesto en los *tópoi* o símbolos utilizados por los oradores.

Sobre esta base, es posible comprender el reparo que Ober realiza a Nicole Loraux. Como se ha dicho, para la autora francesa la democracia no

adquirió un lenguaje propio, sino que lo tomó de la aristocracia, pero Ober observa que esta “nacionalización” de conceptos aristocráticos demuestra el poder de la ideología popular para apropiarse y transformar términos que habían implicado la exclusividad de pocos y revela su control simbólico sobre las élites. Más allá de esta divergencia, ambos historiadores coinciden en un punto: Ober (1996) resalta la función de los *tópoi* como expresión de la ideología del *dêmos* ya que representan apelaciones a la audiencia de los discursos públicos, integrada por amateurs entusiastas y no por abogados profesionales; por su parte, Loraux (2012, p. 332), que demuestra el peso de estos tópicos en la oración fúnebre, considera que esta era el “habla cívica de Atenas en los siglos V y IV a. C.” (2012, p. 251) y “el portavoz irremplazable del imaginario ateniense de la ciudad”.

El emisor de un discurso fúnebre no competía con otros líderes políticos por la adhesión inmediata en el ámbito de la Asamblea, pero sí con otros oradores que, en el transcurso de más de un siglo, interactuaron con la comunidad que los elegía y escuchaba sus palabras. Los tópicos registrados a lo largo de los testimonios estudiados certifican el éxito de su contenido. Su utilización recurrente revela el consenso de sus receptores en asentir y sustentar dicho mensaje, el cual formaba parte de la memoria colectiva de los ciudadanos atenienses.

Consideraciones finales

El artículo ha hecho alusión al diálogo entre oradores de diferentes épocas y al de estos con los enemigos de Atenas. Además de estas interlocuciones, es imprescindible registrar, particularmente a los efectos de nuestro estudio, la que se produce entre el autor de la prédica y su audiencia; por ejemplo, Pericles se dirige a la misma del siguiente modo: “es preciso que yo, siguiendo la costumbre, trate de acertar en la medida de lo posible con el deseo y la opinión de cada uno de vosotros” (TUCÍDIDES. II, 35, 3). Casi un siglo después, Demóstenes (LX, 13) expresa: “si no consigo el asentimiento de mi auditorio, me temo que a pesar de mi empeño haga lo contrario de lo que es debido”, mientras que Hipérides (VI, 2) expone: “temo especialmente que me suceda que el discurso se muestre inferior a las acciones realizadas; pero confío en que vosotros, con vuestra escucha, supliréis los puntos omitidos por mí”. Es decir, el emisor da por sentado la presencia de una comunidad activa, versada en los acontecimientos evocados y comprometida con

su rol en los episodios explicados. Aunque, sobre todo, es necesario subrayar que el orador busca adaptarse a la voluntad de sus oyentes.

El corpus conservado permite determinar que la singularidad de cada oración fúnebre quedaba subsumida en un paradigma que establecía las pautas para seguir por los oradores. La condición institucional de las ceremonias que enmarcaban las alocuciones, exteriorizada en una serie de ritos uniformes y periódicos, reforzaba la reproducción de fórmulas lingüísticas renovadas de manera recurrente. Sin duda, dicha estructura discursiva, gestada en la interacción entre la comunidad y el dirigente designado por ella para hablar en su nombre, trasluce la mirada que una parte destacada de la sociedad ateniense tenía de sí misma. Este conjunto relevante estaba formado, precisamente, por los ciudadanos –el *dêmos*– que conducían su polis y, durante el lapso de gestación de los *epitáphioi lógoi*, tuvieron una clara injerencia sobre un gran número de *póleis* griegas.

De este modo, no es casual que el mensaje de estos discursos exhiba el predominio político asumido por la ciudadanía del Ática y esté expuesto en un lenguaje aristocrático. Así, se expresa que las palabras no alcanzan para mostrar las hazañas de los ciudadanos-guerreros, se resaltan las gestas de sus antecesores, la eugenesia de todo el pueblo y se proyecta a las futuras generaciones la *areté* de los atenienses que ofrendaron su vida en las batallas evocadas por cada *epitáphios lógos*.

Documentación escrita

ARISTÓTELES. *El arte de la retórica*. Trad. Ignacio Granero. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

DEMÓSTENES. Discurso fúnebre. In: *Discursos políticos*. Trad. Antonio López Eire. Madrid: Gredos, 1985. v. III.

_____. Sobre la corona. In: *Discursos políticos*. Trad. Antonio López Eire. Madrid: Gredos, 1980. v. I.

DEMOSTHENES. Funeral speech. In: *Demosthenes*. Trad. Norman W. De Witt. Cambridge: Harvard University Press, 1949. v. VII.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*. Trad. Francisco Parreu Alasà. Madrid: Gredos, 2001.

GORGAS. Epitafio. In: *Los sofistas*. Testimonios y fragmentos. Trad. José Solana Dueso. Madrid: Alianza, 2013.

HIPERÍDES. Epitafio. In: *Oradores Menores*. Discursos y fragmentos. Trad. José Miguel García Ruíz. Madrid: Gredos, 2000.

LISIAS. Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios. In: *Discursos*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988. v. I.

LYSIAS. Funeral oration. In: *Lysias*. Trad. W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

PLATO. Menexenus. In: *Plato*. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1961. v. VII.

PLATÓN. Carta VII. In: _____. *Diálogos*. Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Card. Madrid: Gredos, 1992. v. VII.

_____. Menéxeno. In: _____. *Diálogos*. Trad. Julio Calonge Ruiz et al. Madrid: Gredos, 1987. v. II.

PLUTARCO. Pericles. In: _____. *Vidas paralelas*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2008.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Trad. Charles Forster Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

Referencias bibliográficas

ALBALADEJO, T. Retórica política y comunicación digital. La ampliación de la poliacroasis. In: DEL RÍO, E. et al. *Retórica y política: los discursos de la construcción de la sociedad*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 49-66.

ARDESI, B. La oración fúnebre de Hipérides. *Circe*, La Pampa, v. 6, p. 31-45, 2001.

ARDUINI, S. La política entre lugares comunes y *frames*. In: DEL RÍO, E. et al. *Retórica y política: los discursos de la construcción de la sociedad*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 67-68.

CABALLERO LÓPEZ, J. A. Retórica, política e ideología del discurso *epidictico* en la Grecia Antigua. In: DEL RÍO, E. et al. *Retórica y política: los discursos de la construcción de la sociedad*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 371-382.

CLÚA, J. A. El *logos epitaphios* de Pericles (Th. 2. 35-46): rasgos pseudo-apologéticos. *Habis*, Sevilla, v. 23, p. 29-37, 1992.

DE SOUSA, A. Os géneros retóricos e a meditação do discurso político. In: DEL RÍO, E. et al. *Retórica y política: los discursos de la construcción de la sociedad*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 107-124.

DETIENNE, M. *Los griegos y nosotros*. Antropología comparada de la Grecia Antigua. Madrid: Akal, 2007.

EGÜES, C. Objeto y Método en Historia de las Ideas Políticas. *Investigaciones y Ensayos*, Buenos Aires, v. 49, p. 193-224, 1999.

GALLEGO, J. *La democracia en tiempos de tragedia*. Asamblea ateniense y subjetividad política. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003.

LAUSBERG, H. *Manual de retórica literaria*. Fundamentos de una ciencia de la literatura. Madrid: Gredos, 1966.

LORAU, N. *La invención de Atenas*. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”. Madrid: Katz, 2012.

MORENO LEONI, Á. Loraux, Nicole, La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”. *Anuario de la Escuela de Historia virtual*, v. 4, p. 221-225, 2013.

OBBER, J. *Mass and elite in democratic Athens*. Rhetoric, ideology and the power of the people. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

_____. *Political dissent in democratic Athens*. Intellectual critics of popular rule. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

_____. *The Athenian revolution*. Essays on Ancient Greek democracy and political theory. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

PAIARO, D. Discursos y poder (del *dēmos*). Las construcciones discursivas sobre la “liberación” de Atenas y los enfrentamientos políticos durante la democracia. In: MORENO, A.; MORENO LEONI, Á. *Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura*. Córdoba: FFyH, UNC, 2017, p. 9-22.

PLÁCIDO, D. *La sociedad ateniense*. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso. Barcelona: Crítica, 1997.

POCOCK, J. G. A. *Political thought and history: essays on theory and method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza, 1993.

SANCHO ROCHER, L. *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2009.

SKINNER, Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, Wiley, v. 8, n. 1, p. 3-53, 1969.

THOMAS, R. *Oral tradition and written record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOOD, E. M. *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. London: Verso, 2008.

Notas

¹ El tema sobre el comienzo de los discursos fúnebres ha generado posiciones encontradas entre los especialistas. La presencia de una democracia consolidada y, particularmente, la hegemonía ateniense a partir de la liga ático-délica son indicios que han llevado a posponer la fecha propuesta por Dionisio (479 a.C.) hasta la década del 460 (THOMAS, 2003; LORAUX, 2012).

² “(...) for most Athenians Athens’ past history was the past they heard about in the epitaphioi. The epitaphios that showed the ancestral *aretê* of the Athenians did actually form official oral tradition and thus most people’s knowledge of their past” (THOMAS, 2003, p. 213).

³ *L’ invention d’ Athènes. Histoire de l’ oraison funèbre dans la “cité classique”* (1993). Éditions Payot & Rivages. En 2012 fue editado por Katz (traducción de Sara Vassallo). La tesis fue publicada en 1981, pero “(...) la presente edición puesta a nuestra disposición por la editorial Katz se basa (...) en una reedición francesa abreviada que apareció en 1993, provista de un nuevo prólogo y con un recorte significativo de discusiones bibliográficas a nota al pie y citas de textos en griego, lo que ha permitido no sólo reducir significativamente el volumen de una *thèse d’état* francesa que superaba las 600 páginas, sino, fundamentalmente, volver más ágil la lectura y la comprensión de los argumentos” (MORENO LEONI, 2013, p. 221).

⁴ Aristóteles clasifica los géneros retóricos en deliberativo, judicial y demostrativo o epidíctico, según el rol de la audiencia y el fin del discurso. En el primer caso el oyente decide sobre el futuro (por ejemplo en una asamblea), en el segundo juzga sobre el pasado (en los tribunales) y en el tercero asume el rol de espectador. El discurso deliberativo busca exhortar o disuadir; el judicial, acusar o defender y el epidíctico elogiar o criticar (*Retórica* I, 3, 1358 b). Si bien esta categorización ha sido cuestionada desde la antigüedad hasta el presente, sigue constituyendo un marco de referencia ineludible (LAUSBERG, 1966, ALBALADEJO, 2012; DE SOUSA, 2012; CABALLERO LÓPEZ, 2012).

⁵ Para Aristóteles los *tópoi* son lugares en el espacio cognitivo del orador que deben llenarse con datos concretos; según Cicerón son marcos que perduran en la memoria colectiva y aplicables en diferentes oportunidades. Por su parte, de acuerdo con los criterios de Jung, Ernst Robert Curtius los considera moldes elaborados a

lo largo del tiempo que permiten reconocerse a quienes pertenecen a una misma cultura (ARDUINI, 2012, p. 72).

⁶ Es muy probable que se dirija a los extranjeros presentes.

⁷ “Así, después de un siglo de autoelogios (...) hasta el más analfabeto de los pueblerinos del Ática puede llegar a creerse que forma parte de la raza de los autóctonos (...) mientras en el otro extremo, los otros, indispensables valedores, son colecciones de inmigrantes, ciudades hechas de extranjeros, ciudades con un revoltijo de diversos orígenes” (DETIENNE, 2007, p. 105-106).

⁸ “The democracy was praised in general terms, but it was seen as the background to Athens’ glory, not the principal subject-matter of such glorification” (THOMAS, 2003, p. 233).

⁹ CLÚA (1992) se refiere a rasgos “pseudo-apologéticos” debido a lo que él considera ambigüedad, disimulo y desencanto frente a la democracia teórica propiciada.

¹⁰ Esta opción se condice con lo que sucedía con otros pregones, por ejemplo el *Panegírico* de Isócrates, que posee claras similitudes con el *lógos* de Lisias.

¹¹ Josiah Ober (1989, p. 89) denomina pseudo oración fúnebre a este diálogo platónico.

¹² “This satire by its very exaggeration brings out many characteristics or latent elements in the epitaphic tradition” (THOMAS, 2003, p. 211).

¹³ Julián Gallego (2002) y Diego Paiaro (2017) han señalado el contraste entre dos tipos de discurso vinculados a la democracia ateniense. Gallego diferencia aquellos planteos que se colocan en una posición interior a la práctica democrática de otros que se sitúan en una situación exterior a la misma. Estos últimos se expresan en una reflexión contemplativa, como la de Platón y la de Aristóteles, en tanto que los primeros, plasmados en la concepción de Esquilo, Heródoto y los sofistas, piensan la política en el campo propio de las prácticas en la que esta era realizada por su sujeto: el *dêmos*. Por su parte, Paiaro distingue el relato “oficial popular” y el enunciado por autores como Tucídides y Aristóteles en relación con el fin de la tiranía y el origen de la soberanía popular. Si la segunda versión circuló en forma principalmente escrita, la primera se trata de una narración predominantemente oral, desplegada a través de canciones, costumbres y representaciones artísticas. Según el investigador, este “enfrentamiento discursivo tiene como trasfondo una disputa ideológica en torno a la capacidad política del pueblo y, en última instancia, sobre la justicia de un régimen como la *demokratía*” (PAIARO, 2017, p. 17).

¹⁴ Perspectiva surgida en la década del 1960 en la universidad homónima. Uno de sus aportes de mayor relevancia consiste en sostener que escribir y publicar un texto político es una forma de hacer política (SKINNER, 1969; POCOCK, 2009).

O INDIVÍDUO E A *PÓLIS*: UMA REFLEXÃO SOBRE COMO ESCREVER HISTÓRIA*

Antônio Carlos Luz Hirsch**

Resumo: *Como um relato dialógico sobre um encontro fictício entre Sócrates e Alcibiades pode contribuir para o nosso conhecimento sobre a história? O presente trabalho se fundamenta na hipótese de que a narrativa da conversa entre o filósofo e seu discípulo relatada no diálogo conhecido como Alcibiades Primeiro (ou Maior) nos oferece uma oportunidade de estudarmos a história do século V não por um viés realístico ou historicista, mas desde uma perspectiva reflexiva e metafísica. Temos a intenção de argumentar que o discurso filosófico, construindo uma encruzilhada espaço-temporal e transpondo dramaticamente dois protagonistas ícones de Atenas para o presente, tem um caráter complementar à abordagem do historiador. Dessa maneira, nos propomos a examinar como o diálogo estuda as causas determinantes de eventos que marcaram o início da Guerra reportada por Tucídides e mostrar como a ficção filosófica consolida um modo de representar a história.*

Palavras-chave: *Platão; história; Alcibiades; pólis; indivíduo.*

THE INDIVIDUAL AND THE *POLIS*: A REFLECTION ON WRITING HISTORY

Abstract: *How might a dialogic narrative about a fictional meeting between Socrates and Alcibiades contribute to our account of history? The starting point of the present work is based on the hypothesis that the report of the dialogue between the philosopher and his student, found in the text known as First Alcibiades, opens an opportunity to the study of Athens' 5th century's history not from a realistic or strictly historical point of view but from a reflective and metaphysical perspective. It shall be argued that the philosophical discourse is complementary to the historical account and that the*

* Recebido em: 13/01/2019 e aprovado em: 10/05/2019.

** Integrante do Programa de Estudos em Filosofia Antiga (Pragma - UFRJ) e do projeto de pesquisa Informação e Documentação em Filosofia Antiga (Idea), acerca da presença da tradição clássica no Brasil. Atua como pesquisador nas seguintes linhas de pesquisa: linguagem e conhecimento na Antiguidade Clássica, Platão e a tradição platônica, *politeía* e *stásis* no pensamento antigo, tradição clássica no Brasil.

philosophical narrative analyses the causes of the events that are object of Thucydides' History of Peloponnesian War. Our intention is to support that the philosophical fiction present in Alcibiades configures a way of thinking corresponding to a way of representing history.

Keywords: *Plato; history; Alcibiades; polis; individual.*

1. “Il faut tout ouser”

O diálogo conhecido como *Alcibiades Primeiro* (ou *Maior*), ao qual nos referiremos neste ensaio apenas como *Alcibiades*, tendo sido escrito ou não por Platão,¹ transpõe para a ficção filosófica dois personagens ícones da Atenas do V século.² O texto configura uma análise da *krisis* ateniense, tendo como fundo o período histórico marcado pela iminência da Guerra do Peloponeso e a desastrosa expedição ateniense à Sicília em análise na obra de Tucídides. Na ocasião, Sócrates prescreve a seu amado, filho de Clínias, o caminho do autoconhecimento, mostrando a este uma variante à educação tradicional, a qual tem por base os poemas homéricos. O teor paidêutico do texto enfatiza a demanda de transformação do indivíduo e de sua relação com a *pólis*, e a narrativa conduz a um final feliz em que o jovem promete persistir na filosofia e resistir à força exercida pela cidade contra os que, sendo justos, se perguntam o que é a justiça.

Assim, fazemos a seguinte pergunta: de que maneira um relato dialógico sobre um encontro fictício entre Sócrates e Alcibiades, tal como o narrado no texto em questão, pode contribuir para o nosso conhecimento da história? O presente trabalho tem como ponto de partida a hipótese de que a narrativa da conversa entre o filósofo e seu discípulo objeto do *Alcibiades* nos oferece uma oportunidade para estudarmos a história do século V não por um viés realístico ou historicista, mas desde uma perspectiva reflexiva e metafísica. Pressupomos que o texto constrói uma encruzilhada espaçotemporal que, transpondo dramaticamente a ação dos protagonistas para o presente, permite ao filósofo analisar as causas determinantes de eventos relacionados à guerra reportada por Tucídides, sugerindo, com essa ação, que nos cabe refletir com propriedade sobre elas.

Não temos aqui a pretensão de estudar o relato dialógico pressupondo que ele nos levará à “verdade” sobre algum fato ou acontecimento histórico, muito menos temos a presunção de defender a tese de que o filósofo é uma espécie de historiador disfarçado.³ Temos, sim, a intenção de argumentar que a ficção filosófica caracteriza um modo de pensar e, assim, de representar a

história.⁴ Cabe aqui recuperar a expressão de Claude Calame, “*il faut tout ouser*”, para chegarmos a uma percepção acurada da história (cf. CALAME, 2012 [1996] apud BONNECHERE, 2014, p. 125). A ousadia, como virtude do historiador, nos induz a pensar que vale a pena estudar a realação do diálogo em pauta com a obra de Tucídides. Talvez possamos perceber, a partir desse esforço, como a virtude louvada pelo estudioso constitui a força motriz da representação da história elaborada pelo filósofo.

2. Uma questão de gênero

Para o historiador antigo (*ho historikós*), a dicção própria à história não era clara.⁵ Isso é o que a célebre sentença de Hecateu de Mileto⁶ torna manifesto quando enuncia: “escrevo isto como julgo ser verdadeiro, pois os *lógoi* dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”.⁷ A atitude seletiva em relação aos discursos expressa nesse fragmento indica haver em andamento uma investigação acerca da locução útil ao historiador. A multiplicidade dos *lógoi* dos gregos parece ridícula a Hecateu, uma vez que este julga os discursos dos gregos não convenientes a seu projeto teórico. O enunciado acima transcrito parte do princípio de que há uma dicção específica à história, trata-se de uma *maneira de falar* buscada, a qual o destinatário presumidamente encontraria conformada na narrativa do próprio enunciador (CALAME, 2000, p. 131).

A posição teórica de Platão em relação aos *lógoi* certamente causaria estranheza a Hecateu e demais historiadores gregos. O filósofo, um amante da verdade, ao analisar na *República* qual *lógos* e qual dicção vêm a ser apropriados aos governantes da cidade ideal que os interlocutores do diálogo fundam no discurso, não se dedica a analisar o *lógos* verdadeiro (*tò mèn alethés [lógos]* – PLAT.Rep., 376e). Dentre as duas espécies de discurso (*lógon de dittòn eídos*) por ele apontadas, é o *lógos pseúdos* que lhe parece digno de estudo em virtude de ser por essa espécie de *lógos* que se dá início à educação dos jovens (*tà paidía*) (PLAT.Rep., 377a-379a).⁸

Por outro lado, Platão concordaria com Hecateu sobre o ridículo dos *lógoi* dos gregos. Escritores como o próprio Hecateu lhe pareceriam ridículos por força de sua pretensão de narrar exclusivamente a verdade, enquanto poetas da grandeza de Homero e Hesíodo mereceriam igual reprovação por transmitirem em seus discursos uma imagem dos deuses e dos homens que não corresponde ao que estes são (382a). A natureza da comicidade (*tò geloíon phýsin*) vem a ser estudada no diálogo tardio *Filebo*.

De acordo com a argumentação de Sócrates nesta obra (48a-50e), a disposição de nossas almas na comédia (*en taískomoidiais diáthesin hemôn tês psykhês*) é tida como um *páthos* de prazer e dor. Sócrates pensa o ridículo como derivado de uma máxima contrária a “*Gnôthi sautôn*”, eixo da argumentação de Sócrates no *Alcíbiades*. Ele considera ridículo aquele que se mantém na ignorância sobre si mesmo, tendo como regra de vida a suposta (e cômica) injunção: “não conhecer-se a si mesmo de todo” (*tò medamêi gignóskein autôn*) (PRADEAU, 2002, p. 277, n. 204). Segundo a análise empreendida no *Filebo*, os historiadores e poetas gregos seriam ridículos por recaírem na modalidade de ignorância a respeito dos bens da alma (*tôn en taís psykhais*) ao julgarem-se melhores (*béltious*) no que diz respeito à virtude sem o serem.

Na Antiguidade, a dicção própria ao filósofo é igualmente buscada. O esforço para se estabelecer um gênero próprio à filosofia pode ser estudado através da análise da passagem final do Livro III da *República* (414a-415c) (AUGUSTO, 1988/1999, p. 86). Aí o narrador reafirma o compromisso de zelar pela justiça e a regra de vida capaz de fazer os homens felizes até quanto lhe permitir sua *dýnamis*. Esse compromisso advém de um *pacto discursivo* estabelecido quando Sócrates dá partida à construção de uma cidade no *lógos* em resposta à demanda de seus interlocutores, que desejam ouvir um discurso que os persuade *de verdade* sobre a superioridade da virtude.

O narrador hesita e, de maneira expressa, confessa não saber com que *lógoi* continuará a falar. Ele manifesta na ocasião uma recusa em empregar os discursos (*lógoi*) já existentes. A recusa socrática vem a ser da mesma índole da que impulsionou Hecateu a escrever a sentença que acabamos de citar. Em ambas as ocasiões, a *alogía* em questão tem um valor metódico no processo de constituição do modo de expressão tanto da história quanto da filosofia. Para resolver o impasse com relação ao *lógos* e à dicção, Sócrates se socorre do *lógos pseúdos* e da narrativa simples (*haplêidiégesei*), indicando esses elementos discursivos como decisivos na constituição da filosofia como gênero.

Sob outra perspectiva, não podemos deixar de considerar que Aristóteles contribui para embaralhar as cartas com suas considerações em *Poética* (11451a36 e ss). Afinal, desde a perspectiva platônica, centrada na discussão sobre a narrativa (*diégesis*) (BRANDÃO, 2010a, p. 12, 22 e 25; 2010b, p. 31), é o historiador e não o poeta que, ao construir seu relato utilizando um grau reduzido de *mimésis*, mais se aproximaria da narrativa simples, aquela na qual o produtor do discurso fala sem usar máscaras

(PLAT. *Rep.* 393d-394b). Se, no diálogo de Platão, Sócrates utilizasse os termos empregados na *Poética*, certamente diria que o historiador seria “mais filosófico e mais sério” (*philosophóteron kai spoudaióteron*) do que o poeta (HARTOG, 2001, p. 19; BRANDÃO, 2005, p. 51). A *mimésis*, segundo Platão, constitui “uma brincadeira sem seriedade” (*paidián tina kai ou spoudèn*) (PLAT. *Rep.* 602c), o que compromete a relação do enunciado poético com a experiência do conhecimento e acaba por circunscrever a poesia no âmbito das narrativas “sobre as coisas que não são”.

Hartog (2001, p. 14-15) tem uma posição bem definida sobre a influência do estagirita na configuração da noção sobre como escrever história que nos foi legada pela Antiguidade. As reflexões da *Poética*, escreveu ele, ao nosso ver com razão, “marcam um corte importante: uma espécie de aquisição para sempre – ou um fardo que a historiografia não cessará de sopesar ou se esforçará em depor”. O embaraço causado à historiografia pelo pronunciamento de Aristóteles é de tal ordem que, ainda na Antiguidade, Políbio tenta liberar a história de sua hegemonia, defendendo o caráter ‘geral’ (*tò kathólou*) do discurso histórico (HARTOG, 2001, p. 14). O pensamento de Aristóteles suscitou uma resposta diferida do historiador ressaltando, como uma reminiscência dos ideais de Platão, o caráter paidêutico da narrativa. Argumenta Políbio (apud HARTOG, 2001, p. 109-111), a favor do relato histórico, como o fundador da Academia o teria feito em relação à filosofia: “O aprendizado decorrente da história é a educação e o treinamento mais verdadeiros para as atividades políticas (*eînai paidéian kai gymnasían pròs tàs politikàs pràxeis*)”.

É significativo que Aristóteles tenha optado por citar o discurso do historiador sobre Alcibiades como um exemplo do *lógos* que ele considera ser sobre o particular (MORPETH, 2012, p. 208-209). Lemos em *Poética* (1451b): “particular é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu (*éprazen è tí épathen*)” (tradução P. Pinheiro). O estagirita avalia que as ações e emoções são menos filosóficas e sérias, consignando com isso que a regra de vida e afecções não são temas próprios do gênero filosófico, embora o sejam do discurso histórico. Aristóteles reconhece este último como um relato sobre eventos como de fato eles ocorreram (*tà genómèna*), delimitando, dessa maneira, o campo de atuação do historiador e, por outro lado, negando à investigação filosófica legitimidade para relatar, desde a ótica do conhecimento, eventos movidos pela regra de vida e pelas paixões de seus agentes.⁹

O que podemos reter desse panorama, delineado de uma forma um tanto corrida, temos que admitir, é que desde o ponto de vista platônico, centrado, repetimos, no exame da narrativa (*diégēsis*), o historiador se aproximaria da filosofia caso não levasse seu *érgon* tão a sério. Levando-se em demasia a sério, o historiador perde a chave da função paidêutica do *lógos*, que, segundo o filósofo, está na brincadeira (*paidía*), isto é, no aspecto lúdico do *lógos pseûdos* (PLAT. *Rep.* 377a-c).

Esse nos parece ser o cerne da rejeição de Platão com relação ao discurso do historiador e, por conseguinte, o âmago de sua própria maneira de se relacionar com a história. Para o filósofo, como temos a intenção de mostrar a partir do exame do *Alcibiades*, a relação com a história deve ser permeada pela experiência do conhecimento. Esta última desloca o indivíduo para fora do tempo e do espaço, de modo que, para elaborar sua narrativa, ele necessita distender o *lógos*, sem abrir mão da ficção (*pseudeía*). A experiência do conhecimento, portanto, se coloca entre a narrativa filosófica e o historiador que se refere a seu exercício discursivo da seguinte maneira (TUC. *Hist.* I, 22):

Pode acontecer que a ausência do fabuloso (mè mythôdes) em minha narrativa pareça menos agradável (aterpésteron) ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma ideia clara (tò saphès skopeîn) tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano (katà tò anthrópinon), julgará a minha história útil (ophélima krínein) e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil (ktêmá te es aiei), e não uma com posição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio.

A passagem é bastante estudada e não iremos aqui analisá-la com maior (e merecida) atenção (cf. RAWLINGS, 2012). Na orientação de nosso estudo, basta repararmos que o historiador, numa escolha de natureza discursiva, recusa o *mýthos* em nome da clareza. Em adição a essa perspectiva, ele observa que seu relato não visa ao agradável mas ao útil e, por fim, ressalta que sua narrativa se concentra “nas coisas humanas” (*tò anthrópinon*), deixando de fora os deuses e a relação das ações humanas com o divino.

O receptor do *Alcibiades* cedo percebe que o relato dialógico faz escolhas distintas às apresentadas nas linhas acima. O *diegetés* filosófico, embora recuse a dicção poética, se nega a dizer não à ficção e enfatiza o sagrado como elemento constituinte da ação humana. Sócrates ensina a seu amado (133c) que não há parte da alma mais divina (*têspsykhês theióteron*) do que o conhecimento e a reflexão (*tò eidénai te kai phroneîn*) e afirma ser condição para conhecer a si mesmo (*eautón gnoíē*) contemplar e estar em condições de perceber a divindade e o pensamento (*theón te kai phrónēsin*).

3. A narrativa histórica e o relato filosófico

Encontramos em Tucídides um retrato de Alcibiades já em idade de um “*jeune homme*”, i. e., com pouco menos de trinta anos. Em nosso diálogo, este é ainda jovem, está prestes a iniciar-se na vida política. Para que esse dado seja compreendido e levado em conta pelo destinatário do diálogo, a idade do filho de Clínias é registrada de maneira expressa como sendo a de vinte anos incompletos (123d). O momento da vida de Alcibiades retratado por Tucídides em VI,15, para citarmos uma passagem exemplar, vem a ser, portanto, posterior à data dramática do texto que analisamos.

O receptor do *Alcibiades* que tivesse lido o historiador observaria que a narrativa filosófica aponta para uma trajetória de vida (*biōs*) distinta da que pode ser lida em *História da Guerra do Peloponeso*. No relato dialógico, o jovem tem a opinião de que uma cidade se torna melhor, mais bem cuidada (*therapeúetai*) e administrada quando reina a *philia* entre os cidadãos, e o ódio e as sedições (*tò miseîn dè kai stasiázein*) estão ausentes (PLAT. *Alc.* 126b). A narrativa de Tucídides, no entanto, retrata o jovem amado de Sócrates levando uma vida que nada lembra esta *dóxa* e a promessa de adotar a filosofia conforme o disposto no final da narrativa filosófica. *Será assim mesmo*, diz o jovem em sua derradeira manifestação no diálogo (135e), *a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça (tês dikaiosýne epimélesthai)*.¹⁰

Com a declaração do filho de Clínias no encerramento da obra, o autor do relato filosófico enfatiza ter sido a filosofia capaz de operar uma transformação na índole do jovem. A eficácia da dialética, propulsora da alteração no modo de pensar e agir do rapaz, mostra-se efetivada na *diánoia* do jovem político. Este manifesta com palavras ter compreendido a relação entre teoria e ação e aprendido que a prática política tem como condição

a virtude expressa no cuidado devido à *dikaiosýnē*. A declaração, todavia, não mostra a obra da filosofia em sua completude; para tanto seria preciso que a narrativa, além das palavras ditas, incluísse um relato sobre os *érga* do amado de Sócrates (PLAT. *Rep.* 368b).

O receptor do texto tem condições de avaliar a distância entre as palavras do filho de Clíncias no *Alcibiades* e seus feitos, pois tem notícia sobre a ação política e a vida do jovem por outras fontes. Um canal para estudarmos a corrupção da natureza filosófica de Alcibiades se encontra na própria obra de Platão, mais precisamente em *O Banquete* (212b-223b),¹¹ mas o relato em *História* (VI, 15) nos parece ser de particular interesse. Tucídides escreveu:

O defensor mais veemente da expedição [à Sicília] era Alcibiades filho de Clíncias, desejoso de opor-se a Nícias, seu adversário político (es tà álla diáphoros tà politiká) e que, além disto, o havia atacado antes; acima de tudo, porém, ele sempre ansiou por ser nomeado comandante, alardeando que iria subjugar a Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória. Desfrutando até então de grande prestígio entre os habitantes da cidade, ele sempre cuidou de satisfazer os seus próprios caprichos muito além do que lhe permitiam as suas posses, tanto na criação de cavalos quanto em outros gastos, e não foi pequena a influência desses desmandos na ruína de Atenas. O povo, preocupado na época com a enormidade de sua depravação (sômaparanómia) na vida diária (tês díaitian) e com seus desígnios (tês dianoías), revelados em cada uma das muitas intrigas em que se envolvia, passou a hostilizá-lo, considerando-o um aspirante à tirania (tyrannidos epithymoúnti); de fato, embora na vida pública ele tratasse dos assuntos relativos à guerra da melhor maneira possível, na vida privada ele ofendia todos os cidadãos com sua conduta, levando-os a confiar a cidade a outras mãos e a arruiná-la por isso ao fim de não muito tempo.

De acordo com a narrativa do historiador, o modo de agir de Alcibiades orienta-se pela ambição de poder, riqueza e fama, centrada no interesse do indivíduo. Em Tucídides, a relação do filho de Clíncias com a *pólis* caracteriza-se pela projeção de suas paixões pessoais, numa atitude altiva, derivada, nos termos da análise do Livro IV de *A República* de Platão, da parte apetitiva (*tò epithymetikon*) e impulsiva (*tò thymoeidés*) da alma, e

não do *noûs*, a parte da alma voltada para a reflexão e o discernimento (*tò logistikón*) (PLAT. *Rep.* 439d; 441a-b; FORDE, 2011, p. 72).

No discurso franqueado ao político em VI,17, Tucídides elabora uma defesa em primeira pessoa da acusação de certa “*ánoia parà phýsin*”, dando a entender que o político, na flor da idade, era famoso por ações irrefletidas. A expressão “*ánoia parà phýsin*” é sintética e difícil de ser traduzida sem o acréscimo de vocábulos que precisem o seu significado. Há o entendimento entre os estudiosos de que o substantivo negativo *ánoia* nesse passo tem o sentido de “loucura”; no entanto, estes também concordam que o termo pode ter o valor de “falta de reflexão” e igualmente de “desrazão” (HUART, 1968, p. 238). Propomos, com objetivo de estudo, que a sentença seja compreendida como ‘falta de juízo à margem da natureza humana’.

A acusação mencionada pelo discurso na obra do historiador leva em conta uma dada noção de *phýsis* humana. Sem que seja o caso de especularmos sobre a noção de natureza em questão, esta nos interessa, pois a *ánoia* atribuída a Alcibiades pelo relato histórico problematiza o que o homem é, uma questão filosófica enfrentada frontalmente no *Alcibiades*. No relato filosófico, a *falta de juízo (ánoia)* está diretamente articulada à falta de conhecimento (*tò mè eidenai*) sobre si mesmo, tendo como consequência a incapacidade para agir. Sócrates deseja convencer seu amado de que é loucura (*manía*) participar da vida política sem conhecimento acerca de questões cruciais, como a natureza da justiça.

O historiador faz com que o jovem político argumente que não caracteriza falta de juízo ser útil não só a si mesmo (*mè eautòn mónon hophelêi*), mas igualmente à cidade. A construção sintática com emprego de pronome reflexivo que ocorre em VI,16 se comunica perfeitamente com o texto do *Alcibiades*. Na narrativa filosófica, o pronome reflexivo na sentença “*gnôthi sautón*” (124a-b) constitui o núcleo da narrativa filosófica e tem como referente a alma (*psykhê*) do homem (PLAT. *Alc.* 130c). No registro tucidiano, o *lógos* de Alcibiades constitui uma argumentação retórica construída a partir da ideia da prioridade do indivíduo sem que este pense sobre suas ações. O político deseja apagar a opinião de que não tem juízo, baseado no princípio de que o útil para si coincide com o que é útil para a cidade. Ele alega que a utilidade das ações políticas se determina pela conveniência irrefletida do indivíduo, calando-se sobre o discernimento entre o bem e o mal.

Em *História* (VI, 16), o político associa a acusação de falta de juízo à fama de ser injusto (*ádikon*), criando uma relação direta entre carência de atividade noética e injustiça. Alcibiades alega que não é injusto quando alguém, tendo a si mesmo em alto conceito (*eph' eautôi méga phronoúnta*), se recusa a ser igual aos demais (*mèison eínai*). Novamente o historiador sublinha o poder retórico do filho de Clíniás na assembleia. Alcibiades fundamenta a justiça de seu argumento não no conhecimento sobre o que é justo e o que é injusto, mas no próprio interesse. O político constrói a seu favor uma analogia entre a sua regra de vida e o comportamento daqueles que se negam a se igualar ao mau cidadão. A argumentação se mostra, em todo caso, ineficaz, uma vez que não o livra da inequação em relação à cidade (GRIBBLE, 1999, p. 5). O discurso do filho de Clíniás em Tucídides VI,16 nos leva a entender que, embora não tolere a fama de injusto, o político não tem como mostrar que é justo, pelo simples fato de lhe faltar a noção do que a justiça é (HUART, 1968, p. 478-479).

No relato filosófico (103b), o fato de Alcibiades ainda jovem ter a si mesmo em alto conceito (*hôi uperphónēkas*) constitui um ponto de partida para o engajamento dialético e é estudado como um signo de ignorância (*amathia*), falta de educação (*apaideusia*) e loucura (*manian*).¹² Em um primeiro momento, Sócrates mostra-se ciente de que a razão de seu amado presumir não precisar de ninguém para nada (*oudenòs anthrópon ... eis oudén*) está em vantagens que lhe foram dadas em seu nascimento. O jovem é belo, rico e nasceu em uma família bem relacionada (PLAT. *Alc.* 103b-104c). Sócrates ressalta que, desde jovem, seu amado intimida seus amantes com seu desdém e orgulho, e ele mesmo declara enfrentar dificuldade em se aproximar de alguém que não corresponde aos que lhe mostram afeição.

Tendo em mente que para Platão a cidade se origina no fato de nenhum de nós bastar a si mesmo mas sermos necessitados de muitas coisas e uns dos outros (PLAT. *Rep.* 369b-c), percebemos que há uma razão filosófica sustentando o destaque dado ao fato de o jovem pensar não precisar de ninguém. Na atitude disposta pelo jovem é a concepção mesma de cidade e de civilização que se coloca em questão. Na medida em que a narrativa do diálogo se concentra em desconstruir a postura de índole autárquica do jovem, a defesa da *pólis* como instituição configura-se como uma motivação profunda do relato. A intencionalidade da narrativa filosófica fica demarcada quando Sócrates convence Alcibiades de que sem ele, auxiliado pela divindade, é impossível (*áveu emoú adýnaton*) ao jovem realizar o que tem

em sua mente (*tôn dianoemáton télos*), ou seja, o desejo de poder (*tèn dýnamín epithyméís*) frente a gregos e não gregos (PLAT. *Alc.* 105d-e). Para o autor do relato, a *dýnamis* desejada por Alcibiades vincula-se à manutenção de princípios civilizatórios assegurados pela *pólis*, os quais identificamos como a virtude e a filosofia.

A ficção filosófica demonstra que o amado de Sócrates sofre da pior modalidade de ignorância quando pretende conhecer o que, em realidade, não conhece ao planejar agir, exercendo a função de conselheiro nas assembleias da *pólis*, sem discernimento entre o justo do injusto.¹³ Diz Sócrates, para início de conversa (113b):

e não ficou dito que Alcibiades, o belo filho de Clíncias, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembleia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia?

Ele procura advertir seu aluno (117e-118a) de que essa modalidade de ignorância (*dià taútēn tēn agnoián*) vem a ser causa de erros em relação às ações (*tà amartémata en tēi práxei*) e destaca que ignorantes que sabem que não sabem (*tôn mē eidóton eidótes*) atravessam a vida sem cometer erros (*mē anamártētoi zōsi*) em razão de deixar, ao cuidado de outros, assuntos sobre os quais têm consciência de serem ignorantes.

Essa é a exata situação dramática em que Alcibiades se encontra no discurso a ele atribuído por Tucídides (VI, 16-18), com o fim de registrar, em sua obra, a regra de vida que conforma a ação do amado de Sócrates atuando como político no início de sua vida adulta. Na narrativa dialógica, ainda jovem, ele é levado a compreender que sofre de um mal (*kakía*) que na 382 (a-c) é analisado como sendo uma “verdadeira ficção” (*tòalēthós pseúdos*), aquela que se produz na alma das pessoas na forma de ignorância, sendo odiada tanto pelos deuses quanto pelos homens. Nessa perspectiva, em termos platônicos a narrativa do historiador dá força dramática à “verdadeira ficção”: o discurso na voz de Alcibiades registra o modo de falar e agir do político enganado (*epseústhai*), tendo a ignorância na alma (*he en tēi psychēi ágnōia*).

A seu turno, o filósofo tem como estratégia reportar uma ação no sentido de remover essa modalidade de ficção, a “verdadeira” (*tòalēthós*), guiando o jovem à compreensão de que a ignorância encoberta pelo *méga*

phroneîn configura uma *falta* causada pela ausência de uma *paideía* adequada. Na expressão de *Filebo* (49b), a modalidade de ignorância em jogo é típica de homens que têm uma ideia fictícia de si mesmos (*tènpseudès dóxan perì eautôn*). A percepção ilusória de si, como já mencionado, torna os homens ridículos, em função de uma ignorância elementar. A educação, a bem dizer, não consta na lista de bens que figuram entre as vantagens franqueadas ao jovem por nascimento – ainda que uma nova lista de vantagens seja apresentada com o acréscimo de ‘natureza da alma’ (*phýsei tês psykhês*) junto à beleza, estatura, nascimento e riqueza (123e). A ênfase à necessidade do jovem esforçar-se num processo paidêutico não se baseia simplesmente na necessidade da educação *per se*, ela se vale de uma avaliação negativa da *paideía* tradicional e se fundamenta na conveniência de se examinar a regra de vida conformada pelos poemas homéricos.

O engajamento filosófico do jovem na ficção do diálogo se completa após Sócrates fazer este ouvir da mãe de Artaxexes (123c-124b), aquele que seria por vocação o maior adversário de Alcibiades, a constatação de que Sócrates e Alcibiades estariam acometidos de loucura (*maínesthai*) por o rapaz contar somente com zelo e sabedoria (*epimeléai kai sophíai*) e apresentar-se completamente despreparado (*pantápasinapaídeutos*) para enfrentar seu oponente. Sócrates reitera que teria dito ao jovem ser preciso primeiro (*khrè prôton*) aprender (*mathónata*), aperfeiçoar-se (*epimelethénta autoû*) e exercitar-se (*askésanta*), mas este não teria lhe dado ouvidos. Parte da voz feminina da mãe persa (123c-124b) - a qual Sócrates diz que se faria acompanhar por observações semelhantes de Lampido, a mãe de Ágis, o oponente lacedemônio de Alcibiades - a análise que reforça o elo identificado por Sócrates entre a ideia ilusória de si mesmo (*méga phroneîn*), falta de juízo (*ánoia*) e loucura (*manía*). A voz feminina reforça a perspectiva socrática, ao mesmo tempo que prepara o deslocamento da narrativa. Como veremos a seguir, com a citação da sentença apolínea, esta passa a ter como referência um ponto de vista fixo, exterior à história.

No próximo passo (124a-b), Sócrates aconselha Alcibiades a deixar-se persuadir (*peithómenos*) por ele e pela “inscrição de Delfos” (*tôi en Delphoís grámmati*), “*gnôthi sautón*” (“conhece-te a ti mesmo”). Ele justifica seu comando, explicando que o jovem tem uma falsa opinião sobre si mesmo e sobre seus oponentes. Na concepção do amante, somente voltando-se para o preceito com *epimeleía* e *tékhnē*, portanto, com zelo e técnica, seria possível ao jovem demover-se da situação em que se encontra. O diálogo filosófico introduz, nes-

se ponto, a perspectiva da totalidade do tempo, pela qual o deus comanda os homens, e o texto passa a estudar o engajamento do jovem em uma busca de natureza metafísica capaz de capacitá-lo para a ação política. O relato primeiro determina o que o homem *é*, e, em seguida, mostra como a aquisição da capacidade para governar tanto a si mesmo quanto à cidade se encontra vinculada ao cuidado deste objeto, o qual se conclui ser a alma (*psykhé*).

Cabe mencionar que a demonstração leva à conclusão de que “o homem é nada, ou no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma” (PLAT. *Alc.* 130c; trad. Nunes, 2015). Ao término do raciocínio, Sócrates sintetiza o raciocínio na locução “o homem é alma” (*he psykhé estin ántropos*). A definição se torna suficiente (*hikanôs*), e a investigação é caracterizada como na medida (*metríos*), apesar de não rigorosa (*mè akribôs*). O exame dialético é bastante para que a conversa seja retomada fundamentada na noção de que Alcibiades deve cuidar de sua alma, dando início ao processo que o habilitará a cuidar dos outros. O deslocamento implica uma mudança de perspectiva do indivíduo: a ambição, voltada para a conquista de riqueza e poder, torna-se relativa, pois o bem maior da alma, Sócrates indica, diz respeito à justiça e não à riqueza e ao poder.

4. Não alimente o filhote de leão

A conduta de Alcibiades, de acordo com Tucídides (VI, 16-18), fomenta a *stásis* enquanto sua ação política não esconde a ambição de subjugar os demais cidadãos. O historiador anota que o político passou a ser hostilizado por transparecer ambicionar à tirania (*tyrannídosepithymoúnti*), algo que o autor do *Alcibiades* (145b) conclui ser contrário ao que é preciso (*khrê*) a quem se preocupa em ser feliz (*méllete eudaimoneîn*).

A filosofia introduz a preocupação com a *eudaimonía* como um modo de neutralizar o desejo pelo poder – na visão de Platão, a felicidade (e não o poder) vem a ser um bem último, o que significa pensar que o desejo de ser feliz vem a ser aquele que sustenta e dá sentido a todas as ações. Desejar o poder de fazer o que bem se entende, conforme Cálicles sustenta no *Górgias*, de acordo com a argumentação de Sócrates, significa deixar-se guiar pela falsa noção de felicidade manifestada na satisfação dos apetites (PLAT. *Gorg.* 492c). No Livro I da *República*, o filósofo faz referência a Sófocles como alguém que experimentou paz e liberdade (*eiréne kai eulethería*) ao livrar-se de uma turba de tiranos enfurecidos (*despotôn*

pánu pollôn esti kai mainomévon) no momento em que lhe abrandaram os desejos do corpo (PLAT. *Rep.* 329c-d). A analogia entre a força erótica e o poder tirânico vem a ser de grande valia para a leitura da argumentação do *Alcibiades*; o princípio de *soteria* implícito no autoconhecimento aí recomendado ao jovem deve ser avaliado como um método para se alcançarem a paz e a liberdade que, na *República*, Sófocles diz ter experimentado.

Em *História* (VI,15), no curto perfil de Alcibiades, o historiador por duas vezes se refere ao modo de vida do filho de Clínicas como causa da ruína de Atenas. Tucídides ressalta que o político era tido em alta estima pelos demais cidadãos, mas seus gastos excessivos, o luxo e sua propensão à tirania estavam na origem da destruição da cidade. Ao investigar a emergência da Guerra, Tucídides jamais se pergunta pela causa de comportamentos como os que tipificam o filho de Clínicas. O historiador repara que a *paranomía* que caracteriza o modo de vida e a maneira de pensar do político obscurece a mestria na arte da guerra, como quem observa que a um comandante carente de virtude não basta a *tékhne*. Ocorre que Tucídides não tece esta última consideração, caberá ao filósofo fazê-lo. No *Alcibiades*, a necessidade da virtude para a ação vem a ser um axioma na argumentação conduzida por Sócrates. “Primeiro precisarás adquirir a virtude” (*prōton ktetéon aretén*), recomenda o mestre a seu discípulo (134 c), “tu ou quem quer que se disponha a governar ou a administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes.”

Em seguida à apresentação, Tucídides cede a voz a Alcibiades, permitindo que este faça em primeira pessoa a defesa da expedição à Sicília. No Livro I (22) de *História*, o historiador assina os discursos em sua obra e explica metodicamente seu procedimento:

Quanto aos discursos pronunciados por diversas personalidades quando estavam prestes a desencadear a guerra ou quando já estavam engajados nela, foi difícil recordar com precisão rigorosa os que eu mesmo ouvi ou os que me foram transmitidos por várias fontes. Tais discursos, portanto, são reproduzidos com as palavras que, no meu entendimento, os diferentes oradores deveriam ter usado, considerando os respectivos assuntos e os sentimentos mais pertinentes à ocasião em que foram pronunciados, embora ao mesmo tempo eu tenha aderido tão estritamente quanto possível ao sentido geral do que havia sido dito.

Ao mesmo tempo que procura dar credibilidade aos discursos, creditando-os a seu próprio testemunho ou a fontes fidedignas, o historiador admite sua marca pessoal nos pronunciamentos e assume a responsabilidade pelo relato. Tucídides deixa claro que é ele mesmo quem fala, ainda que, utilizando um procedimento mimético, ceda a voz a Alcibiades em VI (16-18).

Tal assinatura não está presente no *Alcibiades* – o diálogo carece de marcas diegéticas, a não ser no título da obra, colocado desde um ponto de vista exterior ao relato. O título registra a autoria e estabelece um jogo entre o narrador, propositalmente oculto, e as vozes que se apresentam de súbito ao receptor (BRANDÃO, 2005, p. 106). O texto foi inequivocamente escrito segundo a técnica narrativa própria da comédia e da tragédia, caracterizada pelo predomínio absoluto da mimesis; contudo, gostaríamos de chamar atenção para a questão de que a carência de signos que identifiquem o narrador não extingue o caráter diegético da obra. Na literatura antiga, um gênero narrativo pode utilizar amplamente técnicas próprias das artes miméticas, incluindo as artes visuais e o teatro, sem se confundir com elas (BRANDÃO, 2005, p. 117).

Sob o ponto de vista *po(i)ético*, a análise da *República* (392c-d) considera que tudo o que dizem contadores de histórias e poetas constitui uma narrativa (*diégesis*) sobre fatos passados, presentes e futuros. De acordo com a poética do Livro III, o caráter inteiramente mimético (*dià miméseos hóle*) de uma obra literária não exclui a narrativa (MORGAN, 2004, p. 357-58; BRANDÃO, 2005, p. 107). “Sob determinada perspectiva”, escreveu Brandão (2005, p. 109), “todas as estratégias de construção do diálogo platônico visam a, em última instância, representar o próprio estatuto de Platão como narrador, ainda que se trate de puro diálogo”. Na ausência de marcas que representem o narrador, o *Alcibiades* contém referências que permitem ao receptor compreender o estatuto do diegeta através da diferença estabelecida com outros gêneros. Essas referências (112a-b; 113c; 120a-b; 123a; 132a;) possibilitam ao receptor (re)conhecer a narrativa dialógica como um texto filosófico, eximindo-o do erro de considerar o relato como uma fábula esópica, uma tragédia ou uma comédia.¹⁴

A verossimilhança dos discursos não é nem prometida nem negada na narrativa filosófica; seria um erro acreditar que efetivamente o encontro entre Sócrates e Alcibiades, narrado no diálogo, de fato se deu e que as falas atri-

buidas aos personagens do *Alcibiades* reportam pronunciamentos efetivos. Embora não se possa excluir por completo tal possibilidade, o caráter privado dos discursos nos autoriza a presumir que eles obedecem inteiramente ao interesse, e sobretudo à lógica, do narrador. Por outro lado, a ficção dialógica representa um recorte histórico verossímil, fora dos padrões de relatos míticos. Podemos dizer que quando Sócrates, em sua última fala (135d), pondera sobre o poder exercido pela cidade, o narrador, Platão ou quem quer que tenha escrito o diálogo, tem a intenção de indicar que a vida filosófica e a filosofia como gênero implicam uma tensão com os poderosos, vale dizer, com aqueles que guiam o destino histórico da cidade. Sócrates diz, após seu amado ter se autodeclarado em compromisso com a virtude e a filosofia na forma do cuidado (*epimeleía*) voltado para justiça (*dikaiosýne*):

Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descrever de sua natureza; é que, considerando a força de nosso povo (tês póleos horôs rómēn), temo que eu e tu venhamos a ser dominados (kratésēi) por ela.

As palavras na dicção de Sócrates, por um lado, exprimem a vida filosófica como um desejo, e, por outro, preveem o que já havia acontecido. A corrupção da natureza de Alcibiades já teria se consumado, e, devido à sua repercussão, seria óbvia, quando as linhas acima foram escritas. Por essa razão, somos inclinados a argumentar que a possível contradição entre a ação política de Alcibiades, tal como a conhecemos por Tucídides, e o relato do diálogo platônico não passa de um efeito ilusionista derivado da estratégia discursiva do filósofo.

Convém ter-se em conta que na *República*, e, dessa maneira, para a filosofia, o discurso sobre os homens (*perí anthrópon*) se condiciona pela busca do ser da *dikaiosýne*. Esse diálogo (392a-c) nos mostra que, diferentemente do historiador, o filósofo permeia o que deve ser dito sobre os homens com uma investigação acerca da regra da vida capaz de torná-los felizes. A mediação do conhecimento freia o fluxo discursivo até que a narrativa dialógica consiga dar um *lógos* à *dikaiosýne*, o que implica uma alteração no que diz respeito ao enunciado e igualmente à dicção, ou à *maneira de falar*, em relação aos “poetas e prosadores” (*poietai kailogopoiói*), entre os quais se inclui o historiador, que se lança na prática discursiva sem a experiência do conhecimento.

A *República* censura os contadores de histórias por não fabricar belamente seus relatos, transmitindo aos jovens uma imagem errônea dos deuses ao representarem as divindades sofrendo metamorfoses e ao fazerem acreditar que as divindades são a causa de tudo, inclusive de males. Sócrates tem noção de que prosadores e poetas cometem graves erros ao falarem sobre os homens, dizendo que muitos homens injustos são felizes, e infelizes os justos, ou que a injustiça é proveitosa quando encoberta e que a justiça é uma vantagem alheia. Ele então estrategicamente pospõe o que a filosofia tem a dizer sobre os homens até que a investigação em curso encontre uma definição para a *dikaiosýne*.

Cumprir ainda lembrar que o perigo de o *dêmos* subjugar a natureza filosófica configura um tópico relevante na reflexão do filósofo (PLAT. *Rep.* 490a-495c). A abordagem desta última questão no *Alcibiades* requereu a cunhagem de um termo específico a fim de dar conta da peculiaridade da natureza do vínculo posto em questão. Ao declarar-se o único amante (*erastês mónos*) do rapaz, em função de um amor voltado para que o amado *é*, ou seja, sua alma, Sócrates prevê duas condições para que ele não o deixe (*ou mé se apolípo*, diz ele em 132a); vale termos em mente que, quando o diálogo foi escrito, o autor de antemão sabia que estas não se cumpririam. O belo filho de Clíniás não deveria se deixar corromper pelo povo de Atenas (*mèdiaphthrêis hupò toû Athenaíon dêmou*) e degenerar-se (*mèaiskhíon géneî*). O perigo cada vez mais presente e que mais faz Sócrates temer vem a ser o de o rapaz se tornar um “amante do *dêmos*” (*mèdemerastês*), se pondo a perder (*diaphthrêis*). O termo “*demerastês*” foi provavelmente cunhado para a ocasião, em substituição ao mais comum “*philódemos*”, e sublinha a força da atração em discussão (DENYER, 2001, p. 226).

O tema relativo a *erôs*, tal como abordado nessa passagem, constitui uma retomada de um tópico tucidiano. No *Elogio Fúnebre*, colocado na boca de Péricles no início de sua obra (II, 35-46), Tucídides faz este dizer que os cidadãos atenienses devem se tornar amantes (*erastás*) da cidade (II, 43). Ao apresentar Sócrates como *prôtoserastês* do filho de Clíniás nas primeiras linhas do diálogo e fazê-lo declarar-se um *erastês mónos*, o narrador evoca o tema que aparece no historiador para dar a ele um novo estofamento. Sendo Sócrates o único amante e definindo este como aquele que ama o que o amado *é*, o diálogo vincula a atividade amorosa à investigação filosófica, ou seja, a um exercício discursivo específico. O filósofo constata que o único amor que dura e ultrapassa a atração física, vem a ser aquele

que conhece o que o amado é. A aliança entre a força erótica e o conhecimento nos parece ser a maneira como a narrativa do diálogo compreende a orientação de Péricles registrada em Tucídides (II, 46).

Um segundo tópico tucidiano em questão vem a ser a corrupção (*hē diaphthorá*) que na forma verbal em aoristo, “*diaphthrēis*”, aparece repetida num espaço de apenas três linhas. O diálogo fala da causa da destruição do indivíduo, tratando-a como consequência de uma certa orientação do desejo de natureza erótica. A análise da narrativa filosófica é construída em um sentido completivo, tendo como referência o estudo elaborado pelo historiador sobre a causa da destruição de Atenas em VI, 15. Tal como descrito em Tucídides, a regra de vida do jovem amado de Sócrates dá sinais de ter como modelo antes a ira de Aquiles do que o “deus que reina em Delfos” (*Apolloni tōi en Delphoīs* – PLAT. *Rep.*427b). A narrativa histórica torna visível a obsessão de Alcibiades pelo poder e esta, de acordo com a perspectiva filosófica, tem como matriz Homero.¹⁵

O relato dialógico estuda (112a-c) a *Iliada* e a *Odisseia* com base em seu enunciado (*poiémata*) e acusa Homero de ter se ocupado em narrar exclusivamente a discórdia (*hē diaphorá*) a respeito do justo e do injusto. Sócrates entende que foi por via de uma desavença de tal natureza (*dià taúten tēn diaphoràn*) que acaios e troianos foram à guerra, deparando-se com a morte, e, igualmente, que os pretendentes de Penélope enfrentaram uns aos outros até às últimas consequências, conforme narra a *Odisseia*. Dois exemplos históricos da percepção de que a narrativa poética está na base da destruição da vida são citados a partir do relato de Tucídides (I, 108 e 113). O diálogo menciona (112c) a sangrenta batalha de Tânagra entre lacedemônios e beócios e também de Coroneia, onde, Sócrates assinala, Clínicas, o pai de Alcibiades, encontrou a morte.

Ao localizar consequências históricas da *diaphorá* narrada pelo historiador em Homero, Sócrates faz a narrativa filosófica abraçar o relato histórico como aliado (MÁRSICO, 2017, p. 131, n. 58). A respeito dos eventos mencionados por Sócrates no *Alcibiades*, cabe notar que as referidas batalhas se travaram entre helenos e o fato de ambos os lados falarem grego não impediu o desentendimento em questões de justiça, o que acabou gerando a guerra e o infortúnio (DENYER, 2001, p. 128). Os exemplos históricos mostram que a narrativa filosófica não se restringe ao caso particular do filho de Clínicas e sua ambição desmedida, e sim se fundamenta em um drama de dimensões civilizatórias, vivenciado não somente por atenienses,

mas por todos os gregos formados na *paideia* homérica. Fica sugerido que o relato poético induz os homens ao erro, fazendo-os pensar não ser possível a concórdia em matéria de justiça.

O crédito dado a Homero em relação à origem da discórdia nos faz pensar que o filósofo percebe que se o jovem amado de Sócrates vencesse as outras causas de sua *apaideusia*, a falta de uma narrativa sobre a amizade, a concórdia e a justiça lhe seria uma dificuldade remanescente intransponível. Sem que o amante lhe apontasse o autoconhecimento e a *dikaiosyne*, em outras palavras, a filosofia, como meio de redenção e liberdade, Alcibiades continuaria (como, de acordo com o reportado pelo historiador, de fato ele continuou) a guiar-se pela ideia enganosa, que, como estudamos, tem a natureza de uma *verdadeira mentira*, de que os bens lhe dados por natureza lhe seriam suficientes para obter sucesso na ambicionada projeção política.

Dessa maneira, o diálogo nos parece concebido com a intenção de demarcar uma alternativa à narrativa sobre a discórdia levada a termo pela poesia homérica. A narrativa filosófica se propõe a romper a paralisia intelectual derivada da ilusão causada pela épica a respeito da impossibilidade de um discurso sobre a *philia* e a virtude. O engano sobre a viabilidade do conhecimento, derivada dos relatos homéricos, estaria na base da incapacidade de Péricles de transmitir a virtude política a seus educandos (PLAT. *Alc.* 118d-119a), e nos parece ter motivado não somente o relato da conversa entre mestre e discípulo no *Alcibiades*, como também estar na base da narrativa de Tucídides.

5. Para concluir

Temos elementos suficientes para sustentar haver uma relação de complementaridade entre o discurso do filósofo e o do historiador. Ao examinarmos ambos com mais cuidado, verificamos não haver um a mais. Essa relação não é novidade, mas precisa ser constantemente relembrada. Vejamos as palavras que nos reserva Machado de Assis em trecho citado por Jacyntho Lins Brandão no estudo introdutório da edição por ele preparada para *Como se deve escrever a história*, de Luciano de Samósata (11):

Um contador de histórias é justamente o contrário de historiador, não sendo um historiador, afinal de contas, mais do que um contador de histórias. Por que esta? Simples, leitor, nada mais simples. O

historiador foi inventado por ti, homem culto, letrado, humanista; o contador de histórias foi inventado pelo povo que nunca leu Tito Lívio, e entende que contar o que se passou é só fantasiar.

Podemos concluir que, através da reflexão sobre os processos de diferenciação e complementaridade entre a expressão do filósofo e a do historiador, nosso conhecimento sobre a história ganha consistência. Lidas em conjunto, as narrativas examinadas nos permitem ver os eventos que envolvem os personagens icônicos da história ateniense, Alcibiades e Sócrates, de maneira mais ampla. Longe de recusar a história ou de estabelecer um conflito de competência com o historiador, o *Alcibiades* vai além dos fatos e, ficcionando, mostra que o filósofo, amigo do historiador, escuta o que este relata.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se deve escrever a história*. Ed. bilingue. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura Editora, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Diálogos*, Parmênides – Filebo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Porto: UFP, 1974.

_____. *Primeiro Alcibiades - Segundo Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.

_____. *Protágoras*. Trad. E. M. Texeira. Fortaleza: UFC, 1986.

PLATO. *Alcibiades*. Trad. N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Protagoras*. Trad. N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PLATON. *Alcibiade*. Trad. C. Mabœuf e J. F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2000.

_____. *Philèbe*. Trad. J. F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

PLATÓN. *Alcibiades*. Trad. Claudia Mársico. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2017.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

Referências bibliográficas

AUGUSTO, M. G. M. “Hefestos vem cá; Platão precisa de ti” (D. L., III, 5). *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 10, p. 67-86, 2005/6.

_____. O filósofo cômico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 84-99, 1998/99.

_____. Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanté au Livre V de la République. In: DESCLOS, M. L. (org.). *Le rire des grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Million, 2000, p. 293-308.

BAYNHAM, B.; TARRANT, H. Fourth-century politics and the date of the Alcibiades I. In: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 215-222.

BRANDÃO, J. L. *A invenção do romance*. Brasília: Editora UNB, 2005.

_____. Diegese em República 392d. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 351-366, 2007.

_____. O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa. *Gragoatá*, Niterói, v. 28, p. 11-26, 2010a.

_____. A poesia como diegese: a propósito de República 392d. *Organon*, Porto Alegre, v. 49, p. 31-58, 2010b.

BONNECHERE, P.; CALAME, Cl. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. La création symbolique d'une colonie. Paris: Les Belles Lettres, 2012 [1996] (compte rendu). *Revue de l'histoire des religions*, v. 1, p. 124-27, 2014.

CALAME, Cl. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 2000.

DESCLOS, M. L. Le philosophe et l'historien: l'un des deux est donc de trop. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 100-121, 1998/99.

_____. Platon l'historien. In: BRISSON, L.; FRONTERROTTA, F. (dirs.). *Lire Platon*. Paris: PUF, 2007, p. 3-11.

FORDE, S. *The ambition to rule*. Alcibiades and the politics of imperialism in Thucydides. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athens*. A study in literary presentation. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999.

HARTOG, F. (org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, São Paulo, v. 148, p. 9-34, 2003.

HUART, P. *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*. Paris: Klincksieck, 1968.

JIRSA, J. Alcibiades's speech in the symposium and its origins. In: HAVLÍČEK, A.; KARFÍK, F. (eds.). *Plato's symposium*. Praha: Oikoymenh, 2007, p. 279-292.

_____. Authenticity of the Alcibiades I: some reflexions. *Listy filologické*, Praha, v. CXXXII, n. 3-4, p. 225-244, 2009.

JOHNSON, D. M. God as the true self: Plato's Alcibiades I. *Ancient Philosophy*, Charlottesville (Virginia), v. 19, p. 1-19, 1999.

JOOSSE, A. Dialectic and who we are in the Alcibiades. *Phronesis*, Leiden, v. 59, p. 1-21, 2014.

LANDAZURI, M, C. O. The development of self-knowledge in Plato's philosophy. *Logos*, Anales del Seminario de Metafísica, v. 48, p. 123-149, 2015.

LEÃO, D. F. The Eleusinian Mysteries and political timing in the life of Alcibiades. In: LANZILLOTTA, L. R.; GALLARTE, I. M. (eds.). *Plutarch in the religious and philosophical discourse of Late Antiquity*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 181-192.

LORAUX, N. Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse. *Mètis*, Anthropologie des mondes grecs anciens, v. 1, n. 1, p. 139-161, 1986.

MARA, G. *The civic conversations of Thucydides and Plato*. Classical political philosophy and the limits of democracy. Albany: Suny Press, 2008.

MORGAN, K. A. Plato. In: DE JONG, I. F.; NÜNLIST, R.; BOWIE, A. (eds.). *Narrators, narratees, and narratives in Ancient Greek Literature*. Studies in Ancient Greek narrative. Leiden and Boston: Brill, 2004, p. 357-376. v. I.

MORPETH, N. Alcibiades, philosophical history and ideas in contest. In: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 200-213.

RAWLINGS, H. R. 'A possession for all time'? Why and how Thucydides still matters. A public lecture given by Professor Hunter R. Rawlings III, President of the Association of American Universities, at the University of Bristol on 29th June 2012. Disponível em: <https://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/classics/migrated/documents/rawlings.pdf>.

pdf. Acesso em: 13/04/2019.

STRAUSS, L. On Thucydides War of the Peloponnesians and the Athenians. In: _____. *City and man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 139-241.

WOHL, V. The eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 18, n. 2, p. 349-385, 1999.

LARIVÉE, A. Eros tyrannos: Alcibiades as the model of the tyrant in book IX of the *Republic*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, Leiden, v. 6, p. 1-26, 2012.

KOIKE, K. *Hecateu de Mileto e a formação do pensamento histórico grego*. Tese (Doutorado), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

ZWICKY, J. Alcibiades' love. In: CHASE, M.; CLARK, S. R. L.; MCGHEE, M. (eds.). *Philosophy as a way of life, Ancients and Moderns*. Essays in Honor of Pierre Hadot. Oxford: Blackwell, 2013, p. 84-98.

Notas

¹ Na antiguidade o diálogo foi lido e comentado como genuíno até ter sido arrolado como espúrio no século XIX por Schleiermacher. Sobre a autenticidade do *Alcibiades*, ver Jirsa (2009, p. 242-43), Gribble (1999, p. 260-262) e, igualmente, Mársico (2017, p. 17-27).

² A importância histórica de Alcibiades e o valor do diálogo como referência para o estudo do momento histórico em que este se situa dramaticamente foram recentemente sintetizados por Morpeth (2012, p. 200) nos seguintes termos: “Alcibiades is, at once, an historical figure and an archetypal individual. Also, in an anthropological sense and in terms of traditions of thought, Alcibiades is a truly remarkable, individuated moment in history. Alcibiades the historical personage and philosophical character-as-actor has become a source for historical and philosophical memories, that is, a human gathering place, a focus, reference and a trans-historical persona for the passages of history and intellect – a place where singular and collective human actions and behaviours matter and where particular and general social forces remain contentiously in play”.

³ De acordo com o relato de Platão no diálogo *Protágoras*, para Protágoras de Abdera é o sofista e não o filósofo que, por temer os poderosos, ama esconder-se atrás de uma máscara (PLAT. *Prot.* 316b-317b).

⁴ Entendemos que a representação da história no *Alcibiades* se dá em três níveis. No primeiro, a narrativa indica o estudo da obra de Heródoto (121c-122c) e Tucídides (112c). Em segundo plano, o relato pensa eventos históricos, como a Guerra, a relação de Péricles com seus filhos (118d-e) e

Atenas (134b) ou a própria biografia de Alcibiades, a partir de uma ordem metafísica derivada da demonstração finda em 130c, na qual se conclui que ‘o homem é alma’ (*hē psykhé estin ántropos*). No terceiro patamar, o relato investiga a causa de eventos passados, transpondo-os para o presente na construção da narrativa dialógica típica do gênero filosófico.

⁵ Forde (1989, p. 1, n. 1) lembra que Tucídides nunca se refere a si mesmo como historiador ou chama sua obra de “história”. Nós o fazemos a partir da perspectiva de Aristóteles em *Poética* (11451a36 e ss.). Desclos (2006, p. 3) escreveu: “le *histor* n’est pas un historien ... ainsi s’explique que ni Hecatée ni Hérodote ni Thucydide ne soient designés ainsi. S’il fallait à toute force leur donner un nom, sans doute le mois inapproprié serait-il celui de *prosateur*, un prosateur qui aurait pour objet le passé des hommes, leur mode de vie, leur environnement géographique, politique et culturel”.

⁶ Sobre Hecateu de Mileto e a formação do pensamento historiográfico entre os gregos, ver Koike (2013).

⁷ Hecateu (fr 1, Jacoby apud BRANDÃO, 2005, p. 102): “*tadé grápho, hós moi dokei aléthéa eínai. hoi gàr lógoi polloí te kai geloíoi, hós emoi phainontai, eisín*”.

⁸ Sobre o *lógos pseúdos* como ficção e seu aspecto paidêutico, ver Augusto (1998/99, p. 93).

⁹ Ao comentar a passagem de *Poética* (11451 a 36 e ss.), Strauss (1964, p. 143) sente a dificuldade da distinção aristotélica e considera que, à luz da teoria do estagirita, Tucídides seria “não um simples historiador, mas um historiador-poeta, ainda que seja, mesmo assim, um historiador”. Strauss ressalta que a hierarquia proposta por Aristóteles deve ser abandonada em razão de pressupor a filosofia e não termos o direito de presumir que a filosofia está presente em ou para Tucídides.

¹⁰ Todas as citações do diálogo, neste estudo, são feitas a partir da tradução proposta por Carlos Alberto Nunes.

¹¹ Jirsa (2007, p. 286-88) lê o *Alcibiades* como “origem dramática” da participação de Alcibiades no *Banquete* e argumenta, contra Gargarin (1977), que a participação de Alcibiades nesse último diálogo reforça a tese de que o amado de Sócrates corrompeu-se devido à força do *dêmos* e não por efeito da educação filosófica. Ver, igualmente, Xenofonte (*Mem.* I, 2, 12) e Libânio (*Apologia de Socrates*, 160 apud Jirsa (2007, p. 280, n. 1).

¹² Sócrates procura advertir seu aluno (117e-118a) de que a modalidade de ignorância (*dià taúten tèn agnoián*) em questão vem a ser causa de erros em relação às ações (*tá amartémata en tēi práxei*). Os ignorantes que sabem

que não sabem (*tôn mē eidóton eidótes*) atravessam a vida sem cometer erros (*mē anamártētoi zōsi*) em razão de deixar, ao cuidado de outros, assuntos que sabem ignorar.

¹³ O entendimento da injustiça como impedimento à ação e da justiça como condição para agir vem a ser um princípio na argumentação de Sócrates com Trasímaco no Livro I da *República* (cf. 352d-e). Augusto (2005/6, p. 75) escreveu: “a vida do justo é melhor e mais feliz que a do injusto, pois cada coisa tem uma função (*érgon*) que lhe é própria e que só ela poderá executá-la de forma perfeita, ou seja, cada *érgon* tem uma *areté*; e a alma (*psykhé*) tem, por *érgon*, a vida (*tò zên*), o governar (*árkhein*) e o deliberar (*bouleúesthai*), e, por *areté*, a justiça (*dikaiosýne*); a injustiça é, pois, um mal da alma (*kakian dē adikía*)” (PLAT. *Rep.* 353d-e).

¹⁴ Cf. Brandão (2005, p. 109-110), em que lemos: “sob determinada perspectiva, todas estas estratégias de construção do diálogo platônico visam a, em última instância, representar o próprio estatuto de Platão como narrador, ainda quando se trate de puro diálogo. Essa consciência do papel do narrador, mesmo se faltam ao texto marcas puramente diegéticas, depende da experiência da narrativa dramática presente na tragédia e na comédia, levando à própria teoria platônica do gênero”. É preciso estarmos atentos, sublimaríamos nós, para que a dependência a que se refere Brandão implique um processo de diferenciação sem que a narrativa platônica se confunda com o relato puramente mimético característico da tragédia e da comédia. Brandão sublinha (p. 117), como já fizemos notar, que um gênero narrativo (como a filosofia) pode amplamente utilizar técnicas próprias das artes miméticas, inclusive das artes visuais e do teatro.

¹⁵ Lemos em Baynham e Tarrant (2015, p. 215): “Alcibiades is the Homeric *agathos* in every sense of the Word, and as such he will insist on receiving his *timē*” (sic).

COMUNIDADE POLÍTICA E DEMOCRACIA: REFLEXÕES SOBRE O “LEGADO” ATENIENSE*

Ana Livia Bomfim Vieira**

Resumo: Este trabalho busca refletir sobre a concepção de democracia nos dias atuais e como essa concepção é associada a uma herança grega. Comumente, a principal diferença apontada entre as democracias, a antiga e a moderna, se refere a sua modalidade, ou seja, nosso sistema é representativo, enquanto o dos atenienses era direto. O que acreditamos é que as diferenças são muito maiores do que esta e são, ao mesmo tempo, o verdadeiro “legado” com o qual deveríamos nos relacionar. A concepção de uma comunidade cívica como essencialmente política e livre, mas ciente das responsabilidades individuais com essa comunidade, é ingrediente importante para um projeto político emancipador.

Palavras-chave: democracia; Atenas; política; ensino de História Antiga; desnaturalização.

COMMUNAUTÉ POLITIQUE ET DÉMOCRATIE: RÉFLEXIONS SUR “L’HÉRITAGE” ATHÉNIENNE

Résumé: Cet article a le but de réfléchir sur la conception de la démocratie aujourd’hui et sur la manière dont cette conception est associée à un héritage grec. Généralement, la principale différence relevée entre les démocraties

* Recebido em: 18/08/2019 e aprovado em: 31/10/2019.

** Professora adjunta de História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão e coordenadora do Mnemosyne. Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão. Coordena os projetos de pesquisa intitulados *O Ensino de História e a “desnaturalização do mundo”: análise e proposta de recurso didático para a educação básica do Maranhão a partir da perspectiva de História Transnacional e Conectada e Análise Comparada do Patrimônio e Herança cultural Greco-Romana: uma análise comparada do Patrimônio Material da cidade de São Luís (Maranhão) e Lisboa (Portugal)*, ambos financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão (Fapema). E-mail: analiviabv@gmail.com.

anciennes et les démocraties modernes concerne leur modalité: notre système est représentatif alors que celui des Athéniens était direct. Ce que nous croyons, c'est que les différences sont bien plus grandes que cela et constituent en même temps le véritable « héritage » avec auquel nous devrions nous rapporter. La conception d'une communauté civique comme essentiellement politique et libre, mais consciente des responsabilités individuelles avec cette communauté, est un élément important d'un projet politique émancipateur.

***Mots-clés:** démocratie; Athènes; la politique; l'enseignement de l'Histoire Ancienne; dénaturalisation.*

Este trabalho teve como ponto de partida a leitura de Aristóteles para uma pesquisa maior sobre a recepção da ideia de democracia, como herança ateniense, nos dias de hoje. Como é percebida essa herança, como definimos a democracia e se essa(s) definições usam racionalmente o modelo grego como referência ou matriz e de que modo compreendemos a democracia e o que são os elementos inerentes a ela. Esse interesse parte de outra necessidade que sinto, que é a de repensar o nosso papel enquanto professores de História Antiga. Como ensinamos, o que ensinamos e por que ensinamos história antiga.

Dessa forma, partimos do pensamento aristotélico sobre amizade, relacionando essas concepções às de política e virtude. Para o filósofo, a amizade perfeita é aquela baseada na virtude, em que o bem do outro é uma busca incessante. Tal como nas amizades, na política a virtude seria essencial para a construção de formas superiores de convivência dos cidadãos na *pólis*. Em contextos de crise, Aristóteles nos ajuda a compreender a importância das dimensões individuais, da amizade, e do social, da política para a construção do tecido social. Contudo, expandi os objetivos para além do pensamento de Aristóteles sobre a amizade, para exercitar a reflexão sobre o “legado” democrático que a Grécia, em específico Atenas, teria nos apresentado.

Quando pensamos em uma contribuição que os gregos deram à chamada “cultura ocidental”, talvez aquela mais vivamente propagada seja a da democracia. O sistema político que deu voz à cidade parece se esfacelar, nos dias atuais, diante do olhar perplexo de boa parte de nós. A questão talvez resida no nosso modelo de democracia. Se um ateniense do V século a.C. pudesse viajar no tempo e observar nossa estrutura social e política, a democracia brasileira e como ela funciona, por exemplo, o que ele pensaria? Interessante esse exercício, não?

Essa perspectiva grega, talvez, seja a mais conhecida e a menos plenamente vivenciada no que ela mais poderia nos ensinar, em especial a realidade sociopolítica brasileira. E é interessante falar sobre isso e exercitar uma reflexão sobre como o estudo e o conhecimento dessas construções gregas poderiam contribuir para um projeto de sociedade mais humanizado. Para isso, a história tem um papel de fundamental importância. E, por isso mesmo, é alvo de ataques em uma guerra de narrativas limitantes, com propósitos e projetos políticos bastante elitistas. Estamos vivenciando um momento em que a História, enquanto disciplina e enquanto memória, e o Ensino de História estão fortemente ameaçados. Acreditamos que, nesse discurso, está embutido um profundo projeto que visa minar o processo de construção da consciência histórica dos alunos. A compreensão, por parte do aluno, de que ele “pertence” à História, de que o processo histórico sobre o qual o professor fala em sala de aula não o exclui e é fundamental na conquista da sua liberdade. No interior desse debate, a História Antiga encontra-se em um lugar ainda mais questionado. A imagem de “antiga”, desnecessária ou desvinculada dos “dias atuais” é frequentemente construída.

O filósofo Aristóteles, no IV séc. a.C., na sua obra *Ética a Nicômaco* (1106a, 1140b), constrói um tratado da condição humana no qual destaca a existência, no homem, de duas excelências, ou “inteligências”, e as duas como fundamentais à existência social. Uma dessas inteligências apreendemos pela instrução e a outra, pelo hábito. E, para o autor, nenhuma delas é inata no homem. Por conseguinte, ambas precisam ser ensinadas e aprendidas. Logo, o que o homem faz, produz ou acredita é produto social, resultante do conhecimento, do saber. Aquela excelência que se forma pelo hábito, pelas ações, possui raízes ainda mais sólidas nas relações sociais. A formação das virtudes é produzida na criação do hábito, e quanto mais cedo os bons hábitos forem ensinados, mais eles farão parte da nossa essência.

Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução [...]; quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “habito” [...] Ademais, toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto

os maus citaristas, [...] Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. [...] Não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva. (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, 1122-1151)

Ou seja, para Aristóteles, a virtude é produzida pelo hábito, pelo praticar. De nada vale saber o que é o certo, se não praticamos o certo.

Étienne de La Boétie, filósofo francês da modernidade, no seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, publicado em 1576, chamava a atenção para a relação entre conhecimento e liberdade, em oposição à servidão. Para La Boétie, somente o homem que conhece é capaz de ser e se perceber autor de seus atos. E ser sujeito de seus atos é condição necessária para reconhecer e lutar contra toda e qualquer tirania. O que La Boétie remarca é que, nas tiranias, o conhecimento é frequentemente suprimido e, portanto, também as liberdades. A grande pergunta por trás das reflexões de La Boétie é: “por que alguém se submete”? Ele mesmo aponta que a submissão à tirania pode ser através da coerção física, da violência, e através também da dependência econômica. Mas esses são os meios mais fáceis de submeter alguém ou a um coletivo e, ao mesmo tempo, aqueles mais passíveis de gerar revoltas. Contudo, é no campo do ideológico que habita a força coercitiva e escravizadora mais poderosa, pois faz com que eu ou um coletivo tome a decisão de obedecer, servir e se submeter a partir de valores abstratos, impostos, associados a interesses externos a mim, mas que produzem efeitos reais, no mundo material. Do mesmo modo, ele se pergunta: qual o deleite existente em ceder nossa liberdade? Aqui cito uma longa, mas absolutamente necessária, passagem da obra de La Boétie, que nos servirá para construir nosso raciocínio:

Aquele que tanto vos domina não tem senão dois olhos, duas mãos e um corpo, e em nada difere do homem ordinário de nossas grandes e infinitas cidades, exceto pela vantagem que vós lhe concedeis para vos destruir. Donde ele tiraria os tantos olhos com que vos vigia se não consentísseis? Como dispõe de tantas mãos para vos injuriar se não as toma de vós? Os pés com que pisa em vossas cidades, donde ele os tira, se não vos pertencem? Como é possível que tenha algum poder sobre vós senão por meio de vosso consen-

timento? Como ousaria atacar-vos sem vossa cooperação? O que poderia fazer convosco se não fôsseis receptadores do ladrão que vos rouba, cúmplices do assassino que vos mata e traidores de si mesmos? Semeais vossos frutos para que ele os destrua; encheis vossas casas de móveis para fornecer objetos à pilhagem; criais vossas filhas para que ele possa saciar sua luxúria; criais vossos filhos para receberem o melhor tratamento que ele pode dar: ser enviados às guerras, conduzidos em massacre, transformados nos ministros de sua ganância e nos executores de suas vinganças; trabalhai duro para que ele possa regozijar-se em suas delícias e chafurdar em seus sújos e vis prazeres; enfraqueceis para que ele se torne mais forte e brutal em vos manter na rédea curta; e de todas as indignidades – que nem mesmo as bestas tolerariam se as pudessem sentir – podeis livrar-vos se tentardes; e não é preciso nem mesmo agir, basta querer fazê-lo. (LA BOËTIE, 2017, p. 41-42)

La Boétie, na construção de seus argumentos, vai utilizar muitos exemplos da história grega, tida por ele como um exemplo da ação de homens na manutenção de suas liberdades. Essas concepções, pegaremos emprestadas para a nossa própria reflexão sobre o que seria o verdadeiro “legado” dos gregos a nós. E poderemos adiantar que estamos no campo das liberdades e do saber. Mas, antes, é preciso falar sobre a importância das experiências históricas na construção de nós mesmos.

Experiências antigas, alteridades modernas

Quem conhece o passado, as experiências humanas anteriores a nós e ao nosso tempo, é capaz de reconhecer, nessas múltiplas experiências, fontes de conhecimento sobre si mesmo e extensas possibilidades de ser e estar no mundo. Dessa forma, não é difícil perceber a força que o conhecimento em História da Antiguidade guarda. Não se trata de “origens” da língua ou de costumes ou de nos inserir à força em uma antiguidade comum, uma antiguidade do mundo. Estamos nos referindo a milênios de experiências que têm o estrondoso potencial de construir “acervos”, ou seja, de possibilitar ao aluno de todos os níveis, mas sobretudo no ensino básico, perceber as permanências, as discontinuidades e rupturas. É nesse sentido que o aprendizado sobre o outro permite a desnaturalização do mundo.

[...] só resta a certeza de um progresso. Um progresso, contudo, que só é evidente globalmente, para a humanidade tomada em seu conjunto. E o peso das sociedades ocidentais nesse conjunto é considerável. Ele talvez mascare evoluções diferentes, culturas imóveis e até regressões. A própria noção de progresso não é universal. Algumas sociedades a ignoraram ou a recusaram. Fechando-se a toda e qualquer influência externa, o Japão cultivou, com isso, durante séculos, o imobilismo. O caso da China é ainda mais perturbador: depois de ter inventado tudo desde o início da nossa era, em seguida viveu à sombra desses conhecimentos, sem inovar, até ontem. (PESEZ, 1990, p. 201-202)

É interessante perceber a força que a História e o Ensino de História possuem no processo de construção de sujeitos políticos, de uma comunidade política. Nesse caminho é essencial, acredito, o aprendizado sobre as alteridades, e estudar História é abraçar a alteridade. E no que se refere ao estudo das sociedades da antiguidade, essa alteridade pode nos fazer perceber os desvios e atalhos que escolhemos em direção a um projeto de humanidade, ou, melhor dizendo, a um projeto político de sociedade.

Compreender que as diversas sociedades do que chamamos de antiguidade construíram outras possibilidades de vida em sociedade, outras concepções de família, gênero, sexualidade, amor, religiosidade, escravidão e até mesmo de política, acreditamos, é capaz de contribuir com o processo de compreensão de que a única coisa “perene e natural” são as mudanças históricas.

Na construção de sujeitos políticos não é mais possível olhar somente para si mesmo, somente para sua própria realidade. É preciso desenvolver a capacidade de percepção social sobre nós mesmos, no tempo e espaço, e para isso é absolutamente necessária a percepção das alteridades. O conhecimento produzido e ensinado pela história não pode ser o do cotidiano apenas, ou apenas aquele imediatamente próximo.

Permitir a um aluno, por exemplo, perceber que “nem sempre foi assim”, que em algum tempo “as coisas eram diferentes”, constrói o conhecimento que liberta. Essa consciência permite entender que nada é inalterável porque nada do que é social, é natural. Nem a tirania, nem a misoginia, nem o racismo, nem a pobreza, nem os sistemas políticos, nada!

Existe já um consenso sobre o papel da história enquanto narrativa que apresenta as continuidades, conflitos e rupturas do processo histórico. Tam-

bém salientamos as mudanças positivas, conquistadas ao longo de muitos anos de crítica e luta, que visavam desconstruir a onipresença do passado europeu do Brasil. Contudo, acreditamos que essas propostas esbarram em problemas estruturais maiores, como a formação lacunar e a dificuldade de atualização de muitos professores. Mas não só. Acreditamos que o discurso de dominação embutido no olhar narcísico sobre o passado não foi vencido. Ele ainda resiste e surge na forma de reformas curriculares que visam homogeneizar o que, de modo algum, é homogêneo.

É presente e clara a intenção de contar as mesmas histórias, narrar as mesmas memórias, para os quatro cantos do país a partir de um discurso sobre o “direito de todos aos mesmos conhecimentos”. E para colocar isso em prática, educadores e historiadores, a serviço das vozes dominantes, voltam a olhar para o passado como um reflexo no espelho. Recortam, amputam partes imensas do corpo das experiências humanas. Negam aos alunos a oportunidade do exercício da alteridade. Dessa forma, os conteúdos de História Antiga passam a ser considerados como absolutamente obsoletos. A imagem de “antiga” como “desnecessária” está em muitos subtextos. Em meio a um mundo que, de um lado, não quer mais fortalecer o discurso eurocêntrico (com o que concordamos) e que, de outro, em meio a tanta tecnologia de ponta, não consegue mais ver a si mesmo na antiguidade, a disciplina de História Antiga se encontra em um limbo. Para que ensinar e estudar a antiguidade? Se não mais a considerarmos um esboço de nosso mundo, o que podemos apreender do estudo dessas sociedades?

Acreditamos, portanto, que a História Antiga pode ser uma importante fonte de experiências que redimensiona nossa própria vivência e nos faz questionar o que acreditamos como certo. Mas para que ela possa desempenhar esse papel, é preciso que abandonemos uma perspectiva de Antiguidade herdada da Europa do XIX. Sem muita dúvida, talvez boa parte do que acreditamos ser “a antiguidade” diz muito mais respeito à Europa dos séculos XIX e XX.

Sabemos que, em alguma medida, toda história é também história do presente, como nos lembrou Hobsbawm (1998). Cada tempo empresta um pouco de si na compreensão do passado e se modifica também com esse contato. Desse modo, precisamos também “desnaturalizar” uma concepção de democracia. É lícito compreender as democracias modernas como herdeiras do sistema formulado pelos atenienses? Como menciona Vidal-Naquet (2002), referindo-se ao uso da história greco-romana pelos revolu-

cionários franceses a partir de 1790, muitas vezes vamos buscar no passado fonte para uma espécie de “regeneração” do nosso tempo. A partir de um “vazio” histórico, as sociedades podem se permitir se sentir em relação direta com determinados recortes históricos. E é preciso olhar com reservas esse processo, pois o fantasma das “origens” está sempre à espreita. Mesmo que existam aspectos e perspectivas importantes do passado com os quais poderíamos aprender muito, é preciso lembrar que o passado grego não forjou a nossa história, nem a dos europeus do século XXI, e muito menos a de nós brasileiros de hoje:

A Grécia não está na nossa história, e para compreender esta última não temos nenhuma necessidade de saber como funcionava a assembleia ateniense, o que era a boulé (o conselho) e como era aplicado o ostracismo. O que está na nossa história, ou pelo menos numa parte da nossa história, e que não podemos extirpar, porque ela é o passado, é o diálogo com a Grécia e, antes de tudo, com os textos gregos. A reelaboração da herança grega, ora sob forma mítica ou ideológica, ora sob forma do trabalho crítico e científico, é um dos dados da nossa história intelectual, que se exprime na criação, incessantemente renovada, de novos modos de discurso, de novos conceitos, de novos campos epistemológicos. (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 254-255).

A nossa Democracia não é a Democracia ateniense melhorada com tempo! Mas, se não é, será que a democracia antiga grega nos deixou algum legado?

O legado político

Normalmente acreditamos que a maior diferença entre a nossa democracia e aquela dos gregos seja a modalidade como ela se apresenta. Nossa Democracia é representativa, enquanto a dos atenienses é direta. O que quer dizer isso? Nós elegemos representantes, chamados políticos, que seriam aqueles que falaria por nós. Seriam nossos representantes. Na Democracia ateniense, o cidadão, homem, a partir dos 18 anos, teria o dever e o direito de participar, frequentar as Assembleias e decidir, pelo voto, os rumos da cidade. É claro que sabemos das limitações dessa participação direta dos cidadãos atenienses: interesse nas questões que seriam apresenta-

das, distância ou o trabalho desempenhado. Isso sem mencionar a base escravista do sistema democrático grego. Sobre essa questão, que não iremos explorar aqui, vale lembrar a obra de Luciano Cânfora, *O mundo de Atenas* (2015), que vai discutir a construção do mito de Atenas, com sua democracia e império baseado no trabalho escravo e na exploração de outras póleis.

Luciano Cânfora (2015) menciona que a democracia ateniense era delimitada em grande parte pelas elites, que manipulavam as massas através dos seus agentes políticos. Mas, segundo o autor, essas mesmas elites, a maior parte de famílias tradicionais aristocráticas, tiveram o mérito de terem contribuído para fazer funcionar as engrenagens do que foi, talvez, uma das maiores comunidades políticas da antiguidade. Esse feito não é pequeno.

Mas, quando falamos de limitações, todos nós somos capazes, na mesma medida, de apontar aquelas do nosso modelo representativo. Em que medida as massas conseguem fazer escutar a sua voz? É perfeitamente possível nos questionar se esse modelo representativo não seria, na verdade, uma espécie de oligarquia, se não se assemelharia mais ao governo dos “bons” proposto por Aristóteles, filósofo crítico da Democracia ateniense.

Para Aristóteles, n’*A Constituição de Atenas*, o sistema democrático serviria para deixar aos ricos a sua riqueza e esses ajudariam a sustentar os pobres, e os pobres decidiriam em última instância. E, para ele, os pobres, a maioria, não estariam aptos para decidir. A maioria nem sempre sabe o que é melhor para a cidade. É preciso lembrar que, para Aristóteles, uma relação virtuosa, seja ela de amizade ou política, é aquela entre bons, o que pressupõe um equilíbrio de forças em que não há uma das partes necessitada, sobretudo se essa parte é a maioria. Portanto, para ele, a democracia não funciona, pois pressupõe igualdade entre desiguais. A participação popular, portanto, deveria estar à parte dessa relação.

Logo, um corpo de homens bons deveria gerir a “*pólis*”... os “nossos políticos”? É necessário lembrar aqui as questões apontadas pelo grande mestre Moses Finley em sua obra ainda bastante atual e importante, *Democracia antiga e moderna* (1988). Finley apontou o fato de que as elites de hoje se enamoram da democracia, exatamente por ter sido retirada do jogo político a participação popular efetiva e livre.

Hoje, no mundo ocidental, todos se consideram democratas. Esse fato representa uma extraordinária mudança com relação à situação predominante há cento e cinquenta anos. Em parte, isso se tornou

possível graças a uma drástica redução no elemento de participação popular que havia na concepção original grega de democracia. A disseminação de uma teoria justificando tal redução contribuiu muito, no campo ideológico, para que ela ocorresse. A teoria elitista, como é usualmente chamada, sustenta que a democracia só pode funcionar e sobreviver sob uma oligarquia de facto de políticos e burocratas profissionais; que a participação popular deve ser restrita a eleições eventuais; que, em outras palavras, a apatia política do povo é algo bom, um indício de saúde da sociedade. (FINLEY, 1988, p. 11)

O que está embutido no trecho citado vai além da participação popular, tal como a concebemos. Essa participação não se restringe à escolha, seja dos representantes, seja das decisões em Assembleia no caso ateniense, embora isso ocorresse. O que está implícito na crítica de Finley à democracia e aos democratas liberais do século XX é a ideia de que liberdade e comunidade política foram extirpadas dos ideais democráticos. Comunidade política passou a ser representada pelos políticos profissionais e não mais pelo corpo da comunidade cívica. Essa comunidade representada pela maioria é aceita enquanto apática politicamente, presente apenas quando acionada para o voto.

A partir das reformas de Sólon, VI séc. a.C, a liberdade passa a ser um valor atrelado ao da cidadania. Após a extinção da escravidão dos cidadãos por dívidas, ser cidadão é ser livre. Mas não é apenas uma liberdade de ir e vir. Não se trata de uma liberdade individual. O cidadão, agora, mesmo pobre, poderia se dedicar à política. E o que é política? É tudo o que se relaciona à *pólis*, à cidade. E o que é a *pólis*? Não é apenas uma forma de organização territorial e/ou administrativa... A *pólis* é o corpo de cidadãos. As reformas de Clístenes, repartindo o povo em dez agrupamentos, misturando quem era do interior com quem era da cidade e da costa, recompuseram a ideia de comunidade e de espaço cívico.

O cidadão ateniense, sob o regime democrático, é livre. Mas não em uma concepção individual. Nossa Democracia está muito associada a um ideal liberal, de liberdades individuais. Nós somos um “coletivo”, uma “comunidade” formada por sujeitos individuais. É interessante perceber, inclusive, que a tradição da produção historiográfica sobre Atenas, desde o século XVIII, elegeu um herói da democracia, Péricles, que dá nome ao V século.

Contudo, em uma concepção ateniense, essa “liberdade individual”, quando colocada sobre a do coletivo, ou da maioria, levaria a *pólis* à *desagregação*. Mesmo os críticos da Democracia, como Aristóteles (*Política*, 1279b), para quem o governo dos pobres poderia se transformar no governo pelos interesses dos pobres, ou Platão (*República*, 536e-564a), para quem a cidade ideal deveria ser governada pelos filósofos, sabem da necessidade de atender às necessidades da *pólis*. O que os dois filósofos criticam, no entanto, é que o povo, o *dêmos*, a maioria (os pobres) governe.

O *Protágoras*, de Platão (318 a – 320 c), reflete sobre a Democracia, e afirma que a Democracia é possível porque a política é possível. E a política é assunto de todos. No *Teeto*, Platão coloca na boca de Protágoras as palavras que defendem tal igualdade:

[...] quando se trata de deliberar sobre a administração da cidade, vemos aparecer indiferentemente, para tomar a palavra, arquitetos, ferreiros, curtidores, negociantes e marinheiros, ricos e pobres, nobres e gente comum, e ninguém lhes lança na cara a sua incompetência. (PLATÃO. *Protágoras*, v. 319 d)

Para tal defesa, Protágoras lembrará uma narrativa mítica, em que Zeus, através de Hermes, distribui aos homens, a cada um, uma *tékhné* (arte). Mas todos, indistintamente, receberam uma parcela da *tékhné politiké*, que permitiria a todos os homens debater as questões públicas (PLATÃO. *Protágoras*, vv. 320 d-322 d). A política é a “cola” que viabiliza a vida na *pólis*. E todos são e fazem política.

É preciso remarcar que os gregos foram, talvez, os primeiros a pensar sistematicamente sobre política e a formular teorias políticas. Foram os gregos, diz Finley (1988, p. 26), que não só forjaram a democracia, mas também *a política ou a arte de decidir através da discussão política*. Essa arte política deve muito, acreditamos, ao que conhecemos como paideia grega, a arte da formação do cidadão grego. Esse cidadão, através de sua formação ampla e diversificada, aliada a uma vida pública na cidade, com seus templos, banquetes e vida artística, construiu uma sólida concepção de comunidade política, pela qual era lícito dar a vida. Perder a *pólis* era perder a liberdade. A apatia, criticada por La Boétie e por Finley, não tinha lugar entre os atenienses. A elites atenienses riam de si mesmas nas apresentações teatrais, sem a censura do riso político e subversivo. Elas aceitavam o conflito inerente ao confronto de ideias.

Farei morrer, pela palavra, pela ação, pelo voto e pela minha mão, se puder, aquele que derrubar a democracia ateniense ou, uma vez derrubado o regime, em seguida exercer a magistratura, ou aquele que se levantar para apossar-se da tirania ou venha a ajudar o tirano a se estabelecer. E se for um outro que o mate, eu o considerarei puro diante dos deuses e das potências divinas, como se tivesse matado um inimigo público. Mandarei vender todos os seus bens e darei a metade ao assassino sem frustrá-lo em nada. E se um cidadão morrer matando assim um desses traidores, ou tentando matá-lo, eu lhe serei reconhecido assim como aos seus filhos, como se fez com Harmódio e Aristogíton e à sua posteridade. E todos os juramentos que foram feitos em Atenas, no exército ou alhures, para a ruína do povo ateniense, eu os anulo e rompo seus laços. (ANDÓCIDES. Sobre os mistérios, vv. 97-8)

Este trecho de Andócides evidencia a relação dos atenienses com a ameaça à democracia, que era associada à perda da liberdade. Mas não uma liberdade individual. Uma liberdade coletiva, em que a responsabilidade de cada membro desse corpo social tinha o mesmo peso e poderia erguer ou derrubar a *pólis*. Talvez estes sejam os grandes legados dos gregos a nós: o vínculo da sua comunidade e o seu apego inegociável à liberdade.

O que deveríamos, portanto, aprender com a Democracia ateniense?

Talvez olhar para o lado e reconhecer a dor, o sofrimento e a opressão do outro, como nossa. E essa opressão como uma ameaça às nossas liberdades e à nossa comunidade. Combater todas as formas de opressão e acreditar que somos nós, a maioria soberana, que é múltipla, diversa, e conflitante, que fazemos política.

Documentação escrita

ANDÓCIDES. *Discours*. Trad. Georges Dalmeyda. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

_____. *Teeto*. Trad. Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Referências bibliográficas

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

PESEZ, Jean Marie. História da cultura material. In: LE GOFF, Jacques (org). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. O grande desvio. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

REPRESENTAÇÕES DA BRUXARIA NA LITERATURA ROMANA ENTRE OS SÉCULOS I A.C. E II D.C.: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA*

Deivid Valério Gaia**

Gabriel Paredes Teixeira***

Resumo: A partir da década de 1980, o crescente interesse por parte de filólogos, historiadores e antropólogos em torno da presença da magia na antiguidade mediterrânea fez com que uma série de figuras da literatura antiga, até então pouco exploradas, recebesse maior atenção dos estudiosos do mundo antigo. Entre essas figuras, temos o caso das personagens do “tipo bruxa”, presentes exclusivamente na tradição literária latina. Contudo, até hoje, o aumento do interesse nessas personagens encontra como obstáculo a falta de consenso entre os estudiosos sobre a definição conceitual da bruxaria e seus termos correlatos. Ainda estamos distantes da resolução desse impasse; no entanto, ele é promotor de profícuos debates acadêmicos. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo trazer contribuições a esse debate a partir do estudo da Antropologia – área na qual pesquisas sobre esse tema possuem uma longínqua tradição – e do estudo de caso das representações da bruxaria na literatura romana entre os séculos I a.C. e II d.C. O artigo se divide em três partes: na primeira, apresentaremos de forma sucinta o atual estado dos estudos sobre as bruxas latinas e seus impasses; na segunda, será focado o contexto atual do estudo da bruxaria na antropologia; na terceira, iremos aplicar as contribuições da antropologia aos estudos clássicos.

Palavras-chave: bruxas; literatura latina; Antiguidade Romana; bruxaria; antropologia.

* Recebido em: 18/10/2019 e aprovado em: 04/11/2019.

** Professor adjunto de História Antiga da UFRJ e membro do Laboratório de História Antiga da UFRJ (Lhia).

*** Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da UFRJ, membro do Laboratório de História Antiga da UFRJ (Lhia) e editor da Revista *Gaia* da UFRJ.

REPRESENTATIONS OF WITCHCRAFT IN THE ROMAN LITERATURE BETWEEN THE FIRST CENTURY B.C. AND THE SECOND CENTURY A.D.: A HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACH

Abstract: Since the 1980s, the growing interest of philologists, historians and anthropologists regarding the presence of magic in the Ancient Mediterranean has made a number of previously poorly studied figures from ancient literature receive more attention of the ancient world's scholars. Among these figures are the "witch type" characters, found exclusively in the Latin literary tradition. However, until now the increase in interest in these characters has been hampered by the lack of consensus among scholars regarding the conceptual definitions of witchcraft and its correlate terms. We are still far from solving this impasse; however, it promotes a number of fruitful debates. In this sense, this article aims to bring into this debate contributions from Anthropology – a field in which research on this topic has a long tradition – and from the case study of the representations of witchcraft in Roman literature between the 1st century B.C. and the 2nd century A.D. This article is divided into three parts: in the first one, we will consisely present the current state of the studies on the Latin witches and their impasses; in the second one, the current context of the witchcraft studies in Anthropology will be presented; in the third one, we will apply the contributions of Anthropology to the classical studies on the matter.

Keywords: witches; Latin literature; Ancient Rome; witchcraft; anthropology.

Considerações sobre o conceito de bruxaria e magia: antropologia, literatura e história

No curso das últimas décadas, é indiscutível o crescimento do interesse e do volume de produção acadêmica sobre práticas mágicas na antiguidade. Isso se deve ao aumento do interesse por estudos culturais e antropológicos; às descobertas de fontes arqueológicas e epigráficas; à catalogação, estabelecimento e análise de papiros mágicos; ao interesse crescente da sociedade pelo tema da magia, tão presente no imaginário ocidental, seja a partir das crenças populares ou da divulgação midiática de temas correlatos. Essa nova realidade levou, inevitavelmente, os filólogos e historiadores a adotarem um novo posicionamento diante dos documentos literários que apresentam rituais e crenças mágicas; a partir de então, essa documentação, antes tratada de modo periférico dentro da academia, passou a ocupar lugar de prestígio nos estudos da antiguidade.

Acreditamos ainda que o avanço da produção científica acerca da magia se deve, em grande parte, ao caráter multifacetado desse objeto. Rituais mágicos poderiam ser empregados para um espectro amplo de finalidades, que iam desde curas de doenças e prevenções de acidentes até a obtenção de vitórias em disputas legais e também sucesso nos negócios (GAGER, 1999, p. 116-179). Meios mágicos podiam ser utilizados por indivíduos de diferentes camadas sociais, e seus praticantes podiam ser admirados ou execrados de acordo com a prática estabelecida e seu contexto de atuação. Fórmulas mágicas podiam ser tanto secretas e restritas a iniciados, quanto divulgadas abertamente no interior de obras técnicas ou estarem inseridas em contextos religiosos amplamente divulgados.¹ Práticas mágicas perpassavam diversos aspectos da vida na antiguidade, e seu estudo pode auxiliar na compreensão de cada um deles.

Na antiguidade, a multiplicidade de meios e finalidades da magia era acompanhada, naturalmente, de uma pluralidade vocabular para designá-la. Atualmente, no Brasil e em outros países do Ocidente, é comum que palavras como “bruxaria”, “feitiçaria” e “magia” sejam empregadas como sinônimos ou termos análogos. Os gregos, há mais de dois mil anos, porém, utilizavam diversos termos para se referir às experiências mágicas, como, por exemplo, *phármaka*, *epoidaí*, *goeteía*, *órgia* e *mageía*. De outro lado, entre os romanos, algumas das expressões mais utilizadas eram *carmina*, *defixio*, *ueneficium*, *cantu* e *magia* (OGDEN, 2009). Se a diversidade e a especificidade vocabular eram tão finas, isso não indicaria, por acaso, a amplitude dessas experiências nas sociedades greco-romanas? A multiplicidade de palavras para designar essas experiências pode ser um farol para que possamos ter uma noção da importância delas naquela sociedade. Não se tem uma riqueza vocabular tão grande para um tema de pouca importância social.

Exemplos análogos foram observados por etnógrafos em sociedades diversas. Entre os azande do Sudão, por exemplo, a bruxaria é uma substância denominada *mangu*, produzida acima do fígado de um bruxo ou bruxa e adquirida de maneira hereditária (EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 2). Completamente distinta seria a técnica dos “feiticeiros”, denominados *avures*. Enquanto *mangu* é uma substância inata passada de pai para filho, as habilidades dos *avures* devem ser desenvolvidas por meio de anos de treinamento e da instrução de um feiticeiro experiente. Na sociedade zande, são exatamente os *avures* os responsáveis por identificar e combater bruxos

e bruxas (EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 66) – fato comum em diversas partes do continente africano e que demonstra a clara distinção entre feiticeiros e bruxos na mentalidade desses povos.

A variedade de “categorias mágicas” distintas pode ser compreendida a partir das posições defendidas pela antropóloga Hildred Geertz (1975, p. 73-74), que criticou a aplicação da categoria “magia” de forma demasiadamente abstrata e abrangente às sociedades nas quais se observaram tais sistemas de crença. Segundo a autora, os indivíduos que tomam parte nessas atividades o fazem de maneira não examinada, e muitas vezes elas são expressas diretamente em ações, sem a necessidade de categorizações. Ou seja, aqueles que estão inseridos nesse conjunto de crenças não buscam afastá-las das demais a partir de um vocabulário que destaque um suposto caráter sobrenatural que as oponha àquelas consideradas “naturais” ou “não mágicas”. Dentro de uma sociedade na qual a magia é praticada tradicionalmente, ela não é tratada como uma prática “menos natural” que outras, justamente por fazer parte do cotidiano. Pesquisadores e outros observadores externos, por outro lado, podem categorizar tais práticas de acordo com conceitos que devem ser submetidos às regras da lógica discursiva. Isso significa que, enquanto para os pesquisadores é possível – e necessário – inserir esse conjunto vasto de ações no interior de uma única categoria – construída a partir de uma definição objetiva e abstrata do que se deve considerar como “magia” –, o mesmo não se aplica a indivíduos de diversas sociedades, que realizam e acreditam na eficácia de tais práticas – inclusive das sociedades Antigas. Recentemente, a antropóloga e historiadora Cleo Carastro (2006, p. 9) aplicou tais ideias ao estudo da antiguidade, questionando, a partir de métodos próprios da antropologia, a utilização do conceito “magia” como uma categoria universal e demonstrando que o próprio termo surgiu na Grécia do século V a.C. a partir das demandas culturais específicas da sociedade naquele contexto.

Não havendo uma única categoria para unir todas essas práticas, é compreensível que diversos parâmetros fossem utilizados para classificar diferentes “tipos de magia”. Dessa maneira, para gregos e romanos havia diferentes “operadores” da magia, cada um com suas técnicas e *modus operandi* próprios. Na Grécia, era prerrogativa própria do *góes* a possibilidade de operar técnicas agressivas contra suas vítimas através de seus cantos, enquanto que em Roma tal capacidade era associada às *striges*. À *pharmakís* cabia a preparação de filtros e poções a partir das ervas, e

aos *psychagogói* era atribuída a capacidade de evocação de espíritos. No Império Romano, era comum se atribuir aos caldeus e aos babilônios a capacidade de previsão do futuro através da matemática e da astrologia. Já os *mágoi* (ou *magi*) foram, por séculos, considerados – necessariamente – sacerdotes persas, cuja técnica provinha de ensinamentos religiosos. Essas e outras distinções entre praticantes de magia são muito claras nos textos antigos, nos quais as técnicas atribuídas a um tipo de agente mágico não se confundem com as dos demais.²

Um dos agentes observáveis nesse variado imaginário mágico antigo são as bruxas. Exclusivas da tradição latina, essas personagens estiveram presentes de maneira substancial na literatura romana entre o período do final da República e o século II d.C. Suas aparições não estavam limitadas a gêneros literários específicos, tendo sido retratadas em poemas satíricos, epodos, elegias, na épica e na prosa ficcional – quase sempre desempenhando papéis relevantes nessas obras.³ Suas características fundamentais não estavam muito distantes daquelas observadas posteriormente na bruxa do folclore europeu e de outros povos: velhas malignas e de aparência horrenda,⁴ sempre prontas a prejudicar seus adversários por meio de suas técnicas. Estavam constantemente em busca de ingredientes para seus encantamentos, saqueando cemitérios,⁵ depredando cadáveres⁶ ou até sequestrando crianças para mutilar seus corpos.⁷ Poderiam transformar-se em animais ou até mesmo tornar-se invisíveis para atingir seus objetivos.⁸

Embora possa parecer uma representação facilmente identificável, a consulta aos estudos recentes demonstra que não há consenso sobre o que deve ou não ser considerado como bruxa, com diferentes autores propondo delimitações distintas para esse grupo de personagens. Ignorando boa parte dos avanços nos estudos sobre bruxaria em outros campos científicos, os pesquisadores da antiguidade tendem a tentar construir suas próprias posições a respeito desse fenômeno. Uma das posições sustenta que todos os praticantes de magia – inclusive as bruxas – sejam agrupados dentro de uma mesma categoria, por acreditar que todos eles deviam estar muito próximos no imaginário antigo. Tal posição pode ser ilustrada pelas palavras de Daniel Ogden:

(...) a literatura antiga nos apresenta bruxas (figuras descritas pelos termos pharmakis em grego, uenefica ou saga em latim), magos e feiticeiros (figuras denominadas pelos termos magos, goes, phar-

makeus, epoidos em grego, magus, ueneficus em latim) fazendo as mesmas coisas, e isso os envolve em uma forte tradição com um firme nexos de motivos recorrentes. (OGDEN, 2008, p. 3)

Visão completamente oposta é encontrada na obra de Maxwell Paule, que defende não ser possível pensar em um grupo unificado de bruxas no imaginário antigo:

A diversidade terminológica latina para bruxa (...) indica claramente que nunca houve um conjunto coeso de personagens facilmente tipificado e categorizado tanto por nome quanto habilidade. (...) Bruxas, como nós as descreveríamos, são uma coleção de personagens amplamente não relacionadas que foram unidas somente a partir da utilização de um vocabulário genérico que promove falsas suposições de equivalência. (PAULE, 2012, p. 25-26)

Posição intermediária é apresentada por Elizabeth Pollard, que apresenta uma proposta de segmentação de “tipos bruxas” em grupos distintos:

(...) havia, de fato, um amplo espectro de “tipos bruxas” na literatura, desde as semidivinas Circe e Medeia, às monstruosas “superbruxas” mortais como Ericto e Canidia, até aquelas com características potencialmente mais realistas de bruxas mais comuns, tipificadas por suas idades avançadas, sexualidade ameaçadora, e embriaguez. (POLLARD, 2008, p. 126)

Os autores citados não são os únicos a propor que se parta de pontos diferentes para a classificação das bruxas na literatura latina. Contudo, a escolha desses três modelos se deve ao fato de representarem alguns dos extremos relativos ao tema, e que são, respectivamente: a categorização de qualquer mulher praticante de magia como possível bruxa; a impossibilidade de classificar qualquer mulher ou grupo de mulheres como bruxas; e, por fim, a necessidade de segmentar o grupo de bruxas em subgrupos distintos entre si. A existência dessas três visões conflitantes já demonstra, de antemão, a dificuldade de categorização que ainda existe para esse tipo de representação na antiguidade.

O que podemos observar no interior dos estudos sobre as sociedades greco-romanas, portanto, é uma divergência tão profunda sobre o que deve ou não ser considerado como bruxa, que até mesmo a simples identifica-

ção dessas personagens é colocada sob suspeição e objeto de grandes polémicas. A partir daí, cada autor se propõe a analisá-las por meio de um conjunto distinto de obras e representações – que varia de acordo com a própria definição que ele se propõe a seguir. A dificuldade de delimitação conceitual das bruxas compromete o avanço na compreensão de suas representações literárias, uma vez que as produções acadêmicas a seu respeito têm dificuldade de dialogar entre si, por defenderem posições ora muito rígidas, ora muito amplas. Mas, enquanto o estudo da bruxaria na antiguidade ainda é um campo relativamente recente e em expansão, em outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a sociologia, esse fenômeno vem sendo estudado e amplamente debatido por mais de meio século. Seria proveitoso, portanto, levar em consideração os resultados alcançados nessas áreas e verificar de que maneiras eles seriam capazes de contribuir no esclarecimento do problema das bruxas na literatura latina.

Entre os historiadores, há outro elemento que deve ser ressaltado e que é de extrema importância. Hoje, na academia, nos deparamos com tipos diferentes de perspectivas face aos conceitos ou ao uso das palavras. De um lado, temos os historiadores que acreditam que só podemos utilizar para a antiguidade termos que viram a luz do dia naquele contexto, e que termos modernos, como bruxa, por exemplo, não deveriam ser aplicados, por se tornarem anacrônicos. De outro lado, há historiadores, que, ao observar a questão da difícil aplicabilidade das palavras modernas para o mundo antigo, lançam mão de perspectivas mais contemporâneas. Estes, ao utilizar termos atuais para a antiguidade, dialogam, mais facilmente, com o seu próprio tempo, por acreditarem que continuar a utilizar apenas termos antigos para a antiguidade pode parecer uma falácia e uma armadilha metodológica. Vejamos bem o exemplo de alguns conceitos como *crise* e *corrupção*, palavras que nasceram na antiguidade, mas que hoje têm sentidos tão diferentes que a utilização desses termos para o mundo antigo pareceria, à primeira vista, totalmente anacrônica. Não é porque a palavra nasceu no mundo antigo que ela pode ser utilizada livremente, haja vista a sua modificação de sentido ao longo dos tempos. No entanto, os exemplos dessas palavras que nasceram no mundo antigo e que hoje são diferentes não nos privam de utilizá-las, pois, embora elas não existissem com esse sentido, havia, naquela época, experiências que podem ser aproximadas aos nossos conceitos de crise e também de corrupção.

Às vezes, entre os historiadores, toma-se por “natural” o uso de conceitos e palavras que já são canônicas na historiografia, como senador, repú-

blica, família. São palavras que nasceram na antiguidade, mas que hoje, do modo como são compreendidas, diferem muito das experiências antigas. Mas continuam sendo utilizadas sem grandes questionamentos. No entanto, muitos historiadores, ao ouvir a palavra “bruxa” sendo empregada para o contexto antigo, já levantam as bandeiras da acusação do anacronismo, mostrando a falta de zelo metodológico no uso da palavra. Por que então não se levantar contra todas? Falamos para o nosso próprio tempo e temos que fazer uso das nossas palavras, tomando cuidado ao circunscrevê-las a um contexto que não as conhecia da forma como as conhecemos. Esse é o caminho inexorável da História e sempre será, pois cada época terá o seu conjunto de vocabulário específico.

A existência de uma experiência histórica não necessita, obrigatoriamente, de um conceito para defini-la, pois ela pode existir além do conceito. O contrário também é válido; não é porque uma palavra do mundo antigo tenha chegado nos dias atuais que ela poderá delimitar uma experiência no passado. Logo, há um grupo de historiadores que é consciente do problema da utilização de conceitos antigos e modernos e da questão do anacronismo intrínseco ao nosso ofício, como bem mostrou Nicole Loraux (1992) em seu artigo “Elogio do anacronismo”. Devido às demandas de comunicação com o nosso tempo presente, não vamos nos limitar meramente ao uso de palavras e conceitos antigos, e sim procurar na antiguidade experiências análogas aos conceitos atuais e, assim, circunscrever a nossa compreensão deles àquele contexto, com base no que conhecemos das experiências sociais e do uso do vocabulário do próprio mundo antigo. É por isso que acreditamos que o conceito de bruxaria pode, sim, ser perfeitamente utilizado para o mundo antigo, na sua devida delimitação conceitual, temporal e espacial para o período estudado, como veremos a seguir.

Evans-Pritchard, Douglas e Hutton: as bases conceituais da bruxaria

O estudo científico da bruxaria foi inaugurado pelo antropólogo britânico Edward Evans-Pritchard na década de 1930, a partir de seu trabalho de análise dos azande,⁹ habitantes do território do atual Sudão. A bruxaria é um tema central à vida dessa sociedade, oferecendo explicações para eventos inesperados e indesejados. Seus mecanismos foram estudados e descritos por Evans-Pritchard, a partir da observação de que, na mentali-

dade zande, qualquer fato adverso que ocorra a um indivíduo pode ter sua origem ligada à bruxaria, o que oferece explicações imediatas aos fenômenos *a priori* inexplicáveis. Após conviver com os azande, Evans-Pritchard (1976, p. 18) formulou seu conceito de “bruxaria como explicação para infortúnios”. A sua obra intitulada *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* tornou-se uma referência interdisciplinar “obrigatória” para esses estudos, extremamente influente nas ciências sociais como um todo. Além da elaboração dos funcionamentos da bruxaria, Evans-Pritchard (1976) tem o mérito de ter sido o primeiro a apresentar os mecanismos utilizados para combatê-la, que incluem a ação dos praticantes de magia, que, para os azande, constituem uma classe muito distinta e oposta aos bruxos. Além disso, o estudo demonstra que crenças em bruxaria como explicação para adversidades não apenas oferecem uma justificativa para eventos até então inexplicáveis, como permitem aos indivíduos que direcionem seu ressentimento contra seus possíveis responsáveis.

Foi particularmente esta última característica que orientou o trabalho da antropóloga Mary Douglas e do grupo de estudiosos por ela reunido, três décadas após a publicação da obra acima. Expandindo a noção de bruxaria como “explicação para infortúnios”, Douglas (2010, p. XVIII) foi além, ao observar que as acusações de bruxaria surgem para explicar infortúnios, sim, mas como uma importante forma de resolução de conflitos na ausência de mecanismos jurídicos ou sociais capazes de mediá-los. A autora não rejeita a ideia de Evans-Pritchard, mas ela a atualiza face ao vazio de mecanismos institucionais dentro de sociedades específicas. A proposta da antropóloga foi aplicada pelo seu grupo de especialistas a fim de investigar suspeitas e acusações de bruxaria em sociedades muito distintas entre si, o que resultou na coletânea interdisciplinar e de teor fortemente comparativo intitulada *Bruxaria: confissões e acusações* (2010). Além de contar com pesquisas realizadas por diferentes antropólogos que se debruçaram em estudos de sociedades de diferentes continentes, o livro trouxe importantes contribuições de historiadores sobre o desenvolvimento das acusações de bruxaria no continente europeu.

Entre outras razões, dois motivos tornam a obra de Douglas fundamental para o estudo da bruxaria. O primeiro deles é por ter estabelecido o conceito de bruxaria como um fenômeno fundamentalmente de acusação, pois isso significa que a imagem de seu praticante e as suas ações são elaboradas no discurso de seus acusadores, independentemente de práticas

reais que as sustentem. Ou seja, a análise de uma representação de bruxaria deve sempre partir da investigação dos receios e ansiedades daqueles que a formulam, e não pela busca de supostas ações que a justifiquem. É por isso que a bruxaria é vista como algo negativo, pois ela parte sempre da acusação das manifestações, cuja própria formulação estabelece os princípios da bruxaria. Por conta disso, a bruxaria, em si, é mais um fenômeno que se observa, primeiramente, nas ações discursivas.¹⁰ A segunda razão que torna o trabalho de Douglas indispensável para este tipo de trabalho é sua importância para os estudos comparados de representações da bruxaria. Até a sua publicação, era comum que historiadores que pesquisaram os julgamentos de bruxaria na Europa se recusassem a trabalhar com dados obtidos a partir do estudo de sociedades não ocidentais, por acreditar que a especificidade das estruturas sociais europeias demandasse modelos igualmente específicos para suas análises. O sucesso dos artigos de historiadores especialistas em bruxaria no contexto europeu convidados por Douglas, como Norman Cohn, Keith Thomas e Alan Macfarlane, constituiu uma forte prova da eficácia de utilização de métodos comparativos que mostraram ser extremamente eficientes, além da comparação de modelos europeus entre si.

Seguindo tal metodologia, em 2004, Ronald Hutton apresentou os resultados de uma gigantesca análise comparativa entre características verificadas pelos historiadores nos tipos de acusações praticadas por europeus e norte-americanos e aquelas observadas por antropólogos em sociedades tradicionais. Para tanto, além da documentação europeia, Hutton se valeu de um total de 148 estudos realizados em sociedades espalhadas por todos os continentes. A investigação concluiu que, a despeito das imensas diferenças entre os grupos analisados, um conjunto constante de características manifestou-se em todas as representações de praticantes de bruxaria. Segundo Hutton (2004, p. 421-23), um bruxo (ou bruxa) é, necessariamente, alguém capaz de causar algum tipo de dano a outros seres humanos através de meios não-físicos, constituindo uma ameaça à própria comunidade, uma vez que utiliza seus poderes para prejudicar vizinhos e conhecidos, ao invés de estranhos. Devido a essas características fundamentais, o praticante de bruxaria sempre sofre reprovação social. Além disso, a aparição dessas figuras jamais ocorre de maneira isolada, uma vez que seus poderes devem ser aprendidos ou mesmo herdados, caso a bruxaria advenha de alguma característica fisiológica e hereditária. Por fim, em todos os casos analisados foi verificada a crença na possibilidade de resistência contra a bruxaria.

As conclusões de Hutton demonstram que, embora possa variar amplamente em particularidades, a representação do agente da bruxaria possui um conjunto sólido de características fundamentais no imaginário dos povos em que se verificaram tais tipos de acusações.

Teorias contemporâneas e textos antigos: havia bruxaria na antiguidade?

A partir de agora, procuraremos observar tal conjunto de características fundamentais da bruxaria estabelecido por Hutton nas personagens encontradas na literatura latina, com o intuito de verificar se essa representação literária apresenta os elementos fundamentais observados em praticantes de bruxaria na antiguidade. Tais características são:

1. Capacidade de causar danos não-físicos a outros seres humanos: esse atributo fundamental dos agentes da bruxaria é amplamente verificado nas bruxas da literatura latina. Para tanto, os meios mais utilizados são os cantos, venenos e poções. Logo na aparição mais antiga das bruxas, elas são descritas por Horácio como “mulheres que retorcem (*uersant*) as mentes humanas por meio de cantos (*carmina*) e venenos (*uenena*)” (HORÁCIO. *Sátiras*, 1.8.19-20). Em outro poema, o poeta se vê obrigado a reconhecer os poderes dos cantos e fórmulas mágicas da *uenefica* Canídia, que o havia amaldiçoado (HORÁCIO. *Epodos*, 17.27-29). Outra maneira através da qual as bruxas poderiam gerar prejuízos seria a partir dos contatos físicos. Em Roma, assim como em diversas outras sociedades (cf. SPOONER, 2010), a bruxaria poderia ser exercida também por meio de contatos físicos: o mau-olhado (OVÍDIO. *Amores*, 1.8.15-16¹¹), o toque funesto (*mala manus*) (PETRÔNIO. *Satyricon*, 63.7;¹² LUCANO. *Farsália*, 6.521¹³) e até mesmo a respiração (HORÁCIO. *Sátiras*, 2.8.95;¹⁴ LUCANO. *Farsália*, 6.522¹⁵) de uma bruxa poderiam ser nocivos.¹⁶

2. Bruxos e bruxas como ameaças aos vizinhos e à própria comunidade: o exemplo mais claro nesse sentido é o de Meroe. Segundo a narrativa de Apuleio (*Metamorfoses*, 1.9-10), essa bruxa havia transformado desafetos seus em animais e até mesmo trancado o útero de uma rival grávida. Tudo isso fez com que a cidade decidisse puni-la através de apedrejamento, destino do qual ela conseguiu escapar prendendo todos os habitantes da cidade em suas casas. Outra ameaça constante representada por essas velhas é contra as crianças. Diferentes autores apresentam episódios de sequestros

e ataques a crianças (HORÁCIO. *Epodos*, 5;¹⁷ OVÍDIO. *Fastos*, 6.131-168;¹⁸ LUCANO. *Farsália*, 6.557-558;¹⁹ PETRÔNIO. *Satyricon*, 63²⁰) e até mesmo um epitáfio de uma criança responsabiliza uma bruxa (*saga*) pelo seu destino, enquanto alerta os adultos a respeito do perigo que essas mulheres representam aos demais infantes (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI 19747 v. 2, n. 987).

3. Reprovação social aos praticantes de bruxaria: além dos inúmeros adjetivos depreciativos associados às bruxas, a literatura apresenta passagens específicas focadas na reprovação que algum personagem dirige contra elas. Horácio (*Sátiras*, 1.8.35-36) diz que a Lua enrubesce e esconde sua face diante da ação das velhas, e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 3.17) um barbeiro ameaça levar a jovem Fótis às autoridades, caso a encontrasse coletando ingredientes para sua senhora, a bruxa Panfilia. Alguns textos ainda deixam clara a predisposição de utilização de violência física como maneira de punição e vingança contra as bruxas (HORÁCIO. *Epodos*, 5.97-98;²¹ OVÍDIO. *Amores*, 1.8.110;²² APULEIO. *Metamorfoses*, 1.10²³).

4. Presença de bruxos ou bruxas em conjunto: a possibilidade de uma mulher ser iniciada nas técnicas da bruxaria é apresentada em um poema de Horácio (*Epodos*, 5.60), no qual a bruxa Canídia afirma ter “enriquecido as velhas pelignas” com a intenção de obter seus poderes. Ovídio (*Fastos*, 2.571-582) descreve uma suposta iniciação de mulheres por parte de uma velha alcóolatra que realiza rituais à “deusa muda” e, em Apuleio, a criada Fótis admite haver aprendido de Panfilia alguns de seus segredos (*Metamorfoses*, 3.23). Além disso, a presença de bruxas seria mais intensa em determinadas regiões, com os romanos associando bruxaria aos seus vizinhos itálicos (HORÁCIO. *Epodos*, 5.76;²⁴ 17.28-29;²⁵ OVÍDIO. *Fastos*, 6.142²⁶) e, sobretudo, à Tessália (HORÁCIO. *Epodos*, 5.45-46;²⁷ LUCANO. *Farsália*, 6;²⁸ APULEIO. *Metamorfoses*, 2.22²⁹).

5. Possibilidade de resistência à bruxaria: na literatura latina, a reversão ou supressão da bruxaria pode ocorrer através da ação de uma própria bruxa ou de algum outro agente. Na poesia de Horácio (*Sátiras*, 1.8.46-47), a estátua do deus Páriapo interrompe o ritual realizado por Canídia e Sagana e as repele dos jardins de Mecenas através de um peido. Propércio (*Elegias*, 4.65-74), em sua elegia, oferece um sacrifício a Vênus, para que a deusa intervenha contra Âcantis, e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 3.25), Fótis informa a Lúcio de que forma ele poderia reverter sua transformação em burro, gerada pelo unguento de Panfilia. Já no caso de reversão operada por

outras bruxas, temos o relato de Canídia: um de seus amantes teria se libertado de seus encantamentos com o auxílio de outra *uenefica* (HORÁCIO. *Epodos*, 5.71-73) e, na *Farsália*, Ericto promete ao fantasma que ela havia invocado, torná-lo invulnerável a encantamentos, caso ele obedecesse a suas ordens (LUCANO. *Farsália*, 6.764-765).

Percebemos, portanto, que é possível encontrar cada uma das características essenciais da bruxaria em pelo menos algumas passagens literárias distintas. Assim, não restam dúvidas de se tratarem de representações de praticantes de bruxaria, conforme descritas pelo modelo elaborado por Hutton. As formas exatas como esse tipo de representação poderia ser utilizado para elaborar acusações e as perseguições não são bem documentadas. A ausência de documentos que apresentem as atitudes tomadas contra praticantes de bruxaria, em contraste com a ampla presença de bruxos e bruxas nas produções artísticas, não é exclusividade do caso romano. Linda Hults (1987, p. 250) constatou a existência de pinturas e relevos representando bruxas que foram produzidos antes mesmo do início dos tribunais de bruxaria na Europa. Mensah Adinkrah (2017, p. 134), por outro lado, notou a presença abundante de bruxas na arte popular ganesa, a despeito da falta de registros e números oficiais sobre a violência cometida contra mulheres acusadas de bruxaria. Exemplos como esses são numerosos e provam que a representação da bruxaria costuma ser muito mais presente nas produções artísticas do que em registros oficiais, ajudando-nos a explicar por que os documentos históricos são tão poucos diante de uma produção literária vasta envolvendo as bruxas. Uma vez verificada a validade de denominação das personagens latinas como bruxas, de acordo com o conjunto de todas as características necessárias para tal classificação, podemos também verificar a validade das definições propostas dos classicistas, já apresentadas.

A proposta de Daniel Ogden, de reunir em um grupo único os magos, as bruxas e os feiticeiros, parece pouco adequada. Como demonstrado, para que haja uma representação da bruxaria, é preciso que seu praticante seja considerado – necessariamente – como alguém propenso a causar dano não-físico a outros membros de sua comunidade, o que o leva a sofrer forte reprovação social. Nesse sentido, a figura da *pharmakis* grega não pode ser considerada equivalente à *uenefica* latina – já que, para o primeiro grupo, não encontramos tal necessidade. Também não se verifica nessa representação a quarta característica proposta por Hutton, no sentido de que a presença de um bruxo ou bruxa deve comprovar a existência de uma

rede de agentes, uma vez que a bruxaria deve ser aprendida ou herdada. Uma das feiticeiras mais famosas da literatura antiga, Circe, vive distante do restante do mundo, na ilha de Ea, e não há qualquer sugestão de que ela tenha aprendido suas técnicas com alguma feiticeira mais experiente – suas habilidades, inclusive, estão ligadas à sua natureza divina.

Também distante é a representação do *mágos* (ou *magus*, no caso latino). Na ficção, é possível encontrar a figura do *mágos* como um benfeitor. É o caso da sátira *Philopseudes* (11-12), de Luciano de Samósata, na qual é descrita a maneira como um “mago caldeu” teria curado um homem que fora mordido por uma cobra. Fora da ficção, é Apuleio (*Apologia*, 25) quem apresenta uma imagem virtuosa do mago. Embora houvesse autores clássicos, como Plínio (*História Natural*, 30.1), que condenassem os magos, a reprovação só se tornaria integral após o avanço da literatura cristã (cf. OGDEN, 2009, p. 72-77).

A seguir, temos a posição de Paule, que defende não haver coesão possível no grupo de personagens que geralmente se denomina de bruxas. Os dois argumentos levantados pelo autor são a diversidade terminológica latina e a suposta inconstância das atitudes de tais personagens. Acerca da diversidade terminológica, de maneira alguma ela implica heterogeneidade na representação e prova disso é que os autores latinos utilizavam tais termos distintos de maneira intercambiável. Horácio se refere às bruxas como *anus* e *ueneficae*, mas o nome de Sagana sugere a origem no termo *saga*. Ovídio escreve sobre a capacidade das *anus* em se transformarem em *striges*, e Apuleio utiliza os termos *saga*, *maga*, *anus* e *diuina* para referir-se às bruxas. Na realidade, a variedade de vocábulos possíveis para aludir às bruxas revela que sua imagem deveria ser bem consolidada no imaginário romano.

Já a suposta inconstância nas atitudes das bruxas, como vimos, é inexistente. O que existe, de fato, são variações superficiais nas ações e descrições de tais personagens, de acordo com as convenções dos gêneros literários nos quais elas aparecem. Isso é provado pela observação do caso de Canídia e Sagana, que são ridicularizadas na sátira, mas aparecem de maneira assustadora e grave nos epodos, em que assassinam ritualmente um menino e, no caso de Canídia no epodo 17, submete o poeta a uma terrível maldição. Ademais, em todas as aparições das bruxas na literatura, elas são descritas a partir de um conjunto fixo de características: seu canto é explorado por todos os autores, enquanto temas como o ataque aos cadáveres e às crianças, a invocação de fantasmas e o controle e a inversão dos ele-

mentos naturais aparecem em quase todas as representações. Novamente, temos aqui um bom argumento para defender a unidade na representação: a presença das bruxas – e de suas características constantes – em gêneros tão distintos entre si prova que o conjunto de seus elementos essenciais era claro o suficiente para eles serem identificados em situações literárias muito diversas, tanto no seu gênero quanto no tempo e espaço.

A terceira posição, sustentada por Elizabeth Pollard, parece a mais correta, por propor uma distinção entre o que a autora denomina de “bruxas comuns” e figuras mitológicas, como Circe e Medeia. Porém, mesmo assim Pollard considera que essas últimas sejam personagens do “tipo bruxa”. Como já demonstrado, não há bases antropológicas para considerar tais *pharmakeîs* como bruxas. Além disso, retomando a proposta de Douglas, a acusação de bruxaria surge como o resultado e maneira de mediação de conflitos. No caso de personagens mitológicas, por se tratarem de figuras distantes no tempo e no espaço, não há qualquer suspeita nem disputa que justifique uma acusação ou representação ligada a bruxaria. Mesmo com essa ressalva, a proposta de divisão feita por Pollard é interessante, uma vez que dá conta de individualizar as personagens que ela define como “velhas destituídas” e que, como verificamos até aqui, são as únicas cuja representação na literatura antiga atende a todos os requisitos necessários para a classificação como agentes da bruxaria próximas à compreensão da atualidade.

Conclusão

O debate sobre a bruxaria – e, conseqüentemente, sobre sua representação literária – na antiguidade ainda se encontra em estágio inicial. Por isso, é comum que uma série de definições (muitas vezes contraditórias entre si) seja proposta pelos estudiosos do assunto. De fato, a pluralidade de termos para definir as práticas mágicas na antiguidade contribui para tal multiplicidade de definições. Isso é interessante na medida em que fomenta o debate.

Este artigo teve como objetivo propor contribuições ao debate a partir das definições propostas pela antropologia. Para tanto, mobilizamos a definição de “bruxaria como explicação de infortúnios”, de acordo com a proposta de Evans-Pritchard (1976). Conforme demonstrado por Douglas (2010), tal explicação é verificada quando há ausência de mecanismos de regulação das disputas e tensões sociais. Assim, a bruxaria é, essencialmen-

te, um fenômeno social e de acusação, com mecanismos e regras próprias e constantes. Exatamente por isso, Hutton (2018) foi capaz de encontrar um conjunto de características comuns às representações de bruxos e bruxas onde quer que elas se manifestem. É exatamente esse conjunto que deve ser utilizado como ponto de partida para a identificação e análise das bruxas na antiguidade a partir do estudo da literatura latina.

A partir dessa linha de análise é que se torna possível aplicar, com bastante fluidez e organicidade, o conceito de bruxaria ao mundo antigo, como uma experiência análoga à do mundo contemporâneo. A observação das bruxas presentes na literatura latina demonstra que elas desempenham todo o conjunto de características extensamente observadas por Hutton e outros pesquisadores da bruxaria em sociedades nas quais acusações a elas relacionadas se verificam. Elementos como a utilização de meios não-físicos como maneira de gerar danos a outrem, forte reprovação social e a possibilidade de resistência e anulação dos encantamentos das bruxas na literatura comprovam tratar-se – em suas características básicas – de uma representação de agentes da bruxaria, conforme compreendidos em diferentes recortes espaciais e temporais.

Por fim, defende-se a utilização de uma perspectiva comparada e interdisciplinar (que reúna áreas do conhecimento como a História, a Literatura e a Antropologia) para contribuir no preenchimento das lacunas existentes pela falta de documentação acerca do tratamento conferido às bruxas na antiguidade. Conclui-se, portanto, que os modelos propostos pelos antropólogos encontram ecos, direta ou indiretamente, na produção literária da antiguidade e são uma chave para a compreensão e classificação desse conjunto de personagens, que, sem tais modelos, parecem perder sua unidade.

Documentação escrita

APULEIUS. *Metamorphoses*. Trad. Arthur Hanson. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1996. 2 vols. (44-453).

_____. *Apologia – Florida – De Deo Socratis*. Trad. Christopher Jones. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

BETZ, Hans Dieter (org.). *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

CATO. *On agriculture*. Trad. William Hooper. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1934. v. 283.

C.I.L. *Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae*. Editio Altera, v. II: Inscriptiones Hispaniae Latinae.

HORACE. *Odes and epodes*. Trad. Niall Rudd. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2004. v. 33.

_____. *Satires – Epistles – Art of Poetry*. Trad. Rushton Fairclough. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1929. v. 194.

LUCAN. *The Civil War (Pharsalia)*. Trad. J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

LUCIAN. *Volume III*. Trad. A. M. Harmon. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. 220.

OVID. *Heroides – Amores*. (Loeb Classical Library). Trad. Grant Showerman. Cambridge: Harvard University, 1914. v. 41.

_____. *Fasti*. Trad. James G. Frazer (Revisado por G. P. Goold). (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1931. v. 253.

PLINY. *Natural History: Books 17 – 19*. Trad. M. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. *Natural History: Books 28 – 32*. (Loeb Classical Library). Trad. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1963. v. 418.

PETRONIUS. *Satyricon*. Trad. Michael Heseltine. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1987. v. 15.

PROPERTIUS. *Elegies*. Trad. G. P. Goold. (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. v. 18.

TIBULUS. *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*. Trad. F. W. Cornish. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. 6.

VARRO. *On Agriculture*. Trad. William Hooper. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

VERGIL. *Ecloges, Georgics, Aeneid I-VI*. Trad. H. Rushton Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2014.

Referências bibliográficas

ADINKRAH, Mensah. *Witchcraft, witches and violence in Ghana*. New York: Berghahn Books, 2017.

CARASTRO, Marcello. *La cité des mages: penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2006.

DOUGLAS, Mary (org.). *Witchcraft confessions and accusations*. London and New York: Routledge, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*: abridged with and introduction by Eva Gillies. London: Oxford Clarendon Press, 1976.

GAGER, John G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1999.

GEERTZ, Hildred. An anthropology of religion and magic, I. *The Journal of Interdisciplinary History*, Massachusetts, v. 6, n. 1, p. 71-89, 1975.

GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

HULTS, Linda C. Baldung and the witches of Freiburg: the evidence of images. *The Journal of Interdisciplinary History*, Massachusetts, v. 18, n. 2, p. 249-276, Aut. 1987.

HUTTON, Ronald. Anthropological and historical approaches to witchcraft: potential for a new collaboration? *The Historical Journal*, Cambridge, v. 47, n. 2, p. 413-34, jun. 2004.

_____. *The witch: a history of fear, from Ancient Times to the present*. New Haven: Yale University Press, 2018.

LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 57-70.

OGDEN, Daniel. *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman Worlds: a sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. *Night's black agents: witches, wizards and the dead in the Ancient World*. London: Hambledon Continuum, 2008.

PAULE, Maxwell Teitel. *Canidia: a literary analysis of Horace's witch*. Tese (Doutorado). Ohio: The Ohio State University, 2012. Disponível em: https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:osu1343685076. Acesso em: 15/08/2019.

POLLARD, Elizabeth Ann. Witch-crafting in Roman literature and art: new thoughts on an old image. *Magic, Ritual and Witchcraft*, Pennsylvania, v. 3, n. 2, p. 119-155, Win. 2008.

¹ Exemplos de curas mágicas podem ser encontrados nos tratados técnicos de agricultura (CATÃO. *De Agricultura*, 160; VARRÃO. *De Re Rustica*, 1.2.27). Uma fórmula supostamente entoada por Júlio César antes das viagens de carruagem é mencionada por Plínio, o Antigo (*História Natural*, 28.21). Sobre disputas judiciais, Cícero (*Brutus*, 217) revela o caso de um orador que teve sua língua amarrada por meio de venenos mágicos (*ueneficia*). Um exemplo de exortação aos magos pode ser encontrado em Apuleio (*Apologia*, 25), enquanto Plínio os execra (*História Natural*, 30.1). Enquanto Luciano (*Philopseudes*, 36) apresenta a necessidade iniciática (em termos esotéricos antigos) do praticante de magia, os casos já citados de instruções de magia em tratados agronômicos são exemplos da possibilidade de circulação pública de técnicas desse tipo. Para magia praticada em contexto religioso e ritual, os exemplos são inúmeros na coleção dos papiros mágicos (*vide* BETZ, 1996).

² São numerosos os exemplos de representações literárias destes indivíduos. Nas *Bacantes* (v. 234), de Eurípidés, Penteu associa Dioniso a um *goês*, devido ao som de seus cantos, e o dramaturgo também utilizou essa figura na tragédia *Hipólito* (v. 1038), quando Teseu, ao afirmar que seu filho Hipólito é um mentiroso, se refere a ele de tal maneira. Na *República* (2.308d), Platão apresenta o *goês* como alguém capaz de mudar de forma com o intuito de enganar. O canto das *striges* é mencionado por Tibulo (*Elegias*, 1.5.54) e por Petrônio (*Satyricon*, 63). A imagem da *pharmakís* já estava presente na literatura antiga desde a *Odisseia* (10.235-239), através da utilização do *phármakon* por Circe. O Idílio 2 de Teócrito apresenta a jovem Simaetha como uma *pharmakeutria*. O termo *psychagogós*, utilizado para se referir a alguém capaz de evocar almas, pode ser encontrado na tragédia *Alceste* (v. 1128), de Eurípidés, e seria de autoria de Ésquilo uma tragédia com tal título, da qual nos restou apenas fragmentos e cujo tema central seria a consulta ao fantasma de Tirésias por parte de Odisseu. Um adivinho caldeu é retratado nas *Metamorfozes* de Apuleio (2.13), e a adivinhação babilônica é citada por Horácio em suas *Odes* (1.11.2). A ligação dos *magi* com a Pérsia foi conhecida na antiguidade desde a Atenas Clássica, onde o primeiro *mágos* da literatura foi retratado na peça *Os Persas*, de Ésquilo (v. 318), até o segundo século do Império Romano, quando Plínio (*História Natural*, 30.2) e Apuleio (*Apologia*, 25) associaram os *magi* e a origem da magia com esse território. A presença do termo nas inscrições de Behishtum (GRAF, 2001, p. 21) comprova sua origem persa.

³ As bruxas são o tema principal de três poemas distintos de Horácio: a sátira 1.8 e os epodos 5 e 17. Na elegia, foram o assunto central de poemas de Tibulo (*Elegias*, 1.5), Propércio (*Elegias*, 4.5) e Ovídio (*Amores*, 1.8), além de terem participação em mais um poema de Tibulo (*Elegias*, 1.2) e três de Ovídio (*Amores*, 3.7; *Fastos*, 2.571-582;

6.131-168). No épico *Farsália*, de Lucano, Ericto e as bruxas da Tessália ocupam mais da metade do livro 6 da obra. Bruxas também estiveram presentes nas duas obras do gênero de prosa ficcional sobreviventes na tradição latina. Embora sejam apresentadas de maneira pontual no *Satyricon*, de Petrônio, sua presença é recorrente e fundamental nas *Metamorfoses*, de Apuleio, cujo título se deve à ação da bruxa Panfília, responsável indiretamente pela metamorfose do jovem Lúcio em burro.

⁴ A aparência desagradável das bruxas é citada por diversos autores. As passagens mais claras a esse respeito estão nos poemas de Horácio (*Sátiras*, 1.8.26; *Epodos*, 5.47-48), Lucano (*Farsália*, 6.515-517) e em Petrônio (*Satyricon*, 134).

⁵ A busca de ingredientes em cemitérios é o tema central da sátira 1.8 de Horácio, além de estar presente na poesia de Tibulo (*Elegias*, 1.5.53-54).

⁶ A depredação do cadáver pode ser encontrada com maior clareza no épico de Lucano (*Farsália*, 6.538-553) e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 2.21).

⁷ Ataques a crianças são atestados no epodo 5 de Horácio (sendo o tema central do poema), em Ovídio (*Fastos*, 6.135), Lucano (*Farsália*, 6.557-558) e em Petrônio (*Satyricon*. 63).

⁸ A transformação em animais pode ser verificada em Propércio (*Elegias*, 4.5.13), Ovídio (1.8.13-14), Petrônio (*Satyricon*. 63) e Apuleio (*Metamorfoses*, 3.21). A invisibilidade é sugerida por Lucano (*Farsália*, 6.625) e Apuleio (*Metamorfoses*, 2.22), além de Tibulo, que atribui à *saga* a capacidade de ensinar encantamentos para tornar outras pessoas invisíveis (*Elegias*, 1.2.55-56).

⁹ Caracteriza-se o grupo étnico do norte da África Central como os azande; a palavra é plural de zande na língua zande.

¹⁰ Isso é a própria justificativa desse artigo que estuda a bruxaria não a partir de dados materiais, mas de dados discursivos que aparecem, de modo direto ou indireto, nas fontes literárias latinas entre os séculos I a.C. e II d.C. Seguindo a perspectiva de Douglas, a bruxaria será estudada a partir dos ecos de acusação como algo negativo no seio da sociedade romana.

¹¹ Ovídio, ao narrar os poderes maléficos da bruxa Dipsas, inclui a capacidade dela de arremessar raios pelos olhos.

¹² Esse episódio narrado por Trimalcião durante o banquete relata o destino do guarda que morreu após ser tocado por bruxas que voavam ao redor de uma casa.

¹³ Esse episódio apresenta a capacidade que a bruxa Ericto tinha em arruinar as colheitas por onde ela andava, pois nos locais em que ela pisava se verificava a morte das sementes.

¹⁴ Horácio, nessa passagem, descreve um banquete com coisas estranhas que levou as pessoas a fugirem desesperadas. Ao analisar o episódio, Horácio sugere que as pessoas fugiram porque a bruxa Canídia respirou sobre o banquete.

¹⁵ Lucano indica que Ericto destrói as plantações ao pisar e também ao respirar.

¹⁶ O mau-olhado parece ter sido uma forma de agressão não-física bastante presente no imaginário romano, tendo sido citado por autores latinos em diferentes contextos (CATULO. 5.12; VERGÍLIO. *Éclogas*, 3.103; PLÍNIO. *História Natural*, 7.16-18; 28.22). O toque funesto é atestado desde Plauto (*Anfitrião*, 605).

¹⁷ O poema narra o sequestro e assassinato ritual de uma criança pelas bruxas, que pretendem utilizar seus órgãos para a confecção de uma poção do amor.

¹⁸ Ovídio descreve as aves *striges*, que tinham a fama de roubar crianças não vigiadas para se alimentarem de suas entranhas. Segundo o autor, poderiam ser aves de nascimento ou velhas transformadas por meio de cantos e nênias marsos.

¹⁹ À bruxa Ericto é atribuída a prática de abrir o ventre de gestantes para retirar de lá fetos que ela queima em altares.

²⁰ Durante seu banquete, Trimalquião descreve a maneira como as *striges* roubaram o cadáver de uma criança durante seu velório.

²¹ Prestes a morrer, o menino sequestrado lança uma maldição contra as bruxas, condenando-as, entre outros, a um apedrejamento em praça pública.

²² Após ouvir os conselhos que dá *lena*, Dipsas (identificada como bruxa) oferece à sua amada, o poeta relata sua vontade de arrancar-lhe os cabelos e dilacerar a pele de seu rosto com as próprias mãos.

²³ Moroe revela a seu amante Sócrates que os habitantes de Larissa haviam planejado apedrejá-la como maneira de se vingarem de seus crimes.

²⁴ Canídia afirma estar preparando um encantamento mais poderoso que as habituais “palavras marsas” (*marsia uoces*) que utilizava para atrair seu amante.

²⁵ Amaldiçoado por Canídia, o poeta admite acreditar nos poderes dos “cantos sabinos” (*sabella carmina*) e da “nênia marsa” (*marsa nenia*), dos quais duvidara anteriormente.

²⁶ Ovídio afirma que as velhas são capazes de transformar-se em aves através de fórmulas marsas.

²⁷ Durante o ritual de sacrifício da criança sequestrada, a bruxa Folia arrebatou a Lua do céu por meio de “voz tessália” (*uox Thessala*).

²⁸ Lucano oferece longas descrições das habilidades das bruxas da Tessália ao longo do livro 6 de *Farsália*, no qual Sexto Pompeu vai em busca do auxílio da bruxa Ericto para saber de antemão o resultado da batalha entre as tropas de seu pai e as de Júlio César.

²⁹ Um dos habitantes da cidade de Larissa (localizada na Tessália) alerta o viajante Télifron sobre os riscos que as bruxas representavam naquela região.

MÚSICA E PODER IMPERIAL: NERO, ADRIANO E JULIANO**

Fábio Vergara Cerqueira**

Resumo: O estudo da música no período imperial indica que alguns imperadores tiveram uma relação diferenciada com a cultura musical, e em especial com o que seria a música erudita da época, a música de tradição grega. Abordaremos mais especificamente três imperadores, Nero, Adriano e Juliano, apesar de o fenômeno não se limitar a estes. Além de eles próprios terem recebido educação musical e terem condições de realizar performance musical, o que não era comum na tradição romana, são governantes identificados com o legado cultural grego. Assim, a relação destes com a música está amarrada ao filo-helenismo que embasa o projeto de poder imperial. O apreço destes pela música foi muitas vezes tratado, na historiografia antiga, com argumentos variados, como aspecto negativo. Entendemos que a relação deles com a música está na base do tipo de legitimidade que buscam como governantes e da ideia de Império que os inspira. Ao mesmo tempo, por meio de suas ações, desempenham papel muito relevante na disseminação da música grega erudita em seu tempo, assim contribuindo para a preservação da memória desta para a posteridade. Mas o que fica, aos olhos dos modernos, é a imagem estereotipada e preconceituosa de um Nero sanguinário tocando sua lira enquanto Roma arde em chamas, gerando uma imagem distorcida do papel da música no âmago do projeto de poder desses imperadores.

Palavras-chave: música; Império romano; Nero; Adriano; Juliano.

* Recebido em: 28/01/2019 e aprovado em: 23/04/2019.

** Professor titular do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Arqueologia Clássica. Bolsista Produtividade CNPq – PQ-1D – 2019-2022 (Arqueologia e iconografia da música na Magna Grécia). Pesquisador Fundação Humboldt. Pesquisador associado ao PPGHC-UFRJ – Pós-doutorado institucional. Pesquisa apoiada por CNPq, Capes e Fundação Humboldt. fabiovergara@uol.com.br.

MUSIC AND IMPERIAL POWER: NERO, HADRIAN AND JULIAN THE APOSTATE

***Abstract:** The study about the music of the Imperial period points that some emperors had a special relation with the musical culture, namely with the cultivated music of those times, the music considered of Greek tradition. We will deal particularly with three emperors, Nero, Hadrian and Julian the Apostate, although the phenomenon is not restricted to these emperors. Besides they themselves had been educated in music and had conditions to perform music, what was not common in Roman tradition, they were governors identified with the Greek cultural legacy. Thus, their relation with music was connected to the philo-Hellenism that was in the basis of their project of Empire. Their interest for music was often treated by ancient historians as a negative trait. We understand that their relation with music is in the basis of the kind of legitimacy they sought as rulers, in the basis of the idea of Empire that inspired them. We think as well that, at the same time, thorough their action, they played an important role in disseminating Greek cultivated music throughout the Empire, thus contributing to preserve its memory to posterity. However, what prevails in the moderns' eyes, is the stereotyped view of a bloody Nero playing the lyre while Rome burns, generating a distorted image of the role of music in the heart of these emperors' power project.*

***Key-words:** music; Roman Empire; Nero; Hadrian; Julian the Apostate.*

Introdução

O estudo da música no período imperial indica que alguns imperadores tiveram uma relação diferenciada com a cultura musical, e em especial com o que seria a música erudita da época, a música de tradição grega. Abordaremos mais especificamente três imperadores, Nero, Adriano e Juliano, apesar de o fenômeno não se limitar a estes, pois poderíamos lembrar de Vespasiano, Domiciano ou mesmo Heliogábalo. Além de eles próprios terem recebido educação musical e terem condições de realizar performance musical, o que não era comum na tradição romana, são governantes identificados com o legado cultural grego. Assim, a relação destes com a música está amarrada ao filo-helenismo que embasa o projeto de poder imperial que sustentam. O apreço destes pela música foi muitas vezes tratado, na historiografia antiga, com argumentos variados, como aspecto negativo. Entendemos que a relação deles com a música está na base do tipo de legitimidade que buscam como governantes e da ideia de Império que os inspira.

Ao mesmo tempo, por meio de suas ações, desempenham papel muito relevante na disseminação da música grega erudita em seu tempo, assim contribuindo para a preservação da memória desta para a posteridade. Exemplos disso são os hinos de Mesomedes de Creta, compositor oficial da corte de Adriano, que nos foram legados pela tradição dos manuscritos medievais, ou as informações mais antigas que temos do funcionamento do órgão pneumático, que nos são reveladas por uma carta de Juliano. A historiografia antiga, fortemente influenciada pela perspectiva senatorial, passa muitas vezes a percepção de que a ligação de um imperador com a música era vista como algo pernicioso, e alvo de críticas. No entanto, é possível que essa ligação, ao contrário, funcionasse muitas vezes como fonte de popularidade e admiração. Interessante percebermos que, sete anos após a morte de Nero, Vespasiano prestou grande homenagem ao professor de música de seu antecessor, o citaredo Terpno, presenteando-lhe com 200 mil sestércios (SUETÔNIO. *Vespasiano*, 19). Mas o que fica, aos olhos dos modernos, é a imagem preconceituosa e estereotipada de um Nero sanguinário tocando sua lira enquanto Roma arde em chamas, gerando uma imagem distorcida do papel da música no âmbito do projeto de poder desses imperadores.

Imperadores músicos

A temática do apreço pela música grega no Império nos remete a um sentido político vinculado ao reinado de imperadores como Nero (54 – 68 d.C.), Adriano (117 – 138 d.C.), e, bem depois deles, Juliano (355 – 363 d.C.).¹ Parece que a música tem algo a ver, como mencionaremos mais adiante, com a missão que esses imperadores se propuseram.

À época de Nero e Vespasiano (69 – 79 d.C.), produziram-se muitas pinturas com a cena de aula de música de Aquiles junto ao centauro Quíron, compondo o programa decorativo de várias residências de Pompeia e Herculano. A arqueóloga iconografista Annelise Kossatz-Deissmann (1984, p. 54) lembra a relação entre Juliano e a popularidade da cena de aula de música na Antiguidade Tardia.

Nero, aluno do grego Terpno, preparou-se para ser citaredo, a ponto de participar ele mesmo, um imperador, em concursos na Itália e na Hélade. Ao final, teria colocado a música quase acima da administração (SUETÔNIO. *Nero*, 23, 1). Annie Bélis divide sua relação com a música em três fases: a primeira, de aprendizado, vai até 54, ou seja, até o início de seu

reinado. A segunda fase vai até 64. Foi uma fase de atenta preparação na citaródia, incluindo as primeiras apresentações em público. A terceira inicia com seu recital em Nápoles, em 64, e vai até sua morte em 68, quando a música se torna sua preocupação principal, culminando na sua viagem à Grécia em 66, quando começa a perder o equilíbrio entre a carreira musical e o governo imperial: seu desejo de sucesso como citaredo ofusca-lhe a lucidez! Mas, antes dessa fase mais transtornada, pode-se identificar que a questão musical permeia seu projeto de governo imperial, como indica a instituição das Nerônias, em 60 d.C., incluindo provas de ginástica, hipismo e música. Durante parte de seu governo, a população não encarou negativamente sua atividade musical, diferentemente do que sugerem seus críticos. Ao final, como afirma Annie Bélis (1989, p. 748), cedeu à *mousomania*, obstinado por se tornar um *periodonikes*, um vencedor de todos os certames da temporada. Ele percorre os festivais gregos, desejando a glória nos *agones* citaródicos. Temerosas, e querendo agradá-lo, as autoridades de várias cidades gregas lhe concedem a coroa de vencedor. Chegou ao ponto de instituir competições musicais em Olímpia, onde a tradição estipulava somente as provas atléticas (SUETÔNIO. *Nero*, 23, 1; BÉLIS, 1989, p. 755-757). Apesar do azedume das críticas vindas da classe senatorial e da historiografia antiga comprometida com essa visão, buscava obstinadamente a vitória nesses concursos, mesmo que precisasse influenciar os resultados (SUETÔNIO. *Nero*, 23, 3; BÉLIS, 1989, p. 757), para ser reconhecido como o imperador músico, como se aí buscasse sua legitimação. Na visão dele, como afirma Annie Bélis (1989, p. 755), “o Nero-músico fazia crescer a glória do Nero-imperador”.

Vespasiano, sucessor de Nero, mesmo sem o envolvimento do primeiro, não deixou de se dedicar à música, ao menos à sua promoção. Na reinauguração do Teatro de Marcelo, em 75 d.C., deu coroas de ouro e duzentos mil sestércios aos citaredos Terpno e Diodoro, e o dobro ao trágico Apelares (SUETÔNIO. *Vespasiano*, 19).

Quanto a Adriano, ele se considerava um habilidoso citaredo (*História Augusta*. Vida de Adriano, 14, 9). Além disso, patrocinou Mesomedes de Creta, apoiou estudos musicais e mantinha intimidade com músicos (*História Augusta*. Adriano, 16, 10; COMOTTI, 1989, p. 54; POWER, 2010). Transformou Mesomedes em músico da corte, função que manteve durante o reinado de Antonino Pio (138-161 d.C.). Do mesmo modo, Juliano dedicou-se à música, interessando-se igualmente pelos conhecimentos musicais em geral. Seu epigrama “Sobre o órgão” (*Antologia Palatina*, 9, 35)

é a descrição mais antiga conhecida sobre o órgão pneumático. Conforme testemunho da *Epístula* 42, sabe-se que estimulou a música no Império, especialmente em Alexandria, valorizando professores de música, como Dióscoros (JULIANO. *Epístula* 42 Weis = 109 Bidez-Cumont).

Para vislumbramos a singularidade da vinculação desses imperadores à música, é profícuo compreendermos as formas como o mundo imperial a significa.

Considerações a respeito da música no Império

No período imperial romano, a música não terá mais o mesmo grau e tipo de importância que tivera na cultura e educação grega clássica. No entanto, essa mudança não se deveu somente a uma diferença da tradição latina em relação à grega, mas sobretudo a um processo, transcorrido ao longo do período helenístico, de deslocamento do sentido da música no conjunto das manifestações culturais. Os romanos, herdando dos gregos do final do período helenístico o apreço pelo virtuosismo e por espetáculos, desenvolverão o gosto popular pelos “grupos corais imponentes e grandes orquestras, semelhantes àquelas das performances de pantomima, frequentemente com o reforço dos instrumentos da música militar” (COMOTTI, 1989, p. 53) – segundo Sêneca (*Epístula*, 84, 10), em alguns casos havia mais cantores num coro que espectadores no teatro. À época do ocaso da República e advento do Império, era comum que *virtuosi*, fossem eles cantores ou atores, se tornassem figuras muito admiradas e conhecidas, como no caso de Róscio e Esopo, o primeiro lembrado como cantor de comédia, e o segundo, de tragédia (COMOTTI, 1989, p. 53; CÍCERO. *Quintus Roscius; Epístulas familiares*, 9, 22; QUINTINLIANO. *Instituições*, 11, 3, 111; MACRÓBIO. *Saturnália*, 3, 14, 11).

Todavia, como veremos, havia na sociedade romana um grupo intelectualizado que valorizava muito a música, de formas distintas daquelas encontradas entre os gregos. Esse deslocamento do valor atribuído à música pode ser evidenciado na arte funerária, como bem aponta H. I. Marrou, em sua obra *Mousikos aner. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (1938). As cenas de música, na arte funerária do período grego clássico, representavam com frequência o defunto tocando lira ou um vivente levando a lira ao falecido, como conclui M. Delatte (1913, p. 318-322), em seu estudo sobre o assunto. Por sua vez,

como indica Marrou (1964, p. 154), “a arte funerária romana está longe de ter o mesmo interesse pelo tema da música. Notemos o fato de que ela nunca coloca a lira ou o alaúde entre as mãos de um homem: encontrei somente musicistas (femininas)”; em mãos masculinas, a lira aparece somente no âmbito de narrativas mitológicas, como a sobre Aquiles. Predominam as mulheres segurando ou tocando lira: às vezes, como acompanhantes na cena em que ao centro está o defunto masculino; em outras ocasiões uma mulher está representada em seu banquete funerário. Portanto, enquanto os gregos associavam a música à formação do cidadão – estando esta ligação estabelecida desde Homero, que nos apresenta muitos heróis tocando lira –, os romanos, por outro lado, não veem dignidade em associá-la ao homem. Se, para o grego, a posse de conhecimentos musicais moderados é uma demonstração de cultura e *status* para um cidadão, para o romano do período imperial, diferentemente, entre as classes de boa condição social, tais conhecimentos são recomendados somente a uma mulher. Mesmo que entre os gregos houvesse aqueles que tinham a opinião de que a música era um fator de efeminação, afirmavam isso dentro de uma tradição cultural que conferia a ela um poder educador incomparável. Essa constatação de que a música entre os romanos fosse uma prerrogativa feminina, enquanto demonstração de *status* e cultura, coloca-nos diante de uma profunda diferença cultural em relação ao sentido da música.

Qual o papel, pois, que a música ocupa na cultura intelectual romana? A documentação, tanto escrita quanto iconográfica, indica um interesse muito grande entre as classes cultas pela instrução da criança. Esse interesse pode ser a base das representações da fase inicial do ‘ciclo de Aquiles’ na iconografia, em que o jovem herói é representado aprendendo várias artes e conhecimentos nobres com o centauro Quíron – com o qual aprende desde a medicina, passando pela caça e montaria, até a música, o canto e a lira. O que nos chama a atenção é o fato de que o tema que predomina em mais da metade do *corpus* iconográfico de representações de cenas da educação do herói é a aula de lira com o centauro. Entretanto, na época em que esses artistas romanos representaram o jovem Aquiles com seu professor, a música e a educação musical não desfrutavam mais do mesmo prestígio geral que tiveram entre os gregos na educação da criança.

Cabe lembrar, porém, que, apesar de pouca visibilidade nas fontes, a educação musical de meninos não foi por completo desconhecida dos romanos em épocas anteriores. Após a conquista da Grécia, em 146 a.C.,

uma forte onda de helenização se estabeleceu em Roma, acompanhada da migração de artistas, intelectuais, atores, oradores e músicos gregos. Como destaca G. Comotti (1989, p. 51), nessa época, sob influência grega, rapazes e mesmo moças das classes mais elevadas aprendiam música, momento em que professores de música e musicistas usufruíram de prestígio (MACRÓBIO. *Saturnálias*, 3, 14, 7). Os excessos dessa onda helenizante geraram uma reação latinizante entre os que viam nesses hábitos decadência moral, tecendo loas à simplicidade dos antigos versos e canções de Lívio Andrônico (c. 284 – c. 204 a.C.)² e Névio (c. 270 – 201 a.C.)³ e reagindo à performance dos *virtuosi*. O efeito dessa reação anti-helenizante talvez tenha sido o despreço pela educação musical de rapazes, que parece ter entrado progressivamente em desuso entre os romanos, já que, de outro lado, a popularidade dos *virtuosi* e o gosto pelos grandes *shows* não foram abandonados. É interessante observar que, em data pouco anterior à instalação na Septa Júlia do grupo escultórico representando Quíron ensinando música a Aquiles, grupo que fez eclodir o interesse iconográfico pela educação musical de Aquiles, Varrão, em uma de suas sátiras (“*Asinus ad lyram*”), talvez fazendo uso de sua erudição com relação a temas da tradição cultural grega, aborda o ensino de música e os efeitos da música sobre os ouvintes (VARRÃO. *Sátiras Menipeias*, 349). De modo geral, porém, a clássica educação musical proporcionada pelos gregos aos meninos, principalmente no período arcaico e clássico, foi descontinuada na sociedade romana imperial.

A iconografia funerária estudada por H. I. Marrou, composta por sarcófagos dos séculos II e III d.C., indica-nos o deslocamento do valor cultural da música, provando a substituição dela por outras matérias na educação do menino. Temos uma série numerosa de cenas de educação sobre monumentos funerários consagrados à criança (MARROU, 1964, p. 197-200). A *didaskalia* é o episódio representado da vida terrestre da criança. Alguns documentos resumem-se a mostrar a criança como escolar. Há uma insistência em reforçar que a criança recebeu lições de um mestre. Algumas mostram o pequeno defunto fazendo uma recitação solene, às vezes com a presença das Musas ou as crianças carregando atributos destas. A presença das Musas garante o caráter intelectual da leitura. As crianças são com frequência representadas como conferencistas, cujas leituras públicas os letrados espectadores do Império amavam aplaudir. De fato, desde pequeno, o menino compunha pequenos discursos e os declamava diante de seus

colegas, professores e pais. Essas representações podem tratar de pequenos prodígios (ou talvez assim os pais os quisessem ver). Os pais, desse modo, queriam celebrar suas proezas intelectuais, representando-os como confe-rencistas – ora, no Império, o orador era o tipo ideal, forma mais acabada do homem cultivado (TLILI, 2004, p. 163). Em outras imagens, a criança é representada como professor. Há sempre o interesse em ressaltar as qua-lidades de espírito do filho (TLILI, 2004, p. 157-160).

Numerosos são os epitáfios que fazem alusão aos estudos de crianças e adolescentes, tidos como *docti egregi invenes*, “jovens notáveis e sábios” (CIL VI 1619 = Bücheler 1574): falam dos períodos de estudos em Roma, dos estudos de gramática e retórica, da educação liberal, da celebridade de jovens pelo espírito e pela eloquência, da excelência em falar, escrever e até pintar. Os mesmos elogios são feitos às filhas, como Magnilla, morta com sete anos, *formosa, et sensu mirabilis et super anos docta*, “bela, edu-cada de forma admirável, e muito sábia para sua idade” (CIL VIII 21846 = Bücheler 1165; MARROU, 1964, p. 203). O pequeno defunto às vezes é referido como matemático louvável, bem como admirável poeta. Enfim, destaca-se a dedicação do jovem às Musas (MARROU, 1964, p. 201-207).

Em todo o quadro de atributos intelectuais do menino, evidenciados sobre os monumentos funerários e sobre os epitáfios, a música está ausente. Um pai deseja apresentar uma imagem admirável de seu falecido filho como um poeta, como matemático ou como orador, mas nunca como citaredo ou cantor. Pelo visto, isso seria quase uma ofensa, que denegriria a memória dessa crian-ça que se quer orgulhosamente apresentar como culta, instruída e talentosa, a ser lembrada pela lucidez e eloquência: *ingenio clarus [...] dicendi peritus*, “brilhante de gênio [...] hábil na eloquência” (CIL VIII 12159.1.5-7).

As biografias de Plutarco, referentes a generais romanos dos tempos da República, estabeleciam um claro contraponto com as biografias dos ho-mens públicos gregos. Enquanto, para grande parte dos personagens gregos biografados, a educação musical era tida como um importante diferencial para a formação dos valores que os capacitavam para ser uma liderança na pólis, em nenhum caso Plutarco lembra que generais romanos tenham sido educados na música em sua infância e juventude. Ele aponta dois mode-los que estariam arraigados na tradição de educação romana daqueles que vieram a se tornar lideranças na República: o tipo rude, sem formação nas letras, como Flaminino, Fábio Máximo, Coriolano e Mário (PLUTARCO. *Coriolano*, 1-2; *Fábio Máximo*, 1; *Flaminino*, 1; *Mário*, 2, 1; 2, 2), e o

tipo que busca enobrecer seu espírito através do contato com a filosofia e a retórica, e com interesse pelas letras, como Lúculo, Marcelo e Catão (PLUTARCO. *Lúculo*, 1, 3-4; *Marcelo*, 1, 1-2; 2; *Catão Maior*, 1, 3-4; 20, 3-6) – este segundo tipo, porém, segundo relato de Plutarco, não recebe educação musical. Quando a música aparece na biografia de generais romanos, é como indicador de decrepitude moral, que estaria na base de comportamento tirânico, como Sila (PLUTARCO. *Sila* 2, 2-3; 36; *Comparação entre Lisandro e Sula*, 39).

Desejava-se ter bons músicos abrilhantando uma festa, apreciavam-se belas audições musicais como marca de uma vida culta; porém, não era motivo de orgulho que um filho se dedicasse ao estudo da música, e tampouco era recomendável a um homem que quisesse se projetar socialmente que exibisse destreza na execução de um instrumento. Nos monumentos funerários estudados por H. I. Marrou (1964), são muito frequentes os elementos musicais na representação da vida intelectual. A música relaciona-se com a imagem de uma vida culta, porém essa relação se dá de forma distinta daquela que havia na Grécia no período clássico: era apreciado que uma mulher fosse musicista amadora, mas nunca um homem. Qual o papel, portanto, da música na construção do conceito de vida culta?

Nos sarcófagos estudados por Marrou, havia sempre a intenção de glorificar a inteligência do morto e de enaltecer seu gosto pelas coisas do espírito. Como, porém, a iconografia apresentava essas coisas do espírito? Com frequência, temos um personagem com um livro aberto nas mãos. O personagem lê, medita, comenta ou recita esse livro. Às vezes, temos a presença das Musas, deusas inspiradoras do trabalho do pensamento (TLILI, 2004, p. 159; MARROU, 1964, p. 209-211).

Nos epitáfios, as inscrições definem o defunto como “intelectual”. Normalmente, os homens são definidos como filósofos, poetas ou oradores, e as mulheres como musicistas. Nas lápides, os textos esforçam-se em louvar o defunto por sua inteligência e conhecimento, gosto pelas letras e cultura, enfim, pela dedicação às Musas. O tema é retomado ao longo de todo o Império até o fim da Antiguidade. As mulheres reivindicam a mesma honra, afirmando serem *docta*, “cultas”. No entanto, os exemplares mais numerosos as enaltecem por seus talentos musicais, seu *cantus*, o qual inclui tanto a voz quanto a música instrumental. Muitos dos elogios endereçam-se a tocadoras de lira. A iconografia, porém, em alguns casos revela conhecimentos musicais mais aprimorados e diversificados. Um sarcófago em mármore

descoberto em Arles, datado do séc. II ou III d.C., pertencente a Iulia Tyrannia, mostra com riqueza de detalhes a dedicação à música pela qual se quer marcar sua memória: vemos um alaúde, uma cítara de concerto, acompanhada do seu *plektron*, e um libreto, “que continha talvez a letra do canto a ser acompanhado e sua notação musical” (VENDRIES, 1995, p. 105, fig. 12).⁴

É a eloquência, e jamais a música, a qualidade mais destacada para os homens – ela é a marca registrada da civilização, o que diferencia o latino dos bárbaros. No esforço em louvar os defuntos por sua inteligência, vemos o modo como a cultura erudita era apreciada e categorizada. A cultura elevada era definida pela eloquência e pela filosofia, cultura transmitida pela tradição clássica. Podemos dizer que o conceito de vida culta era essencial para o que os romanos entendiam por civilização. Essa noção estava contida no conceito de *humanitas*, que queria dizer cultura literária, virtude humana e estado de civilização. Na ideia de *humanitas* está contida a representação que o romano faz de si mesmo como humanidade, como civilização (VEYNE, 1991, p. 397-398).

Ora, quando um parente quer enaltecer a memória de um falecido figurando seus atributos intelectuais, ele quer mostrar o morto como um destacado representante da *humanitas*, como um dos melhores exemplares da latinidade, em oposição aos comportamentos rudes dos bárbaros, da plebe apedeuta e de elites ricas mas pouco sofisticadas. Como vimos, porém, os conhecimentos musicais práticos não aparecem, para os homens, como qualificadores de uma vida culta. No entanto, a música, como categoria cultural, aparece como definidora da *humanitas*. Acreditamos que, nas representações do grupo Aquiles-Quíron, a inspiração provém da noção de que a música desempenha um papel na civilização. Qual a função, porém, da música, na definição de *humanitas*? E qual o conceito de música aí presente?

Ora, como vimos, a representação de cenas da vida intelectual sobre monumentos funerários coloca a música – e não ser musicista – como atributo da vida culta, não implicando que a condição de músico (profissional ou amoroso) caracterize o indivíduo como culto. Num universo de 223 monumentos catalogados por Marrou, somente um deles refere-se a um músico profissional. Trata-se de Sempônio Nicócrates (MARROU, 1964, cat. n.º. 93), que declara em seu epitáfio, na cobertura de seu sarcófago, que em sua vida havia se dedicado à arte da música. Na representação iconográfica, Nicócrates se faz acompanhar por uma Musa, enquanto conta, no epitáfio, a sua vida, movimentada e picaresca. Iniciou como “homem das Musas”,

mousikos aner, poeta, citarista e artista lírico; depois, tornou-se viajante e, enfim, proxeneta. Após sua morte, porém, é como músico profissional que quer ser lembrado, pois as Musas serão suas protetoras.

E qual então o papel dos elementos musicais nesse repertório funerário que quer proclamar que o falecido era uma pessoa culta, representante da humanidade latina?

A presença de elementos musicais não significa necessariamente o que entendemos por música. Atributos das Musas, como a lira e o canto, relacionam-se à competência geral das Musas como protetoras da cultura como um todo. A vida culta, no amor à ciência, às letras e às artes, era uma vida de dedicação às Musas. Desse modo, ser um *mousikos aner* na época da sociedade imperial romana não tinha mais o significado que tivera ser um homem dedicado à música na Atenas dos séculos VI ao IV a.C.: se anteriormente significava um homem da música, que adquiriu as virtudes no aprendizado musical, e que era capaz de demonstrar sua boa educação no manejo da lira, agora significa ser um homem das Musas.

Acredito que a inspiração para o tema musical tão repetido pelos artesãos romanos na representação do grupo Aquiles-Quíron está na noção de dedicação às Musas como forma de marcar a pertença à *humanitas*. O proprietário da *Casa de Cícero*, de Pompeia, onde se encontra a bela pintura do jovem Aquiles aprendendo lira junto ao centauro Quíron (**Figura 1**), daria a impressão de ser um *mousikos aner* àqueles que o visitassem, ao ver aquela metáfora representada na parede de sua casa. Do mesmo modo, a ampla divulgação desse tema, atestada pelo registro arqueológico, sobre uma série de mais de 50 gemas do período imperial, datadas do séc. I ao séc. III d.C. (KOSSATZ-DEISSMANN, 1984, p. 49), comprova o interesse por possuir um objeto que reforce a ideia de que seu portador seja uma pessoa culta, dedicada às Musas (**Figura 2**). Não significa, assim, que se esteja valorizando a música em si, mas as atividades do espírito como um todo; e, ao se valorizarem as atividades de espírito, a metáfora carregada pelo grupo Aquiles-Quíron, no contexto da sociedade romana imperial, não é a do valor do ensino musical em si (hipótese que seria válida para a civilização grega da época tardo-arcaica e clássica), mas a do valor da eloquência e da filosofia como símbolos da humanidade latina.

Figura 1



Quíron ensina a lira a Aquiles.

Nápoles, Museu Arqueológico, 9133b (2399). Proveniência: Casa de Cícero, Pompeia. 3º Estilo.

KOSSATZ-DEISSMANN, 1984, nº 52.

Desenho do afresco: Giorgio Sommer & Edmundo Behles. ©wikicommons

Figura 2



Quíron ensina lira a Aquiles.

Gema. Vidro negro.

Londres, Museu Britânico, 3191 (1923.0401.772). I – III séc. d.C.

KOSSATZ-DEISSMANN, 1984, nº 57g. © Trustees of the British Museum

Nesse contexto cultural, a música evocada pela lira de Aquiles possui um significado difícil de ser precisado, porque ambíguo (CAMERON, 2009). Como ciência que estuda o fenômeno musical, a música irmana-se à astronomia, estando ambas próximas da matemática. Desde o final da República e durante o período imperial, a teoria musical sempre gozou de respeito como campo de estudo, não tendo sofrido o descrédito que, com frequência, abalou a imagem da prática musical. Num sentido originado no pitagorismo, reveste-se da mística do número. A música participa do prestígio da astronomia, que, na contemplação do céu, possibilita a purificação da alma ao mesmo tempo que a enche de alegria. Pela astronomia, a alma entra em comunhão com os deuses, separa-se das baixezas terrestres e torna-se divina (CUMONT, 1909, p. 256-286). A música teria, inclusive, um efeito purificador da alma, pois ela conectava o homem com a ordem primordial, de sorte que quem não tivesse música na sua alma não poderia, após sua morte, ascender ao céu (NOCK, 1927, p. 170; CÍCERO. *República*, 6, 11 (18, 5, 18); MACRÓBIO. *Comentário ao Sonho de Cipião*, de Cícero, 2, 3, 1-11; JÂMBLICO. *Vida de Pitágoras*, 66-7). Conforme um fragmento latino de Varrão, um livro de Orfeu sobre a ascensão das almas chamava-se *Lyra*. Qual a ligação entre a *lyra* e a ascensão das almas? Varrão aponta a resposta órfica do livro *Lyra: et negantur animae sine cithara posse ascendere* (“e nega que as almas possam subir sem a cítara”) (VARRO. *fr. apud Schol. Verg.*).

Nesse espectro pitagórico, a ordem do mundo fundada sobre o rigor do número é concebida como uma harmonia, uma música. A música humana, das vozes e dos instrumentos, participa da dignidade da música das esferas celestiais (dos astros). Encontramos influências neopitagóricas muito vivas na *República* de Cícero, obra de 51 a.C. desse autor que, em outras passagens, mostra-se um pouco cético em relação ao poder espiritual da música defendido pela tradição grega. Na passagem conhecida como *Sonho de Cipião*, faz-nos ouvir a harmonia sublime do cosmo, evidenciando a mistura mística entre música e astronomia.

Eu contemplava estupefato aquelas maravilhas (os astros) e, um pouco recuperado, disse: – Que som é esse, tão potente e ao mesmo tempo tão doce, que preenche meu ouvido? Ele respondeu: – Este som é aquele que, composto por intervalos separados e diferenciados, conforme uma proporção determinada por uma razão,

nasce de um impulso e do movimento das próprias esferas, e ele, equilibrando sobriamente agudos com graves, produz um concerto harmônico, produz acordes uniformemente harmônicos. De fato, movimentos tão grandes não podem ser impulsionados com o silêncio, e a natureza faz com que um extremo de um lado soe grave, e do outro lado, agudo. É por isso que a órbita mais elevada do céu, a estelífera, rotação que é mais veloz, se move com um som mais agudo e penetrante, mas essa órbita que é a da Lua e que é a mais baixa, com um som mais grave. A Terra, por sua vez, que é a nona órbita, permanece imóvel e se mantém para sempre em seu único lugar, ocupando o espaço central do universo. – Esses oito círculos, dois dos quais têm o mesmo impulso, produzem sete tons por seus intervalos desiguais, número que é o laço do universo. Os homens doutos, que imitam esses sons com as cordas da lira e com seus cantos, são colocados ao redor desse lugar; assim como aqueles outros de inteligência superior que, em suas vidas humanas, cultivaram a ciência das coisas divinas. (CÍCERO. República, 6, 11 [18, 5, 18] = COSTA & NOUGUÉ, 2010, p. 46-47)

A “ciência das coisas divinas”, os *diuina studia*, são os estudos metafísicos; “ao redor deste lugar” é a Via Láctea, o Céu, morada dos Bem-Aventurados. Essa interpretação do fenômeno musical de matriz pitagórica vai ecoar entre os círculos intelectuais neoplatônicos até a Antiguidade Tardia como testemunha a retomada da doutrina exposta por Cícero, três séculos mais tarde, por Jâmblico (c. 240 - c. 325 d.C.), na *Vida de Pitágoras* (66-67), e, no primeiro quartel do séc. V, por Macróbio, em seu *Comentários ao Sonho de Cipião* (2, 3, 1-11). A temática pitagórica da “harmonia das esferas” permanece presente.

Em outros autores, que seguem uma vertente mais racionalista, a ligação entre a música e a astronomia aparece desprovida de valor místico. Afastando-se do conceito pitagórico catártico de música, passa-se a ver a arte musical somente como um derivativo de fenômenos físicos. Nesse contexto, aparece uma outra concepção de música, que foi bem formulada, mais tarde, por Santo Agostinho: *mousike*, música, designa no plano dos estudos propedêuticos a filosofia, a *enkyklios paideia*, não mais uma arte, mas uma ciência, a ciência teórica da rítmica e da harmonia (ou acústica). Aqui não há somente analogia secreta entre música e astronomia, mas identidade de natureza: são duas ciências matemáticas (MARROU, 1964,

p. 197-210). Tendo em vista a existência de uma tradição de ceticismo em relação aos poderes moralizadores e curativos da música – que teve como significativa contribuição a influência da escola epicurista –, devemos imaginar que a noção de música sistematizada por Santo Agostinho no séc. V d.C., vista como desprovida de poder moral, seja bastante anterior a ele. Ideias opostas ao ensino musical estavam expressas no pensamento dos cínicos, como Antístenes, e, de forma mais clara, em Epicuro, para quem a música era uma fonte de prazer, mas não de moralidade, “sentindo repugnância ao ouvir sobre a teoria musical de Teofrasto” (PLUTARCO. *Porque a vida não pode ser prazerosa segundo Epicuro*, 13.1095c). O *Papiro Hibeh*, datado entre os séculos IV e III a.C., acusava os teóricos musicais (*harmonikoi*) de estarem completamente fora da realidade da prática musical (*Papiro Hibeh*, I.13, col. 1, 1 - col. 2, 15 apud BARKER, 1989, n. 162; ANDERSON, 1966, p. 147-52). Mais tarde, esse pensamento materialista contrário à doutrina das virtudes morais da música foi sistematizado por diferentes herdeiros do ceticismo epicurista, como Filodemo de Gedara,⁶ no período ciceroniano, e, à exaustão, por Sexto Empírico, médico empirista intelectualmente ativo à época dos Severos (PEREIRA, 1996, p. 123, n. 9).

Outro sentido de que o termo *mousike* se reveste na Antiguidade é o de conjunto das atividades intelectuais. *Mousike* compreende o domínio das atividades de espírito sobre o qual reinam as Musas; é toda a cultura que está sob o patrocínio das Musas. Essa acepção, eventualmente, assume também um caráter místico. Por *Mousike*, entende-se as “coisas das Musas”; e, como tal, recebe delas um caráter augusto e sobrenatural. Muitos acreditam que, pela dedicação às “coisas das Musas”, à *Mousike*, obtêm uma purificação da alma após a morte e garantem a proteção das Musas no além-túmulo – creem que, pela música (como dedicação à vida intelectual), seguirão após a morte ao céu ou aos Campos Elísios dos Bem-aventurados, onde conviverão com os heróis. Ao contrário desses – místicos – que veem na dedicação às Musas uma garantia de heroização e de imortalidade da alma, ou até quase de uma apoteose, outros veem nessa dedicação às atividades de espírito uma forma de afirmação de *status*, de marcar sua pertença à *humanitas*, em oposição à barbárie, às camadas pobres e às elites emergentes que só pensam em ostentação, riqueza e poder.

A associação do termo *Mousike* à cultura geral e a alta estima que as classes cultas romanas tinham pelas atividades do espírito caracterizam esse imenso amor às Musas de que fala Virgílio, cuja deferência às entida-

des patronas das artes e conhecimento era lembrada séculos mais tarde, como no mosaico norte-africano de Virgílio e as Musas, conservado em Túnis, em que o poeta, entre Clio e Melpomene, escreve em um rolo de papiro os versos iniciais da *Eneida*, evocadores das divindades inspiradoras: *Musa, mihi causas memora, quo numine laeso*, “Musa, lembre-me as causas, que a divindade foi ofendida” (VIRGÍLIO. *Eneida* I, v. 18). (Figura 3). A arte musiva testemunha o desejo de membros das elites provinciais, mesmo quando vivendo em áreas rurais afastadas, de se mostrarem cultos através da deferência às Musas. Recordemos aqui o painel “o coro das Musas”, imponente tapete de entrada do *triclinium* da *uilla* lusitana de Torre de Palma, datado de finais do III ou princípios do IV (LANCHA; ANDRÉ, 2000, mosaico 2, painel 1 [o coro das Musas], p. 162-167, pr. LII), tema que se repete em mosaicos dispersos em diferentes regiões do Império, e que se inspira na iconografia de sarcófagos do séc. III (LANCHA; ANDRÉ, 2000, p. 187-189). Na península ibérica, esses sarcófagos itálicos do séc. III, com coro de Musas no friso frontal, foram encontrados, por exemplo, em Múrcia e Tarragona. Mosaicos semelhantes e contemporâneos ao de Torre de Palma foram achados, na Espanha, em Itálica, em Torralba, em Arróniz e recentemente em Saragoça, e, no Norte da África, em Bulla Regia. Janine Lancha inventariou, ao todo, 36 mosaicos nas províncias ocidentais com temas associados às Musas.

Figura 3



Mosaico. Virgílio e as Musas. O poeta, entre Clio e Melpomene, com rolo de papiro sobre seu colo, escreve trecho da *Eneida*.

Túnis, Museu de Bardo.

Proveniência: antiga Hadrumeto, atual Sousse.

Século III. ©wikicommons

Nesse amor às Musas estava contida a autodefinição latina como civilização, com base no conceito de *humanitas*. Os proprietários da *Casa de Cícero* em Pompeia (**Figura 1**), no séc. I d.C., da *uilla* lusitana de Torre de Palma (LANCHA; ANDRÉ, 2000, p. 10) ou da casa tunisiana de Hadrumeto, com o mosaico de Virgílio (Figura 3), nos sécs. III e IV, seriam vistos, cada um deles, como um *mousikos aner*, um “homem das Musas” – ou ao menos assim queriam ser reconhecidos, em vida e na posteridade. Ser um *mousikos aner* implicava, como bem define Janine Lancha, um sentimento de pertença, de um lado, “à classe superior (...)”, cujos integrantes, “desde a infância, frequentavam o mundo dos heróis e dos deuses e as imagens de suas aventuras exaltantes”, e, assim, acarretava adesão aos valores representados por esses heróis e essa formação elitária; de outro lado, significava a pertença a algo maior, “um sentimento coletivo de identidade tão profundo que a convivência com as Musas se tornou, pouco a pouco, em Roma, sinônimo de um sinal de reconhecimento social e de uma convicção íntima do valor da cultura para além da morte” (LANCHA, 2002, p. 51). E a música, cujos valores se enraizavam no legado grego, representava, para os romanos, ressignificada, o cimento da *humanitas*, à qual se associavam, também, crenças funerárias que seriam privilégio dessa elite culta. No Columbário de Pampônio Hilas (KOS-SATZ-DEISSMANN, 1984, nº 59),⁷ em Roma, abaixo do frontão que porta o estuque com a cena de aula de música de Aquiles e Quíron (TRAFIMOVA, 2012, p. 48, fig. 46), datado do terceiro quartel do séc. I d.C., devemos prestar atenção a um detalhe na placa de identificação do falecido: abaixo de seu nome, grafado em um retângulo de fundo branco que imita o mármore lapidar, de forma emblemática, está representada uma cítara entre duas esfinges. Portanto, Pampônio quer vincular sua própria imagem à música também para o além-túmulo, indicando o sentido funerário da crença nas Musas, “segundo a qual o homem cultivado salva o melhor de si próprio no além, onde reencontra as Musas que honrou em vida”, crença que “é específica do mundo romano e alimenta o imaginário de numerosos sarcófagos” (LANCHA, 2002, p. 51).

Assim, para esses que associavam a música à vida intelectual pela qual queriam ser lembrados, e para esses outros que desejavam ter em sua casa uma pintura do grupo Aquiles-Quíron, ou possuir uma gema representando esse tema, existe uma associação simbólica profunda entre *humanitas* e música. Porém, qual o conceito de música presente? O que pensam quando veem Aquiles tocando lira ou uma Musa portando um instrumento num coro representado em frisos de sarcófagos ou em tapetes musivos?

Entendemos não ser possível uma única resposta, pois indivíduos diferentes acreditaram em definições diferentes de música. Os indícios mais fortes são os de que a visão mais comum seja da música como conjunto de atividades intelectuais sob patrocínio das Musas e como vida de dedicação a elas. No entanto, nem sempre fica bem resolvido culturalmente qual o lugar da música propriamente dita no sistema de conhecimento. A posição predominante será a de definir a eloquência, a retórica e a filosofia como as grandes atividades de espírito, seguidas pelas ciências e pelas belas letras; a música em si só será considerada como prerrogativa de mulheres bem-educadas. Muitos, porém, continuarão a acreditar nos valores que a cultura grega atribuía à música – muito se escreverá ainda sobre seus poderes curativos e éticos. A confiança nas virtudes soberanas da música, de agente purificadora do corpo e da alma, com poderes mágicos misteriosos, permanecerá entre muitos neopitagóricos e platônicos tardios.⁸ O imperador Juliano acreditava que a música purificava as almas e que se devia acreditar nas “manifestações dos filósofos sobre o efeito educativo da música” (WEIS, 1973, p. 300, nota 6; Cf. JULIANO. *Epístula* 42 Weis = 109 Bidez-Cumont). Enquanto muitos continuarão a vê-la como arte de histriões e cortesãs, permanecerá porém o prestígio por parte de outros, músicos amadores ou amantes da música:

No entanto, um grande número de textos nos assegura que, apesar das resistências, existiu, ao longo de todo o Império, uma minoria de amantes de música no interior da classe cultivada, de verdadeiros amadores que praticaram a lira e outros instrumentos; as mulheres, em particular, destacam-se no número. (MARROU, 1981, p. 216)

Possivelmente a jovem aluna, a quem Nicômaco de Gerasa,⁹ no início do séc. II d.C., dedicou o seu *Manual de Harmonia*, teria sido uma dessas mulheres amadoras da música (NICÔMACO. *Manual de Harmonia*, 3). Do mesmo modo, o citarista e poeta Semprônio Nicócrates orgulhava-se de ter-se dedicado à música ao longo da vida. Na sociedade imperial, mesmo que não fosse recomendada a educação musical a um menino, e mesmo que se suspeitasse da conduta dos músicos profissionais, a boa música foi muito apreciada e os músicos talentosos estavam entre os artistas mais bem remunerados. O melhor exemplo que nos foi legado é a bem-sucedida carreira do compositor cretense Mesomedes, músico do séc. II d.C., único compositor antigo de cuja obra podemos constituir um pequeno *corpus*, formado

por quatro peças datadas de aproximadamente 130 d.C.: *Prelúdio à Musa*, *Prelúdio a Calíope e Apolo*, *Hino ao Sol* e *Hino a Nêmesis*. Sua fama, assim como a preservação de sua obra, deve-se em grande parte ao fato de ter sido contratado pelo imperador Adriano para ser músico oficial da corte, entre 117 e 138 d.C., espécie de compositor e rapsodo pessoal, para o que era muito bem remunerado (*História Augusta*. Adriano, 16, 8). Permaneceu nessa atividade sob Antonino Pio, o qual, porém, rebaixou seus rendimentos. Seu renome era tal, que, mais tarde, em 213 d.C., Caracala, ao fracassar na tentativa de achar seu túmulo, erigiu um cenotáfio em homenagem aos seus trabalhos como citaredo e compositor.

Outros músicos, que circularam pelos vários cantos do mundo romano, usufruindo de maior ou menor fama, tiveram sua memória registrada em epitáfios, o que revela que, mesmo não sendo o valor predominante e válido para as elites políticas e econômicas, muitos músicos profissionais desfrutavam de boa reputação. Este é o caso do músico e poeta Seikilos (“Siciliano?”), que viveu no século II d.C. em uma localidade distante 30 km de Êfeso, na Ásia Menor. Segundo interpretação seguida por Annie Bélis, ele, falecido em torno de 150 d.C., teria composto uma pequena melodia, que, a seu pedido, teria sido gravada em sua estela funerária, precedida de um epigrama e acompanhada de uma dedicação, curiosamente incompleta: “SEIKILOS EUTER”, que podia significar “*Seikilos, filho de Euter(pe)*” ou “*Seikilos para Euter(pe)*”, a Musa (BÉLIS, 1996, p. 10). A inscrição é seguida pelo verbo “ZH”, “ele vive”, parecendo assim repetir a devoção dos músicos profissionais às Musas, verificada logo acima no caso de Semprônio Nicócrates, devoção baseada na crença em sua proteção após a morte. Epigramas funerários da mesma época exemplificam o prestígio alcançado por alguns músicos. É o caso do epigrama dedicado ao *auletes* Teléfanos, composto por Nicarco, que floresceu em Roma sob os Flávios, em finais do século I d.C., cuja reputação ele compara à de Orfeu, por seus méritos na cítara, à de Nestor, pela sábia eloquência, e à de Homero, pela estrutura dos versos (NICARCO. *Antologia Palatina*, 7, 159). Um epigrama funerário, bastante tardio, atribuído a Leôncio Escolástico, poeta do séc. VI d.C., retoma a mesma estratégia laudatória, agora enaltecendo um citaredo de nome Platão, ao compará-lo a Orfeu e às musas (LEÔNCIO ESCOLÁSTICO. *Antologia Palatina*, 7, 571).

De preferência, porém, os “homens de bem” (como se autodefinia a elite econômica e política) devem deixar essa arte aos profissionais, limitan-

do-se a saberem apreciar o produto do seu trabalho. Um “homem de bem” e uma família de classe culta, no entanto, devem aplicar-se nas atividades de espírito e serem reconhecidos pelo seu apreço pela música, evitando, contudo, contato direto com a prática musical. O reconhecimento social dessa dedicação vale como garantia de *status* entre os pares. Uma forma de ser reconhecido socialmente como um homem culto, dedicado às coisas das Musas, ou seja, como um *mousikos aner*, é ostentar nos espaços públicos de sua residência imagens, como mosaicos ou pinturas murais, que mostrem seu interesse pela cultura erudita tradicional, patroneada pelas Musas e simbolizada pela educação musical. Mas não bastará o reconhecimento pelos vivos, é importante igualmente o reconhecimento pela posteridade e pelas divindades, de sorte que a associação ao domínio das Musas será representada também em monumentos funerários, como o Columbário de Pampônio Hilas do séc. I ou inúmeros sarcófagos do II e III.

Imperadores músicos espelham-se no passado grego na concepção de seus projetos de poder

Como marca de uma vida culta, desejam-se bons músicos em um banquete, apreciam-se belas audições em um odeon. Mas um filho estudar música não é motivo de orgulho. Em uma sociedade em que as elites não gostariam de ver seu filho estudando música, como seria visto um imperador querer ser reconhecido como músico?

Para G. Comotti (1989, p. 53-54), imperadores como Nero, Vespasiano e Adriano, ao se vincularem a práticas musicais gregas tradicionais, como a citaródia, estariam reagindo à alegada “corrupção” da música greco-romana (popularização dos grandes espetáculos, orquestras numerosas, mimos e pantomimas burlescas) (SUETÔNIO. *Vespasiano*, 19).

Mas em uma sociedade em que o gosto geral pela música era por grandes espetáculos que se afastariam do refinamento da música de tradição grega, o que motivava esses imperadores a promoverem em seu entorno e em seu rastro um quase renascimento da música grega?

A recorrência da temática iconográfica da aula de música de Aquiles junto ao centauro Quíron embrenha-se em significados variados, entre os quais é presumível uma significação política, que contribua para compreendermos as conexões entre esses imperadores e a música. A. Kossatz-Deissmann aponta um sentido político nessa apropriação simbólica da educação de Aquiles:

a educação de Aquiles junto a Quíron simboliza o ideal de educação clássica de um herói, que representa um modelo desejável, o que no período romano foi reforçado pelo gosto pela repetição do ciclo da vida de Aquiles. Em especial os governantes se identificavam com Aquiles, o herói por excelência, começando por Alexandre, o Grande, e indo até os imperadores romanos. Juliano, o Apóstata, via em sua infância – ele foi educado pelo eunuco Mardônios – um paralelo com a instrução de Aquiles junto a Quíron. (KOSSATZ-DEISSMANN, 1984, p. 54)

Talvez a imagem de Aquiles funcionasse como uma espécie de gatilho de certa “memória cultural”, no sentido de J. Assmann (2008, p. 17-50; 2013, p. 293-301). Acionava a memória de um sentimento de poder esclarecido, referenciado historicamente em Alexandre e alimentado imaginariamente pela figura de Aquiles. A. Trafimova acredita que as pinturas pompeianas com a aula de música e a fuga de Esquiro traduzam algo de sua origem no quarto século tardio, pois guardariam um quê da pintura da época de Alexandre, e que, nessas representações de Aquiles, na sua fisionomia, haveria uma similaridade excepcional com o rei macedônico, uma verdadeira *imitatio Alexandrii*, por exemplo em “distintos aspectos do desenho e na escolha das cores” (TRAFIMOVA, 2012, p. 47). No período imperial, guardava-se bem a memória de um Alexandre admirador de Aquiles, seu ancestral éacida.¹⁰ Desde a infância, nas aulas com Lisímaco de Acarnânia, seu professor de leitura, escrita e lira, Alexandre acostumara-se às comparações: seu tutor chamava-se a si mesmo de Fênix, um dos lendários mestres de Aquiles, ao passo que a Alexandre chamava de Aquiles, e a seu pai, o rei Felipe II, de Peleu (PLUTARCO. *Alexandre*, 5, 8). Como efeito dessas comparações, Lisímaco caiu nas graças da família real macedônica, conquistando o cargo de tutor do príncipe, no lugar de Leônidas, parente de Olímpia, que lhe havia ensinado ginástica. Alexandre nutria admiração especial pelas qualidades musicais de Aquiles: queria sonhar com sua lira, com a qual havia cantado os feitos gloriosos de homens bravos – já a lira de Paris, ele a desprezava (PLUTARCO. *Alexandre*, 15, 5. Cfr. HOMERO. *Iliada* IX, vv. 185-191). Apreciador da boa música, patrono dedicado de músicos profissionais (POWER 2010), Alexandre tinha muitos músicos como amigos e várias vezes fez questão de externar sua deferência à arte musical: poupou a estátua do citaredo Cleon, atribuída ao renomado escul-

tor Pitágoras de Régio, quando arrasou Tebas (POLEMON. fr. 25; PLÍNIO. *História Natural*, 34, 59); fez erguer uma estátua em Delfos, no templo de Apolo Pítio, em homenagem ao citaredo Aristônico de Olinto, amigo que o socorrera num campo de batalha, no qual este morreu bravamente. Por meio dessa estátua, segundo Plutarco, mais do que homenagear um dos mais famosos músicos de seu tempo, o rei macedônico prestava tributo à música em si, na crença de que ela engendra homens verdadeiros, e enche de coragem sobrenatural aqueles que lhe são devotos (PLUTARCO. *Sobre a Fortuna ou a Virtude de Alexandre*, 2, 2, 334e-f). Alexandre, ele mesmo hábil na *lyra* (PLUTARCO. *Alexandre*), era assim o modelo de imperador músico.

Havia uma espécie de jogo de espelho: Alexandre mira o passado mítico, e imita Aquiles; Aquiles, como representação na arte e no imaginário Helenístico e romano, mira o passado histórico, e imita Alexandre. Nessa aproximação, a educação musical era um tema caro: na relação mestre-discípulo Quíron-Aquiles espelha-se a relação Aristóteles-Alexandre (mas também Lisímaco-Alexandre), e, mais tardiamente, Mardônios-Juliano, de modo que funcionava como um modelo moral, referenciado ao mesmo tempo na educação musical e filosófica (TRAFIMOVA. 2012, p. 49-50). Mas há uma clivagem entre o mundo grego e o romano. Na educação lendária de Aquiles ou na educação histórica de Alexandre (PLUTARCO. *Pérgicles*, 1; *Alexandre*, 5, 8), fosse com Quíron ou com Lisímaco, aula de música era aula de música, para aprender a manusear a lira e cantar acompanhado por ela, o que proporcionaria qualidades morais, em consonância com a tradição pitagórica e platônica. Já no período romano, a representação da aula de música, por meio do grupo Aquiles-Quíron, não se reportava à concretude social e pedagógica do aprendizado musical. Adquiria, outrossim, um complexo de significação próprio ao mundo romano, combinando sentido místico, matemático, moral, identitário, político e funerário, condensados na acepção de *mousike*.

A relação que Nero, Adriano ou Juliano mantêm com a música vai na contramão dos vários sentidos estabelecidos como majoritariamente aceitos ao tempo destes. Eles em si, na figura de imperadores, devotam-se à prática musical. Nisso, eles se miram na referência grega, não somente relacionada à memória da instituição musical e valores atribuídos a esta na tradição pitagórica e platônica. Focam em uma referência que assume sentido político ao se ligar à memória da relação de Aquiles e Alexandre com a música.

Num jogo especular entre a projeção mitológica de Aquiles e a memória histórica de Alexandre, a iconografia do grupo Aquiles-Quíron reaviva os

liames entre educação e homoerotismo. Caros ao pensamento pedagógico antigo, nesses liames se mesclam cotidiano e mito, pederastia e moralidade, trazendo à tona uma ressignificação romana, constantemente renovada em monumentos figurados, desta instituição grega presente nos repertórios que os romanos bem informados dispunham sobre mitos e história grega: sobre Aquiles e Pátroclo, Marsias e Olimpo, Pã e Dáfnis; sobre Harmódio e Aristógiton, Alexandre e Cleitos ou Heféstion. Não é ao acaso que um filo-helênico como Adriano tenha sabido recriar, em seu amor pelo jovem Antínoo, sentidos relativos à tradição política e cultural grega da pederastia.

Além do significado de força ligado à figura homérica de Aquiles, a vinculação desses imperadores com a educação e prática musical, aos moldes de como entendiam ser a tradição grega, estava no cerne da representação de poder que queriam vincular a seus reinados, a como queriam ser reconhecidos enquanto governantes e ao papel que davam ao legado grego entre os princípios norteadores de seus projetos de Império (KOSSATZ-DEISSMANN, 1984). O gosto de Nero pela música, ao que tudo indica, não foi alvo de tanta rejeição nos dez primeiros anos de seu reinado, e talvez mesmo no período de maiores exageros, tanto que Vespasiano, ao reestabilizar o Império, dedica-se a apoiar a música em Roma. O *boom* do interesse iconográfico pela memória da música grega, assim como o florescimento da erudição musical à época da chamada Segunda Sofística, indica, na contramão da crítica de autores antigos à afeição que esses imperadores tinham pela música, que eles acabaram sim contribuindo para fomentar a cultura musical, em diversos níveis. Provas disso são a construção de odeões, a publicação de tratados e manuais musicais, o avanço da teoria musical, e o desenvolvimento de uma cena mais requintada de apreciação de uma música como a de Mesomedes, que poderíamos qualificar como uma expressão de música erudita grega, distinta daquela música, muito popular mas tida pelos críticos como degradada, dos pantomimos e dos grandes espetáculos.

Documentação escrita

BARKER, A. *Greek Musical Writings: The Musician and his Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. v. 1.

COSTA, R.; NOUGUÉ, C. *O sonho de Cipião*, de Marco Túlio Cícero (prólogo de Carlos Nougué, apres., trad. e notas de Ricardo da Costa). *Notandum*, v. 22, p. 37-50, jan./abr. 2010.

PEREIRA, A. R. Polêmica acerca da *mousiké* no *Adversus Musicos* de Sexto Empírico. *Humanitas*, v. 48, p. 117-139, 1996.

WEIS, B. K. *JULIAN*. Briefe. Griechisch-deutsch ed. München: Heimeran Verlag, 1973.

Referências bibliográficas

ANDERSON, W. *Ethos and education in Greek music*. The evidence of poetry and philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

ASSMANN, J. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Verlag C.H. Beck, 2013.

_____. *Religión y memoria cultural*. Diez estudios. Buenos Aires: Colección Estudios y Reflexiones, 2008.

BÉLIS, A. Les œuvres. In: _____. *De la pierre au son*. Musiques de l'Antiquité Grecque. Ensemble Kérylos, direção Annie Bélis, K617069, França, 1996, p. 07-11 (CD).

_____. Néron musicien. *Comptes rendues de l'Accadémie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, v. 133, n. 3, p. 747-768, 1989.

CAMERON, A. Young Achilles in the Roman World. *Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 99, p. 1-22, 2009.

COMOTTI, G. *Music in Greek and Roman Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

CUMONT, F. Mysticisme astral dans l'antiquité. *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelas, p. 256-286, 1909.

DELATTE, A. La musique au tombeau dans l'Antiquité. *Revue Archéologique*, Paris, n. 21, p. 218-32, 1913.

KOSSATZ-DEISSMANN, A. Achilleus. In: *LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE*. Zurich/München: Artemis Verlag, 1984. v. I.

LANCHA, J. *O mosaico das Musas*. Torre de Palma. Lisboa: Museu Arqueológico, 2002.

_____; ANDRÉ, P. *A uilla de Torre de Palma*. Corpus dos Mosaicos Romanos, II – Conventus Pacencis. Lisboa: Instituto Português dos Museus, 2000.

MARROU, H. I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Éditions du Seuil, 1981 [1949].

_____. *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ*. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1964[1938].

NOCK, A. D. The *lyra* of Orpheus. *The Classical Review*, Cambridge, v. 41, p. 170, 1927.

POWER, T. *The Culture of Kitharôidia*. (Hellenic Studies Series 15). Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2010.

TLILI, N. Les enfants intellectuellement doués en Afrique romaine. In: PAILLER, J.-M.; PAYEN, P. (eds.). *Que reste-t-il de l'éducation classique ?* Toulouse: Presses Universitaires de Toulouse, 2004, p. 155-170.

TRAFIMOVA, A. *Imitatio Alexandri in Hellenistic Art*. Portraits of Alexander the Great and Mythological Images. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2012.

VENDRIES, Ch. À propos d'une exposition d'archéologie musicale. *Ateliers*, Université Charles-de-Gaulle, v. 4 (Instruments, musiques et musiciens de l'Antiquité classique), p. 93-105, 1995.

VEYNE, P. Humanistas: los romanos y los demás. In: GIARDINA, A. (org.). *El hombre romano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 397-422.

Notas

¹ César de 355 a 361, imperador de 361 a 363.

² Livius Andronicus, poeta épico, de origem grega, nascido provavelmente em Tarento e vindo a Roma como escravo, atuou como professor (talvez o primeiro mestre grego em Roma) e foi responsável pela primeira tradução da Odisseia para o latim, a qual teria sido usada em escolas romanas até o séc. I a.C. Compôs tragédias, comédias, hinos e poesias líricas, sendo considerado responsável por introduzir em Roma diferentes gêneros literários gregos.

³ Gnaeus Naevius, oriundo da Campânia e quicá cidadão romano de uma *gens* plebeia, foi poeta, compôs tragédias, e foi considerado responsável por moldar a substância da literatura propriamente latina.

⁴ Arles, Museu Arqueológico. Trata-se da única representação iconográfica do alaúde (*pandura*) na Gália.

⁵ Graças a esse fato possuímos hoje profundos conhecimentos sobre a teoria musical grega, pois, salvo poucas exceções, como Aristóxeno de Tarento, Euclides e Arquimedes, a maior parte dos tratados que nos foram legados, na íntegra ou em fragmentos, é da época imperial.

⁶ Ver, para uma análise do tratado sobre a música deste epicurista, do qual estão parcialmente preservados os livros I a IV: Anderson (1966, p. 155-76).

⁷ Monumento funerário, em calcário, com relevo em estuque, localizado em Roma, próximo à Porta Latina e à Via Appia. Foi adquirido por ou para Pampônio Hilas, que viveu durante a dinastia flávia (69-96 A.D.), assim conferindo seu nome ao monumento, graças a uma inscrição; sabe-se, porém, que sua construção é anterior, por ter sido dedicado originalmente a um liberto de Tibério e a um liberto de Cláudia Otávia, filha do imperador Cláudio e Messalina. Datado de c. 14-54 ou 70-80 d.C.

⁸ Ver, por exemplo: Plutarco (*Sobre a música*, 44, 1147), Macróbio (*Comentário ao Sonho de Cipião, de Cícero*, 2, 3, 1-11) e Jâmblico (*Sobre os mistérios egípcios*, 3-9).

⁹ Matemático neoplatônico, proveniente da cidade síria de Gerasa, viveu entre c. 60 e c. 120 d.C. e seguia corrente pitagórica em seus escritos de teoria musical, fazendo referência à “harmonia das esferas”.

¹⁰ Os Eácidas, família real do Épiro, consideravam-se descendentes de Aquiles, o que não deixava de ter um caráter de propaganda política: Éaco, filho de Zeus e da ninfa Egina, teve como filho Peleu, pai de Aquiles. Este, escondido na ilha de Esquiro, apaixonou-se por Deidameia, com quem teve o filho Neoptólemo, conhecido como Pirro, nome dado mais tarde ao mais conhecido dos reis epirotas. Neoptólemo teria sido pai do primeiro rei epirota, o lendário Molosso, de quem descenderia Alexandre I (conhecido como o Molosso), sua irmã Olímpia, mãe de Alexandre Magno e esposa de Filipe da Macedônia, e o próprio Pirro. No círculo familiar dos Eácidas repetiam-se, ao longo das gerações, nomes relacionados à linhagem de Aquiles, como Eácidas (pai de Pirro), Molosso, Neoptólemo e até mesmo Deidameia (irmã de Pirro).

GUERRA ÉTNICA, GUERRA CULTURAL, GUERRA TOTAL: A INTERPRETAÇÃO DE DADOS HISTÓRICOS E ARQUEOLÓGICOS SOBRE A ANTIGUIDADE PELA REVISTA DE EXTREMA-DIREITA FRANCESA *TERRE ET PEUPLE* (1999-2016)*

Glaydson José da Silva **

Resumo: *Pretendo apresentar neste artigo conteúdos que se desdobram de uma pesquisa que venho realizando já faz alguns anos, a saber, a extrema-direita francesa e sua instrumentalização da Antiguidade. Tratarei, particularmente, do caso da revista *Terre et Peuple*, um periódico ligado à extrema-direita universitária francesa e que tem alcançado relativa capilaridade em território europeu. O objetivo consistirá em abordar o que o grupo designa como “Guerra étnica”, ao referir-se às interações entre os imigrantes e seus descendentes na França e aqueles que por ele são entendidos como “verdadeiros” franceses, pela origem. A história da Antiguidade, grosso modo, é o grande pano de fundo das argumentações utilizadas por *Terre et Peuple* na defesa de seus pressupostos, facilmente identificados como de fundamentação neonazista, neofascista. A título de exemplo, minha análise incidirá, sobretudo, nas publicações das duas primeiras décadas do periódico, focando na interpretação que oferecem de dados históricos e arqueológicos relacionados ao mundo indo-europeu e galo-romano.*

Palavras-chave: *extrema-direita; *Terre et Peuple*; guerra cultural; guerra étnica; História Antiga.*

* Recebido em: 16/01/2019 e aprovado em: 13/04/2019.

** Professor associado da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), campus Guarulhos. É avaliador do Ministério da Educação para fins de autorização, reconhecimento e credenciamento de cursos de História. É membro da equipe responsável pela implantação da Proposta Curricular de História para o Ensino fundamental e Médio do Estado de São Paulo (2007-2008). É editor chefe de *Heródoto - Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas* - periódico bilingue. É coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas, da EFLCH/Unifesp. É assessor *ad hoc* da Fapesp.

**ETHNIC WAR, CULTURAL WAR, TOTAL WAR: NOTES
ON THE INTERPRETATION OF HISTORICAL AND
ARCHAEOLOGICAL DATA FROM ANTIQUITY BY FRENCH
EXTREME RIGHT MAGAZINE TERRE ET PEUPLE**

***Abstract:** This article presents some remarks that emerged from the research I have carried out for a few years on the French extreme right and its instrumental appropriation of Antiquity. My object is the *Terre et Peuple* magazine, a periodical linked to extreme right views in the French academia that has reached a considerable capillarity in European territory. I approach what this publication and its group call an “Ethnic war” in connection with the interactions among, on the one hand, foreign immigrants and their descendants in France, and, on the other, what they identify as the “true” French population on account of its origin. The history of Antiquity, in rough terms, is used as a wide backdrop for the rationale employed by *Terre et Peuple* to defend its assumptions, which can be easily traced back to neo-Nazi or neo-fascist tenets. My analysis primarily covers the two first decades of the periodical with a focus on its interpretation of historical and archaeological data regarding the Indo-European and Gaul-Roman worlds.*

***Keywords:** extreme right; *Terre et Peuple*; cultural war; ethnic war; Ancient History.*

As tomadas de posição sobre o passado radicam frequentemente (...) em tomadas de posição latentes sobre o presente. (BOURDIEU, 1989, p. 78)

É gratificante poder apresentar para publicação um texto que resultou de conferência por mim proferida no âmbito do LHIA, que, mesmo em um contexto político, social e econômico tão adverso à ciência no país, conseguiu levar a termo a organização de um evento acadêmico de importante envergadura. Aliás, mais do que adverso, em um contexto em que nos vemos confrontados com as forças do atraso, em que a universidade pública é duramente atacada e no qual temos que cotidianamente defender o óbvio, como o direito à vida, o direito à existência.

Neste texto fiz a opção de abordar alguns aspectos gerais nos quais se inserem as minhas preocupações de pesquisa nesse momento e alguns desdobramentos dessas mesmas preocupações. Entendo que um dos caminhos a que conduz a reflexão histórica leve ao estranhamento das coisas aprioristicamente dadas, social e culturalmente estabelecidas. Desse estranhamento se desdobra, por corolário, a desnaturalização de tudo aquilo que nos circunda. O que aqui abordarei refere-se a um objeto um tanto alheio

(ordinariamente) aos interesses dos historiadores. Um professor de História Antiga falando sobre extrema-direita, extrema-direita francesa? Talvez não devesse causar tanto espanto...

Situar-me nesse campo auxilia no melhor entendimento de minhas proposições. Como historiador, há muito me interesso pelos chamados *usos do passado*, e é a partir desse lugar epistemológico que é conduzida a análise aqui apresentada, compreendendo dois momentos: inicialmente delinerei, *grosso modo*, um entendimento dos conceitos de direita e de extrema-direita e circunscreverei, de forma indissociável/incontornável, a história da *Nouvelle droite* francesa à história do *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE). Ao fazer isso, do ponto de vista das apropriações e instrumentalizações do passado, tecerei algumas considerações sobre as reivindicações identitárias em torno dos indo-europeus, como exemplo de uma identidade transnacional e primeiro estudo de caso a ser tratado. Apresentarei, na sequência, uma segunda ilustração, a partir da breve análise de um tema, o da imigração, tratando, nesse caso, de uma identidade nacional, a partir da história da Gália e dos gauleses.

É conhecida a clássica distinção entre *res gestae* – “os eventos que ocorreram” e *historia rerum gestarum* – “nosso relato a seu respeito” (ou *narratio rerum gestarum* e *memoria rerum gestarum* – narrativa e memória a seu respeito). Os eventos passados não mudam, mas nossa compreensão sobre eles muda. Uma compreensão imperativamente mediada pelo tempo presente. É o presente a instância a partir da qual relatos, narrativas e memórias de fundo histórico são realizados; é o lugar das problematizações que orientam as reconstituições históricas.

Uma acusação que comumente se fazia aos estudiosos da Antiguidade no Brasil que trabalhavam com os “usos do passado” era a de que eles não faziam História Antiga, mas sim História moderna ou contemporânea, justamente por se voltarem, em parte ou na totalidade de seus estudos, para a questão das tradições interpretativas. Tratava-se de uma acusação bem colonizada, pois ela não era feita quando o assunto em questão era a produção historiográfica sobre a Antiguidade desenvolvida por autores europeus, por exemplo, e que abordavam diferentes objetos ligados à História Antiga tratados, a par e passo, com diferentes tradições interpretativas a seu respeito (considerando os contextos coevos às diferentes produções historiográficas). Em outros contextos, essas abordagens que aqui já foram tão criticadas podem ser observadas nos estudos de muitos importantes estudiosos na

área de História Antiga, como Arnaldo Momigliano, Moses Finley, Pierre Vidal-Naquet, François Hartog e tantos outros.

O estudo da Antiguidade, como os discursos sobre o passado, de uma forma geral, não deve ser dissociado de seus contextos de produção, assim como, também, de suas conseqüentes apropriações posteriores. Ao estudo da Antiguidade caberia, como disse Jean-Pierre Vernant a respeito dos esforços de Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 14), “tentar segurar, para além dos séculos, as duas pontas da corrente”. Somente uma percepção nesses termos torna compreensível as ligações do conhecimento produzido sobre a Antiguidade com as questões identitárias nacionais, com os regimes autoritários e totalitários, com o racismo, com o machismo e com práticas políticas e sociais de toda sorte.

Irei tratar de um tema de pesquisa que retomei desde março de 2017, mas com o qual não havia perdido de todo o contato desde pelo menos dez anos até então, visto se inserir num universo mais amplo de instrumentalização da Antiguidade pela extrema-direita francesa, universo esse com o qual trabalhei nesse período. Esse trabalho conheceu dois momentos: entre 2006-2007 desenvolvi o projeto *Novos territórios no estudo da Antiguidade: considerações teóricas e análises documentais acerca da instrumentalidade do passado indo-europeu, gaulês e galo-romano pelos grupos de “direita” e “extrema-direita” na França (décadas de 1980 e 90)*.¹ Nessa pesquisa analisei aspectos da instrumentalização do mundo antigo pelo *Groupement de Recherche et d’Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE), pelo *Front National* (atualmente *Rassemblement National*) e pela revista de extrema-direita francesa *Terre et Peuple*. Entre 2011-2012 desenvolvi o projeto *A matriz direitista francesa do pós Segunda Guerra e sua instrumentalização do mundo antigo – um estudo sobre a Nouvelle Droite (1960-1970)*.² Nessa pesquisa tive por intuito aprofundar os estudos acerca do GRECE, com o fim de melhor compreender suas principais orientações e presença junto aos grupos direitistas franceses da posteridade. Neste terceiro momento de minhas preocupações, o foco das pesquisas que desenvolvo/desenvolverei centra-se no estudo da revista *Terre et Peuple*.

Periódico trimestral, ligado à direita universitária na França, a revista é publicada por uma associação de igual nome e, hoje, possui relativa capilaridade em território europeu, com sucursais em diferentes países. A revista e a associação se organizam em torno da figura de Pierre Vial, professor aposentado de História Medieval da Universidade de Lyon III – Jean

Moulin; paradoxalmente, a mesma universidade que leva o nome do herói da resistência francesa se constituiu em um verdadeiro polo da extrema-direita francesa em ambiência universitária. Em Lyon III, Vial foi uma das principais lideranças do *Instituto de Estudos Indo-europeus*, que encerrou suas atividades em 1999, após uma sindicância conduzida pelo Ministério da Educação Nacional para apurar casos de racismo e negacionismo.³ “Este instituto foi criado em 1981 por e para Jean Haudry, no contexto científico do desenvolvimento dos estudos indo-europeus, e no contexto político da ofensiva cultural do GRECE” (*Rapport sur le négationnisme et le racisme à l’université Lyon 3*, 2002, p. 164). O IEIE, ou “Yéyé”, como era chamado, teve como principal missão a publicação da revista *Études indo-européennes*, cuja fundamentação consistia em conferir bases científicas ao passado indo-europeu, à luz da ideologia do GRECE e do ramo neopagão do Front National.

Nascido em 1942, Pierre Vial participa, desde sua adolescência, de uma série de grupos de orientação neofascista, até ingressar, em 1988, no Front National, no qual ocupa diferentes cargos como membro do Bureau Politique, membro do Comité Central e membro do Conseil Scientifique, sendo sua atuação, seja antes ou depois de seu ingresso no Front National, muito marcada por suas inserções no campo intelectual (FLOOD, 2000, p. 243). Por ocasião da cisão do Front National de 1999, Vial permanecerá entre os seguidores de Bruno Mégret, e desempenhará funções muito similares àquelas que desenvolvia no Front junto ao Mouvement National Républicain – MNR,⁴ de posturas muito mais radicais que as do Front National. Nos novos quadros de Mégret, Vial encontrará uma convergência muito grande em relação às suas ideias sobre “identidade francesa” e “identidade europeia”, ao lado de outros teóricos direitistas como o próprio Mégret, mas, também, Jean-Claude Bardet, Jean-Yves Le Gallou, Pascal-Michel Delmas, Philippe Millau, entre outros.

É, contudo, em 1995 que Pierre Vial criará a revista *Terre et Peuple*, cuja principal bandeira residirá no que denomina de “*resistência identitária*”. A história e a arqueologia do mundo antigo ocupam um lugar determinante nos conteúdos da revista, o que facilmente se percebe nas estampas de suas capas, frequentemente retratando temas ligados à Antiguidade. Como algumas outras revistas alinhadas a correntes específicas no universo cultural direitista francês, *Terre et Peuple* tem uma pauta de publicações voltada para aspectos da história local ou nacional e, também, europeia.

Na capa de um grande número de suas edições pode-se ler a tradução de uma passagem de Nietzsche que diz: “*L’homme de l’avenir sera celui qui aura la plus longue mémoire*”. A associação, responsável pela publicação, tem representações em diferentes regiões francesas, geralmente caracterizadas pelo vínculo que guardam com a história e com a memória nacionais (entendidas como nacionais). É a associação a responsável pela promoção da chamada cultura enraizada (como forma de enfrentamento a uma cultura entendida como desenraizada), organizando mesas-redondas, ciclos de debates, passeios a sítios arqueológicos, acampamentos, festividades e assembleias comunitárias, cujo fundo temático tem lugar numa história reconstruída dos povos indo-europeus e gauleses, particularmente. As assembleias comunitárias, reservadas aos membros, são os espaços privilegiados nos quais se decidem as grandes orientações e os projetos futuros da revista e do grupo. Trata-se de encontros anuais, em lugares simbólicos, onde tudo se envolve em um ambiente de celebrações e discussões. A assembleia de 2005, por exemplo, comemorando os 10 anos de “combate”, ocorreu na Lorena. Na descrição do evento na página do grupo, pode-se ler:

A Assembleia da Comunidade realizada na Lorena em 11 e 12 de junho foi uma oportunidade para muitos de nós descobrir uma região e uma patrimônio insuspeito!

Após uma tarde dedicada à avaliação da Associação (...), orientações e atividades futuras, pudemos compartilhar uma agradável noite de camaradagem em torno de um copioso buffet (com suas famosas batatas com bacon ...) sob a proteção de THOR, benevolente a bebidas de lúpulo e das uvas ...

Domingo, sob um belo sol, a visita do santuário galo-romano (...), dedicado a Apolo Grano, permitiu-nos caminhar no impressionante anfiteatro de 17.000 lugares, antes de nos maravilharmos com a arte dos mosaicistas ...

Dois dias muito bonitos que reafirmam nosso vínculo às nossas raízes e nossa vontade de continuar o caminho do combate identitário.

No editorial do primeiro número, Pierre Vial diz da vocação da revista, que consiste em “combater pela identidade cultural francesa e europeia”, partindo de uma constatação, mesmo, um diagnóstico: a sociedade na qual

vivem está doente, é devorada por uma AIDS mental, “que é a inversão dos valores, mãe de contradições internas que vão fatalmente culminar, cedo ou tarde, em uma implosão” (VIAL, 1997, p. 1). Para evitar esse fim trágico, é necessário *reencantar* o mundo, combatendo a globalização, protegendo as espécies naturais, “lembrando que as etnias delas fazem parte” (DELHELME, 1997, p. 6).

Compreender a história da revista é também compreender os principais movimentos da história da *Nouvelle Droite* na França.

A ascensão dos grupos políticos de extrema-direita na Europa é um fenômeno político de desenvolvimento marcado, principalmente, pelo contexto do pós-guerra, intensificado pela década de 1980 e pela queda do Comunismo. De designações diversas, esses grupos de radicalização política, comumente, aproximaram-se e se aproximam, em suas propostas, de vertentes nacionalistas e, mesmo, europeístas e xenóforas. A Antiguidade Clássica, mas não só, não raro esteve na origem das justificativas dessas propostas. No caso em questão (da revista *Terre et Peuple*), os *usos do passado* indo-europeu, grego, romano, gaulês e galo-romano tornaram-se notórios pela sua instrumentalização por diferentes grupos, círculos intelectuais e partidos políticos ligados, *ab origine*, à extrema-direita, cuja estruturação, desde o pós-guerra, é principalmente organizada em torno de um movimento conhecido nos meios especializados como *Nouvelle Droite*. A expressão *Nouvelle Droite* é utilizada na França a partir de 1978 para designar o GRECE, mas, por extensão, para referir, desde 1979, ao conjunto formado pelo GRECE e pelo *Club de l'Horloge* (TAGUIEFF, 1994, p. 9), recobrando, também, seus dissidentes.⁵ Como observa Pierre Milza (2002, p. 292-293):

A Nouvelle Droite é oriunda do desempenho que tem (...) um certo número de militantes engajados que gravitam ao redor do Europe-Action, a revista e o círculo animados por Dominique Venner e Jean Mabire e a Federação dos Estudantes Nacionalistas. Para esses militantes, em sua maioria de menos de 30 anos, o jogo é, primeiramente, ideológico.

Na atualidade, a utilização da História do mundo antigo como instrumento legitimador do ideário de grupos políticos, particularmente grupos políticos conhecidos como de extrema-direita, é algo recorrente e que dis-

põe, ainda, de poucas produções científicas especializadas a respeito. Na França, país de longa tradição na área dos estudos da Antiguidade, onde o ensino de História foi fortemente determinado pelo ideário do Estado Nação, a produção historiográfica acerca do mundo antigo, mas não só, sempre esteve presente e desempenhou grande papel nos jogos políticos, seja no contexto da Revolução Francesa, da Guerra franco-prussiana, da Primeira Guerra Mundial ou da Segunda Guerra.

Esse papel desempenhado pela Antiguidade se deve, em parte, ao lugar privilegiado que os estudos do mundo antigo ocupam nas sociedades ocidentais, de modo geral, mas, também, devido às possibilidades de paralelos que a História da Antiguidade pôde e pode oferecer às sociedades modernas, hoje. Essa instrumentalidade do mundo antigo, notadamente do passado indo-europeu e gaulês, é um dos grandes pilares de sustentação da legitimidade das propostas xenófobas e racistas de diferentes grupos. Essa instrumentalidade também se liga a uma percepção da História Antiga como história nacional. Em meu entendimento, compreender essas apropriações e instrumentalidades requer tecer algumas considerações a respeito da ideia de direita e de extrema-direita, categorias analíticas nas quais se encaixam não só o grupo *Terre et Peuple*, mas muitos outros. Requer, também, pensar esses grupos no seio de sua formação – o GRECE, visto estar na origem da matriz direitista no pós Segunda Guerra na França.

René Rémond, no livro *Les Droites en France* (1982), já apontava para o caráter fragmentário da direita francesa. Muita coisa mudou desde então; os grupos políticos mudaram, a direita mudou e, num contexto mais amplo, não só francês, mas mundial, a própria clivagem direita-esquerda, com multifacetadas interpretações, foi colocada em questão, evidenciando, mesmo, a necessidade e a atualidade de se pensar o papel desempenhado pelas direitas. Mesmo num universo polissêmico, que confere a cada termo, em um mesmo ou em diferentes contextos, diferentes conotações, direita e esquerda, termos comuns do vocabulário político, não se definem mais que em relação um ao outro, e não se constituem dados imediatos, plasmados ao observador. Direita e esquerda, como observa Rémond (1982, p. 5), “são construções de espírito, conceitos antes de se tornarem objetos”.

Essa dualidade, herdada da Revolução Francesa e consagrada pelo pensamento socialista e singularmente pelo marxismo, responde, aos olhos de Rémond, a uma “*necessidade de espírito*”. Para ele, a razão se resigna mal à multiplicidade de opiniões individuais, tendo necessidade de agrupá-las

em conjuntos relativamente homogêneos, duais. É esse um procedimento comum e necessário à política (espaço tido como de conflito), ainda que os termos direita e esquerda não sejam essencialmente eternos, não havendo *uma* direita que se oponha a *uma* esquerda igualmente única e vice-versa. Direita e esquerda constituem, assim, não modos unitários e essenciais de ver e apreender ideologias e políticas no mundo, mas modelos “homogêneos plurais” das sociedades. Nessa lógica de “homogeneidade” de diferentes direitas e diferentes esquerdas, num universo polimorfo e polissêmico, a radicalização política, de uma vertente ou de outra, caracteriza-se por um conjunto de posicionamentos extremos, em relação à grande lógica dos grupos.

Desde meados da década de 1980 ao oeste, a Europa conheceu um fenômeno de radicalização política que os observadores (politólogos, sociólogos, historiadores, jornalistas, etc.) designam por nomes diversos. Fala-se de “ascensão da extrema-direita” ou da “direita radical” (MILZA, 2002, p. 2). De imprecisão semântica, como os vocábulos direita e esquerda, os grupos de radicalização política conhecidos como de “extrema-direita”, são designados como de ultradireita, direita extraparlamentar, direita da direita, direita radical, etc. Esses termos não revelam, contudo, pela parte dos articulistas, “mais que uma necessidade de evitar repetições” (MILZA, 2002, p. 17). A diversidade de designações se traduz, então, numa certa dificuldade de definir, com precisão, o objeto examinado. O que é a “extrema-direita?” O que é a “extrema-direita” francesa?

Como a direita, a extrema-direita não constitui uma entidade homogênea. Por longo tempo distinta de muitas outras correntes do universo direitista pela sua “recusa absoluta das instituições democráticas e pela violência de seu comportamento” (MILZA, 2002, p. 17), essas características não mais definem a extrema-direita, hoje, nos países onde a democracia liberal está, de longa data, enraizada nas instituições e nos espíritos. De cultura conservadora e autoritária (anti-igualitária), levadas a limites radicais, caracterizadas pelo populismo, pelo nacionalismo étnico e pela xenofobia, muitas vezes ligadas aos ideais do nazismo, do fascismo e de outros regimes autoritários que assolaram a Europa na primeira metade do século XX, as extremas-direitas do pós Segunda Guerra na França serão associadas à *Nouvelle Droite*. É em torno dela que se organizarão muitos intelectuais, estudantes e políticos que, ligados a uma concepção de História, de civilização e de homem muitíssimo específica, irão ler a História nacional, numa prática historiográfica em que a História da Antiguidade está marcadamen-

te comprometida com ideologias de justificação e legitimação de direitos, com desigualdades raciais e de classe.

Muitos daqueles que estiveram envolvidos inicialmente com o GRECE, tinham feito parte de grupos neofascistas e neonazistas que, por trás do rótulo de nacionalistas, ocultavam sua orientação ideológica original com vistas a um dano menor à sua imagem (FLOOD, 2000, p. 243). Seus principais membros, como Dominique Venner e Jean Mabire, centraram-se entorno da revista e do círculo *Europe-Action*. O *Europe-Action* terá uma curta trajetória intelectual (1963-1966), marcada pelas suas convicções europeístas e fortemente nacionalistas e pela fundamentação do racismo biológico em bases científicas. O grupo se pretende uma ruptura na história da direita francesa. Apesar da curta trajetória, sua importância não é negligenciável. Shields (2007, p. 119) aponta para o fato de que sua contribuição foi significativa e duradoura para a renovação da extrema-direita francesa, nos anos que se sucederam à guerra da Argélia. O grupo participa de uma reformulação radical da ideologia direitista, buscando romper, por exemplo, com a nostalgia e com a religiosidade, conferindo ênfase às diretivas de caráter nacional em suas orientações.⁶

A edição número 5, de maio de 1963, do *Europe-Action*, publica o *Dictionnaire du militant*, no qual se podem ler as seguintes definições:

nacionalismo *Doutrina que exprime em termos políticos a filosofia e as necessidades vitais dos povos brancos. Doutrina de energia, doutrina da Europa, doutrina do real, doutrina do futuro (p. 72); Ocidente “Comunidade de povos brancos. Comunidade de cultura” (p. 73). Povo: “uma unidade biológica confirmada pela História” (p. 74) e civilização: “resultado das possibilidades criadoras do povo... a cultura ocidental (povos brancos) mostra uma inconteste superioridade (p. 59).*

Para Dominique Venner, só uma nova elaboração doutrinal podia constituir uma resposta ao fracionamento das direitas e, sobretudo, tornava-se imperativo “combater mais pelas ideias e pela astúcia que pela força (MILZA, 2002, p. 19; SHIELDS, 2007, p. 119)”, numa perspectiva de recusa de uma solução ativista em favor de um combate sobre o plano legal. Essas orientações pseudocientíficas embasaram o racismo que se voltava para negros e imigrantes, particularmente. O racismo é, nesse domínio, um dos

principais focos da atenção do *Europe-Action*. A respeito dos “*elementos de cor*”, por exemplo, e de sua constante ameaça, Vener (1966, p. 8) diria: “Nós sabemos que a base do povoamento da Europa, que permitiu uma expansão civilizadora, era aquela de uma etnia branca. A destruição desse equilíbrio, que pode ser rápida, levará, forçosamente, ao nosso desaparecimento e ao de nossa civilização”. Não ocasionalmente, o grupo apregoava a necessidade de “defesa do Ocidente”, “defesa da Europa branca”, “defesa da raça branca”.

*Na França, a imigração imposta pelos elementos de cor coloca um grave problema (...). Nós sabemos igualmente a importância da população norte-africana (...). nós sabemos que a base do povoamento da Europa que permitiu uma expansão civilizadora, era aquela da etnia branca. A destruição deste equilíbrio, que pode ser rápida, trará como consequência nosso desaparecimento e o de nossa civilização.*⁷

Essas posturas de Venner ligam-se diretamente à ideia de nação e nacionalismo postulada pelo grupo *Europe-Action*. Em um conhecido documento referenciado na literatura sobre a *Nouvelle Droite*, intitulado “*Qu’est ce que le nationalisme*”, pode-se ler:

(...) a raça constitui a única unidade real que engloba as variantes individuais. O estudo objetivo da história mostra que só a raça europeia (raça branca, caucasiana) continuou a progredir desde sua aparição (...) ao contrário de raças estáticas em seu desenvolvimento, então, em regressão virtual. A causa principal da progressão da raça europeia reside no fato de que ela traz consigo ao progresso fatores acumuláveis, ciências e técnicas que encadeiam a forma da civilização ocidental. A raça europeia não tem superioridade absoluta. Ela é somente a mais apta a progredir no sentido da evolução. Os fatores raciais, sendo estatisticamente hereditários, cada raça os possui em sua psicologia própria. Toda psicologia é geradora de valores.

*(...) A diferenciação dos níveis culturais é dependente da celebridade mais ou menos intensa, não se poderia falar de civilização obrigatoriamente com ela. Ela é um departamento da raça. A etnia é uma unidade racial da cultura.*⁸

A ideia de nação, assim, se firma numa orientação não igualitária das raças e dos níveis culturais, estabelecendo, na origem comum, os direitos naturais e a causa da civilização. O nacionalismo europeu, logo, se fundaria numa proveniência comum, naturalmente indo-europeia, consistindo num nacionalismo racial que seria entendido na historiografia, posteriormente, como um neorracismo diferencialista e cultural. Esse nacionalismo, apregoado como uma “doutrina da Europa”, é a grande fonte de união dos povos europeus, de uma Europa entendida, como transparece no próprio *Dicionário do militante*, como o “celeiro de uma cultura em todos os pontos superior, desde três mil anos.”

De perspectiva doutrinal muito similar à do *Europe-Action* e composto essencialmente por seus antigos membros, é declarado na prefeitura de Nice, em janeiro de 1968, o GRECE, onde se encontra aquele que brevemente se tornará a principal referência teórica da *Nouvelle Droite*, Alain de Benoist. Como observa Shields (2007, p. 144), as datas são significativas. As atividades que deram início à formação do grupo ocorreram em 1967, logo, antes dos eventos de maio de 1968, sendo Nice, também, a base do *Europe-Action*. A sigla do grupo remete não só à Antiguidade, fazendo referência à Grécia antiga, mas à própria ideia de um patrimônio intelectual europeu, o que se conjuga facilmente com os ideais que persegue. De constituição intelectual marcada por uma cultura racista, neonazista e neofascista, em que a exaltação do “nacionalismo europeu”,⁹ fundada sobre a primazia da raça branca é o grande *leitmotiv*, é essa *Nouvelle Droite*, das décadas de 1960 e 1970, de pensamentos conflitantes, ideologias nem sempre homogêneas, mas fundadas em bases comuns, que se alimentará o pensamento “direitista” sobre o mundo antigo nas décadas subsequentes.

No universo conceitual da *Nouvelle Droite* orbita certo número de temas, cujo mais importante, por ocupar o centro da construção, é aquele do “mito igualitário” (MILZA, 2002, p. 198). Personalizada, é em torno de Alain de Benoist e de sua crítica à igualdade social que a *Nouvelle Droite* se organizará. A respeito dessa desigualdade, diria Benoist:

A meus olhos, o inimigo não é “a esquerda” ou “o Comunismo”, ou, ainda, “a subversão”, mas, bem ou mal, esta ideologia igualitária, cujas formulações, religiosas ou laicas, metafísicas ou pretensamente “científicas”, não cessaram de florir desde dois mil anos, cujas “ideias de 1789” não foram mais que uma etapa e,

cuja subversão atual e o Comunismo são a inevitável consequência.
(MILZA, 2002, p. 198)

Do trabalho de etólogos e geneticistas, Benoist e seus partidários deduzem “que o homem, sendo um animal (...), não tem nenhuma razão de pensar que ele não é portador, como todos os outros animais, de um patrimônio genético que condiciona muito fortemente sua inteligência, suas pulsões, sua sensibilidade, sua moralidade” (MILZA, 2002, p. 199). Daí para práticas eugênicas fundadas no “*realismo biológico*”, legitimadas pela Etologia, pela Genética, pela História, a distância não é muito grande. As teorias de Georges Dumézil sobre a “tripartição sociofuncional”, característica das sociedades indo-europeias, serão, nesse contexto, muitíssimo utilizadas. Para a *Nouvelle Droite*, é clara “a existência de uma cultura indo-europeia”, que transcende os Estados-nações, biologicamente determinada e “conforme as leis gerais do vivente” (BENOIT, 1981, p. 251).

A referência aos indo-europeus permite conferir uma origem comum aos povos europeus e justifica sua união imperial. Tira-se dos estudos de Dumézil sobre a existência de um substrato linguístico indo-europeu a ideia da existência de uma raça indo-europeia, logo, de uma “herança” e de uma mentalidade “indo-europeia”, ligadas às noções de língua, povo e pátria originais, o que conduz, conseqüentemente, às ideias de superioridade racial original (DEMOULE, 1999). É o rompimento com os valores judaico-cristãos, com a crença no Deus único, com as premissas da igualdade e retorno aos valores ancestrais, com seus mitos, ritos, hierarquias, liames de sangue. O retorno aos ancestrais é, então, o reencontro com a religião, com a ideologia e a organização dos povos indo-europeus.

*A herança indo-europeia que nós reencontramos e cultivamos em nós mesmos, nós a projetamos, então, duplamente na História, como representação do passado e como imaginação do futuro (...) quando nós falamos de tradição indo-europeia, ou quando trazemos à luz do dia os traços esquecidos do mito, da religião, da ideologia e da História dos povos nos quais nós queremos reconhecer nossos ancestrais, nós não olhamos somente para trás. Ao contrário, como Janus, nós vislumbramos também o futuro.*¹⁰

Essa nostalgia dos indo-europeus em ambiência universitária é bem representada pelos trabalhos de Jean Haudry (*L'Indo-Européen* e *Les Indo-*

-européens - Presses Universitaires de France), e é bem representativa da atualidade das apropriações históricas da Antiguidade indo-europeia feitas pela “extrema-direita”. Velho militante da extrema-direita (GRECE, Front National, *Terre et Peuple*), seu engajamento político transparece claramente em sua visão dos indo-europeus. Referenciados na bibliografia por títulos produzidos por institutos nacionais socialistas sob o Reich, esses trabalhos foram contundentemente criticados pela historiografia.¹¹

Tendo abordado até este momento do texto alguns aspectos de uma reivindicação identitária que pode ser entendida como transnacional, abordarei, na sequência, outros que podem ser associados à identidade nacional, tendo como foco o posicionamento atual de parte significativa da extrema-direita francesa diante da imigração, ao tomar a história da Gália e dos gauleses como fonte de predileção. A imigração se inscreve no mais atual e, talvez, no mais complexo aspecto das discussões identitárias na França, hoje; a ela, recorrentemente, são associados, pelos partidos de direita, problemas como: falta de segurança pública, desemprego, saúde e decadência moral. Enfim, a velha noção de crise social, característica dos discursos de direita. Em conformidade com certa tipologia dos discursos sobre crise da ordem e perda de valores, o tema da decadência se articula em torno de três pontos: uma constatação, uma análise das causas e uma apresentação dos remédios. A imigração está no cerne dos debates políticos, visto constituir a denominada “invasão estrangeira” uma verdadeira ameaça à identidade nacional. Nesse contexto, busca-se distinguir os que são e os que não são portadores de uma identidade original. É necessário “chamar um gato, um gato”; chamar de francês, um francês.

Nós estamos em um novo período de imigrações. Jamais, sem dúvida, os povos foram, como outrora, atraídos pelas riquezas do Ocidente como no Império Romano. É necessário lembrar que essas “grande invasões” são estudadas na Alemanha sob o nome de “grandes imigrações”. Sabemos o que elas trouxeram para o Império romano. As imigrações, mão de obra solicitada nos anos 70 por um patronato que queria ganhar sempre mais e sub-remunerar os trabalhadores em lhe opondo uma concorrência estrangeira, são transformadas em imigrações de povoamento no momento em que o país deveria parar os fluxos vindos do sul. Para limitar a impressão negativa da modificação do tecido nacional, nacionaliza-se indistintamente.

Roma tentou a mesma coisa ao se unir aos povos que vinham se instalar no Império. Roma caiu. Parece, decididamente, impossível tirar lições objetivas da História cega de todos os tempos pelas ideologias dominantes. (National Hebdomadaire. Semaine du 03 au 09 août 1995, n. 576, p. 11)

É esse mesmo passado que, por meio dos discursos históricos, busca nos gauleses ou nos francos as origens da identidade francesa e se torna pretexto, na contemporaneidade, para a exclusão dos imigrantes, estando na pauta dos debates sobre a identidade nacional da extrema-direita. A suposta “*origem gaulesa*”, como todo elemento definidor das identidades, é, aí, fator de inclusão e de exclusão. À homogeneidade histórica e cultural se opõem, nesse campo, as identidades periféricas. A Gália e os gauleses são recuperados obedecendo a interesses políticos, no que se lê uma vontade de união, de diferenciação e de dominação.

Nós caminhamos para uma guerra étnica e esta guerra será total. (...) É necessário, então, preparar mentalmente, psicologicamente, moralmente e psiquicamente o maior número possível de nossos compatriotas nesta perspectiva, a fim de que eles vivam neste desafio o menor mal possível, ou seja, dando a si mesmos o máximo de chances de sobreviver. Este imperativo dá todo seu sentido a nossas atividades: organizando passeios, visitas de sítios e exposições, conferências, estágios de formação, nós queremos colocar em alerta os homens e as mulheres de nosso povo sobre o sentido dos afrontamentos que se preparam e forjar sua determinação diante disso. (1995)

Pierre Vial enunciará, no editorial do primeiro número de sua revista, suas principais proposições:

A atualidade acentua, de tempos em tempos, uma evidência: os conflitos étnicos, que sempre existiram e existirão sempre. (...). O único remédio é tomar consciência, lucidamente, desta realidade e dela tirar a consequência: a cada povo uma terra. É a necessária adequação, a união orgânica entre uma terra e um povo que nos conduziu a escolher, como título desta revista, “Terre et Peuple”. É, já, o nome de uma associação que se volta ao combate cultural

identitário e que assustou, nos últimos tempos, muita gente, com a vontade subjacente de satanizar nossa empresa. Deformando nossas propostas, fazendo caricatura de nossa ação, atribuindo-nos maléficis intenções. (VIAL, 1999, p. 1)

Círculo muito marcado por suas aproximações do hitlerismo, o grupo *Terre et Peuple* vê, na sociedade francesa e nas sociedades europeias, de modo geral, a eminência de um confronto maior e decisivo que se anuncia. Em artigo publicado no segundo número da revista, Guillaume Faye, um dos principais teóricos da *Nouvelle Droite* e colaborador de *Terre et Peuple*, expõe, explícita e metaforicamente, as ideologias do grupo. Para Faye,

O século XXI será um século de ferro e de tempestades. Não parecerá com as predições harmoniosas proferidas até os anos setenta. Não será a village global, profetizada por Mac Luhan, em 1966, nem o planeta em rede (network planet), de Bil Gates, nem a civilização mundial liberal e sem História dirigida pela ONU, descrita por Fukuyama. Será o século dos povos em competição e das identidades étnicas. E, paradoxalmente, os povos vencedores serão aqueles que permanecerem fiéis ou retornarem aos valores e realidades ancestrais, quer sejam eles biológicos, culturais, étnicos, sociais, espirituais e que, ao mesmo tempo, sejam mestres da ciência tecnológica. O século XXI será aquele onde a civilização europeia, filha de Prometeu e trágica, mas eminentemente frágil, operará ou conhecerá seu irremediável crepúsculo. Esse será um século decisivo. (FAYE, 1999, p. 7)

Autodefinindo-se como comunidade cultural, voltada para o “combate cultural identitário” (VIAL, 1999, p. 1), como o GRECE e o Front National, *Terre et Peuple* será, também, um grupo muito ligado ao estudo do passado, das origens nacionais e terá, na luta contra os imigrantes, os “invasores”, um de seus maiores pressupostos ideológicos. Na sua ideologia, *a cada povo uma terra* (VIAL, 1999, p. 1). A concepção de identidade do grupo é muito próxima daquela de outros grupos de extrema-direita franceses, mas marca-se pela exacerbação de uma ideia orgânica de união entre identidade cultural e identidade étnica, faces de um movimento identitário *multiforme e multipolar* que anuncia a “*primavera dos povos*”. Para Vial (1999, p. 1), a identidade

é a adequação entre uma terra e um povo. O que nós chamamos pátrias carnavais. O que significa muito claramente que a dimensão étnica é incontornável quando se fala de identidade. A negação e destruição da identidade é a mestiçagem. É a França multicultural.

Essa concepção de identidade permite ao grupo, como ocorre de maneira similar com os outros, o discurso em torno do respeito à diferença, com o refutar do adjetivo de racistas. Para *Terre et Peuple*, os imigrantes não europeus na Europa são desenraizados e sofrem as consequências disso por parte de um sistema perverso liberal-capitalista. A solução é o retorno às suas terras e seus povos de origem, onde encontrarão o pertencimento, as raízes, as respostas para seus problemas. Isso para os descendentes de imigrantes em primeira, segunda e terceira gerações (VIAL, 2004, p. 1).

O uso do passado gaulês é, aqui, mais uma vez reivindicado, como retorno à pureza original em uma sociedade *racialmente* mesclada. No editorial da edição número 4 de *Terre et Peuple*, de 1988, Pierre Vial se indaga: “*Nossos ancestrais os gauleses? E responde, presente!*”.

Nós queremos que nossas crianças sejam gaulesas e orgulhosas de o serem. Que isso agrade ou não às sociedades multicolores, sem corpo e sem alma, contra as quais nós engajamos resistência em uma guerra que é necessário chamar por seu nome: uma guerra de liberação nacional. (VIAL, 1998, p. 2)

Predições de uma guerra étnica total, na qual se confrontam, de um lado, os imigrantes descendentes de populações afro-magrebina e muçulmanos, sobretudo, e, de outro, aqueles de “raça branca”, que sofrem em sua terra de origem as consequências do desenraizamento dos outros e da globalização – uma “colonização étnica” da França por parte de comunidades de imigrantes com uma infraestrutura biológica diferente (SHIELDS, 2007, p. 148).

No momento em que a noção de cidadania recobre tudo e não importa quem, onde a simples referência nacional é diabolizada pelos apóstolos do cosmopolitismo, os franceses devem reivindicar orgulhosamente, com desafio, seu pertencimento a uma comunidade do povo cujas raízes têm mais de 3000 anos. (VIAL, 1998, p. 2)

Vercingetórix e toda sua simbologia empenham, nesse domínio, a verdade, “Contra todas as manipulações da História” encarnando um mundo celta ao qual se encontram visceralmente ligadas a Europa e a França.

Mobilizado antes pela literatura, hoje pelo cinema e pelos desenhos animados, Vercingetórix é, primeiramente, um personagem histórico do qual é necessário respeitar a autenticidade. Ele aparece, então, como a encarnação do mundo celta, à qual nós somos profundamente, visceralmente ligados, pois, é um dos componentes essenciais de nossa Grande Pátria europeia. É por conta disso que nos interessamos por ele, pesquisando em sua história a expressão, a afirmação de uma visão de mundo que, dois mil anos depois, é sempre a nossa. Nossa herança, nossa memória, nosso futuro. Breve, nosso destino. (VIAL, 2001, p. 29-32)

Para aqueles que sabem entender, Vercingetórix está sempre presente. Ele chama a Europa celta à batalha, no combate identitário que é, hoje, o jogo decisivo para nossos povos, e o sentido de nosso engajamento. (VIAL, 2001, p. 32)

No domínio das “metáforas” e dos paralelos, é a longa saga da Europa, chamada por Guillaume Faye (1999, p. 7-9) de “civilização superior”, que este articulista narra à sombra de ilustrações históricas da Antiguidade greco-romana, estabelecendo paralelos com o mundo contemporâneo. Para Faye, como Roma ou o Império de Alexandre, a Europa se deixou devorar por seus próprios filhos pródigos, a América e o Ocidente pelos povos que ela mesma “superficialmente colonizou”, e vive agora sua quarta idade, que será “para esta civilização herdeira dos fraternos povos indo-europeus, o século fatídico, (...) do destino que distribui a vida ou a morte” (FAYE, 1999, p. 7). Adepto de um racismo biológico, de cunho hitlerista, e de postura política contrária àquela das diretrizes iniciais da *Nouvelle Droite*, o círculo de Pierre Vial propõe um engajamento mais militante, mais aguerrido, chegando, mesmo, a uma espécie de incitação à luta.

No campo do engajamento, das relações entre o pensamento e a ação, *Terre et Peuple* é de uma proposta muito mais combativa que uma de suas principais matrizes ideológicas, aquela que vem de Dominique Venner, que postulava a necessidade de “combater mais pelas ideias e pela astúcia que pela força” (MILZA, 2002, p. 19). O discurso de crise social é extrema-

mente semelhante àquele do Front National. Para a “guerra cultural”, a “guerra étnica”, Vial responde: “é necessário uma armada. Nós temos a ambição de criar esta armada. Uma armada que deve ser uma comunidade de trabalho, de combate”.¹²

Defensores de uma espécie de enraizamento cultural e de uma fidelidade identitária, o círculo Terre et Peuple tem a História, “*desde os gregos e romanos*”, como testemunha dos fracassos e derrocadas das sociedades multiculturais. O exemplo do Império romano do Ocidente, como em outros grupos direitistas, é o mais utilizado a esse respeito. Com os “olhos no passado”, Louis Christelle (cujos posicionamentos são extremamente representativos do ideário de *Terre et Peuple*) vê que o futuro trará, “sem nenhuma dúvida, explosões previsíveis; na Índia entre os hindus e muçulmanos, no Brasil com a população mais mestiça do mundo, e, talvez, em nosso próprio país” (CHRISTELE, 1999, p. 28).

Para enfrentar esse futuro nefasto, de “guerras étnicas”, Guillaume Faye vê, para a França, a necessidade de cultivar sua fidelidade identitária e sua ambição histórica, tudo resumindo em uma grande metáfora num artigo intitulado “XX^e siècle – I” Europe, un arbre dans la tempête” (1999, p. 7). Diz que a França é composta por raízes, tronco e folhagens – gérmen, soma e psique; as raízes representam “*a alma ancestral e o futuro do povo*” e, por elas serem destinadas às novas gerações, toda mestiçagem é vista como uma apropriação indevida e uma traição; o tronco é a expressão cultural e física do povo, alimentada pelas raízes e a folhagem; frágil e bela “é a civilização, a produção e a profusão das novas formas de criações (...) a razão de ser da árvore”, sempre ameaçada pelas intempéries. A Europa vive, para Faye, uma ameaça de dois vírus: “o do esquecimento de si, da morte interior, e aquele da abertura ao outro”. Para a “*Europa dos povos*”, com etnia e alma coletivas (VIAL, 2003, p. 3), é imprescindível o “*sentimento comunitário*” (VIAL, 2003, p. 1), para a sobrevivência da Europa e dos europeus, ao qual não deve faltar “*a esperança de uma resistência gaulesa*” (VIAL, 2004, p. 1).

A História da Antiguidade, indo-europeia, grega, romana ou gaulesa, está muito presente nas justificativas legitimistas da *Nouvelle Droite*, uma espécie de *remake* do Nacional-Socialismo; os elementos de referência não são poucos:

uma concepção de História ligada ao mito ariano, um neopaganismo que rejeita a herança judaico-cristã, uma raciologia fundada,

por sua vez, sob a antropologia física, a “psicologia dos povos” e a teoria dos “genes criadores de civilizações”, a ligação ao passado nórdico da Europa, à estética wagneriana, a um helenismo repensado pela cultura alemã (...) etc. (MILZA, 2002, p. 206)

Apesar das proximidades entre o pensamento do Nacional-Socialismo e o da *Nouvelle Droite*, é quase unânime entre os especialistas (políticos, cientistas políticos, historiadores, etc.) que os movimentos direitistas dessa vertente não constituem um “ressurgimento” do Nazismo e, mesmo, do Fascismo; contudo, suas aproximações do mundo antigo são muito similares àquelas levadas a termo por esses regimes. É necessário procurar se aperceber, tanto num momento quanto no outro, de que *escolhas* da Antiguidade se tratam. Importante é perscrutar, hoje, como a França, pelo viés das extremas-direitas, recria, fabrica, seu passado indo-europeu, grego, romano e galo-romano,

Ao se alinhar com uma compreensão da Antiguidade como presença que historicamente reaparece e se reformula pelas múltiplas visões e interesses do presente, condicionada por vieses de classe, raça e gênero, por exemplo, que marcaram os estudos historiográficos a respeito do mundo antigo, estabelecendo, no passado e no presente, a construção de uma homogeneidade social alheia de todas as diferenças e conflitos, acreditamos alcançar e compreender, em suas intenções, as proposições de *Terre et Peuple*, interpretando-as nesta chave.

Documentação escrita

BENOIST, A. de. *Comen peut-on être païen?* Paris: Albin Michel, 1981.

CHRISTELE, L. La société multi-culturelle à l'épreuve de l'Histoire. *Terre et Peuple*, v. 1, p. 28-29, 1999.

DEHELME, P. Du passé, faisons table ronde! Entretien. *Terre et Peuple*, v. 1, p. 6-8.

FAYE, G. L'Europe, un arbre dans la tempête. Tribune Libre de Guillaume Faye. *Terre et Peuple*, v. 2, p. 7-9, 1999.

National Hebdomadaire. Semaine du 03 au 09 août 1995, v. 576.

VIAL, P. Appel pour un communautarisme européen, *Terre et Peuple*, v. 19, 2004.

- _____. Réenchanter le monde, *Terre et Peuple*, v. 1, 1997.
- _____. Gaulois? Présents! *Terre et Peuple*, v. 4, 1998.
- _____. Il faut penser à notre âme. *Terre et Peuple*, v. 17, 2003.
- _____. *La Lettre de Terre et Peuple*, v. 4, 1995.
- _____. Planton notre drapeau. *Terre et Peuple*, v. 1, 1999.
- _____. Vercingétorix – Le Celte. *Terre et Peuple*, v. 7/8, p. 29-32, 2001.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- DEMOULE, J.-P. Destin et usages des Indo-Européens. *Mauvais temps*, v. 5, juillet 1999. Disponível em: <http://www.anti-rev.org/textes/Demoule99a/index.html>. Acesso em: 08/01/2018.
- FLOOD, Ch. The cultural struggle of the extreme right and the case of Terre et Peuple. *Contemporary French Civilization*, v. 24, n. 2, p. 241–266, 2000.
- FRANÇOIS, S. Les paganismes de la Nouvelle Droite (1980-2004). Tese (Doutorado em Ciência Política). Lille: Science politique. Université du Droit et de la Santé - Lille II, 2005.
- MILZA, P. *L'europe en chemise noire: les extrêmes droites européennes de 1945 à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2002.
- Rapport sur le négationnisme et le racisme à l'université Lyon 3*. Commission sur le racisme et le négationnisme à l'université Jean-Moulin – Lyon III. Lyon: Conseil Lyonnais pour le respect des Droits, 2002.
- RÉMOND, R. *Les droites en France*. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.
- SHIELDS, J. G. *The Extreme Right in France From Pétain to Le Pen*. Londres: Routledge, 2007.
- TAGUIEFF, P.-A. *Sur la Nouvelle Droite*. Paris: Descartes & Cie, 1994.
- VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Notas

¹ Processo Fapesp 05/56617-0.

² Processo Fapesp 10/09294-9.

³ Em 1997, um coletivo de diferentes organizações endereça ao Ministério da Educação Nacional um relatório acerca das atividades desenvolvidas pelo IEIE – “Le racisme en quête de légitimité universitaire: le cas de l’Institut d’Études Indo-européennes de l’université Jean Moulin – Lyon III”. As demandas e desdobramentos do relatório findam com a dissolução do Instituto.

⁴ Nos novos quadros de Bruno Mégret, Pierre Vial encontrará uma convergência muito grande em relação às suas ideias sobre “identidade francesa” e “identidade europeia”, ao lado de outros teóricos direitistas como o próprio Mégret, mas, também, Jean-Claude Bardet, Jean-Yves Le Gallou, Pascal-Michel Delmas, Philippe Millau, etc.

⁵ Foge aos objetivos deste texto uma discussão mais acurada sobre o conceito de *Nouvelle Droite*; contudo, é necessário apontar a sua complexidade. A passagem que segue é bem ilustrativa a este respeito: “Singular objeto de controvérsia, a “Nouvelle Droite” é assimilada à extrema direita por numerosos jornalistas, estigmatizada como neonazista por alguns militantes antifacistas, rejeitada pela direita liberal por seu antiamericanismo radical, denunciada como proto-comunista pelos dirigentes lepenistas ou alguns ideólogos tradicionalistas católicos, acusada de fornecer armas ideológicas para a direita conservadora, suspeita de fazer parte de uma internacional “nacional bolchevique”, suspeita, enfim, de querer seduzir a inteligência da esquerda em lhe oferecendo largamente as colunas de suas revistas (*Éléments* e, sobretudo, *Krisis*, revista trimestral fundada e dirigida por Alain de Benoist). A confusão está manifesta. As representações político-midiáticas da “Nouvelle droite”, inteiramente polêmicas, parecem irredutivelmente heterogêneas. A imagem que dela forma o público não especializado não faz mais que confundir: mosaico de opiniões mutuamente exclusivas. Face à “Nouvelle Droite”, os mitos e polêmicas substituem a análise e o estabelecimento dos fatos. É necessário, então, informar e desmistificar. Mas, sobretudo, desfazer a mitologia que a envolve, pois o desconhecimento aqui prima pela ignorância”.

⁶ O livro *Pour une critique positive – écrit par un militant pour les militants* marca fortemente a juventude nacionalista que orbita em torno do *Europe-Action*. Publicado por Venner após sua saída da prisão (por envolvimento em conflitos relacionados à questão da Argélia francesa), pode ser entendido como um texto fundador para parte importante da extrema-direita francesa, tendo fornecido uma base para suas novas orientações.

⁷ Trecho extraído do panfleto doutrinário “*Qu’est ce que le nationalisme*”, publicado por Dominique Venner (sob o pseudônimo de Fabrice Laroche) em maio de 1966, no *Europe-Action*; citado em Taguieff (1994, p. 8-9).

⁸ Trecho extraído do panfleto doutrinário “*Qu’est ce que le nationalisme*”, publicado por Dominique Venner (sob o pseudônimo de Fabrice Laroche) em maio de 1966, no *Europe-Action*; citado em Taguieff (1994, p. 8-9).

⁹ Para Pierre-André Taguieff (2000, p.153, apud FRANÇOIS, 2004, p. 400), “a pré-suposição primeira do nacionalismo ideológico é a existência real de grupos humanos, dotados cada um de uma auto-representação, ou seja, de uma identidade coletiva. Não há nacionalismo doutrinário sem a crença que os conjuntos culturais se distingam realmente uns dos outros, quer os definamos ou não como grupos étnicos”. Essa percepção do nacionalismo étnico europeu, assim definido, é estruturadora não só do grupo aqui analisado, mas de parte significativa dos grupos de extrema-direita arrolados.

¹⁰ Alain de Benoist. (Pseudônimo N.E.). Introdução ao dossiê George Dumézil et les études indo-européennes. *Nouvelle École*, n. 21/22, p. 7-12, 1972/1973.

¹¹ Ver, por exemplo, Bernard Sergent (“Penser et mal penser les indo-européens”. Note critique. *Annales Economie, Société civilisation*, v. 37, n. 4, p. 669-681, juillet-août 1982) e Carlo Guinzburg (Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de George Dumézil. *Annales Economie, Société civilisation*, v. 40, n. 4, p. 695-715, juillet-août 1985).

¹² Passagem de uma entrevista concedida por Pierre Vial à *Europe nouvelles*, n. 15, publicação de set.-out., 1996.

RESENHA*

BORGIES, Loïc. *Le conflit propagandiste entre Octavien et Marc Antoine: De l'usage politique de la vituperatio entre 44 et 30 a. C. n.* Bruxelles: Éditions Latomus, 2016. 518p.

Luiz Henrique Souza de Giacomo**

A historiografia sempre teve muitas restrições quanto à análise de fenômenos da Antiguidade por meio da adoção do conceito de propaganda. No entanto, ela não deixou de nos apresentar estudos que fazem reflexões a partir desse prisma. A obra de Loïc Borgies, *Le conflit propagandiste entre Octavien et Marc Antoine: De l'usage politique de la vituperatio entre 44 et 30 a. C. n.*, é uma importante contribuição para o grupo de historiadores que observam os fenômenos do passado por esse viés. Para tanto, como ponto central do estudo, o autor analisa a *vituperatio*, ou seja, os ataques políticos, entre Otaviano e Marco Antônio, no intervalo entre os eventos subsequentes aos idos de março e a batalha de *Actium*.

Esse livro de Loïc Borgies é fruto de seu Mestrado, desenvolvido junto à Université Libre de Bruxelles, entre 2014 e 2015, e publicado, em 2016, pela Latomus, com apoio do Prix du Fonds William Lameere.

Na introdução, o autor faz uma apresentação de seu estudo. Ele parte de três teses: a primeira, a de que as trocas de acusações entre Otaviano e Marco Antônio não são invenções de escritores posteriores e que tinham uma função específica: atacar a moralidade e a legitimidade do rival dentro de uma lógica da retórica da difamação; a segunda, de que, no decorrer do

* Recebido em: 29/05/2019 e aceito em: 14/07/2019.

** Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. Bolsista de Doutorado da Fapesp.

Triunvirato, havia, de fato, uma disputa propagandística; e a terceira, que as acusações de Otaviano contra seu opositor já continham elementos ideológicos do que veio a ser o seu principado.

Sua discussão se inicia com uma exposição de estudos teóricos da temática da propaganda e de pesquisas que trouxeram, de alguma forma, contribuições para a observação da disputa entre os herdeiros de Júlio César por meio dessa abordagem. Loïc Borgies argumenta que as ressalvas quanto ao uso do conceito de propaganda para a Antiguidade se devem tanto ao fato de este ser carregado do contexto em que surgiu, estando diretamente ligado a uma visão de Estados autoritários, como os que existiram no período do entreguerras no século XX, quanto em razão de os antigos não o terem teorizado politicamente-filosoficamente. No entanto, ele argumenta que, tomados os devidos cuidados, o que houve entre os dois triúmviros foi, de fato, uma disputa propagandística. Para demonstrar isso, o historiador seleciona a *vituperatio* como seu objeto de análise, um meio propagandístico pouco estudado pela historiografia.

A *vituperatio* era um artifício retórico importante nos sistemas políticos antigos, como a Democracia e a República, em que a decisão era tomada coletivamente. Era a arte do convencimento. Assim, o vitupério, que era o conjunto de acusações contra o rival por meio da hostilidade, com o intuito de reforçar que o opositor não tinha legitimidade e moralidade para atuar pelo bem público, teve um papel crucial na cena política. E essas *vituperationes*, tomando como base uma classificação feita por Cícero (*De inuentiones*, II, 59), se aplicariam ao físico (*corpus*), à moral (*animus*) e ao exterior (*res extraneae*).

A estrutura adotada por Loïc Borgies em seu trabalho é tripartite, de acordo com preocupações essenciais para a sua observação, sendo elas: os temas, os públicos e as ações práticas com a *vituperatio*. Partes que compõem um todo e que dialogam entre si.

A primeira parte, “Os temas da *vituperatio*”, é dedicada à análise de seis tipos de invectivas: *ignobilitas*, *crudelitas*, *ignauia*, *genus eloquendi et scribendi*, *vitia non romana* e *tota Italia*. É um conjunto de análises de fôlego, com base em fontes antigas de diferentes naturezas, a partir das quais o autor apresenta os vários elementos que podiam ser tomados para a construção das propagandas que visavam a atacar o rival, reforçando suas más ações ou seu passado inapropriado.

Cada um desses ataques tinha um propósito próprio, porém, eles devem ser observados enquanto parte de um processo maior, pois se complementavam na construção desse retrato nefasto do rival. A *vituperatio* de *ignobilitas* se referia ao mau nascimento, ou seja, às acusações de que o rival tinha a sua origem familiar ligada a uma esfera social inferior. A de *crudelitas* procurava destacar as ações cruéis do rival, apontando que ele era uma ameaça para a República e para a *libertas*, portando características tirânicas, o que o distanciava, assim, de uma posição de *clementia*, importante virtude para os romanos. A de *ignavia* dizia respeito à covardia, principalmente dentro de um contexto militar. A de *gens eloquendi et scribent* se relacionava à prática oratória, essencial para o romano que detinha magistraturas, como um traço de masculinidade e de *virtus*. A de *uitia non romana* se desdobrava em três pontos: *invidia* e *cupiditas*; *libido*, *licentia*, *stuprum* e *mollita*; e *ebrietas*. A corrupção dos *mores* romanos é apontada pelos autores antigos como a razão do colapso da República, algo que se iniciou com as campanhas militares no Oriente. Otaviano e Marco Antônio foram alvos de críticas quanto aos seus comportamentos, seja pelos gostos materiais, seja pela forma como levavam a vida sexual, ou pela relação com o álcool. O objetivo central dessa forma de *vituperatio* era caracterizar o rival como um estranho, um estrangeiro em relação aos *mores* romanos, logo, alguém inferior e inadequado para uma carreira pública. O último tema abordado pelo autor é o da *tota Italia*, em que são trazidas as diferentes frentes de atuação de Otaviano com o objetivo de mobilizar uma opinião pública para justificar sua ação contra o rival, sobretudo a partir dos eventos posteriores a 36 a.C. no Oriente. Assim, são elencadas as *vituperationes* que visavam reforçar a influência de Cleópatra sobre Marco Antônio e o comportamento deste enquanto um oriental.

A segunda parte, “Os públicos da *vituperatio*”, tem como foco os atores e os destinatários envolvidos nesses ataques políticos, ou seja, os públicos destes. Primeiramente, Loïc Borgies reforça sua perspectiva, de caráter sociológico, sobre a propaganda, apontando que esta se alimentava de referências culturais, mentais, históricas e sociais, que as fortalecia, não sendo uma imposição de determinado grupo social, mas algo presente na ação coletiva. Além disso, a propaganda deve ser encarada enquanto uma ação mais característica da oralidade do que da escrita, em razão do pouco letramento do público de forma geral.

Em seguida, o historiador passa a detalhar quais seriam esses públicos aos quais os triúnviros se direcionavam e que participavam voluntariamente

dessas *vituperationes* entre eles. O primeiro deles é o grupo dos legionários e dos veteranos, para os quais as acusações aos rivais tinham um papel crucial no reforço da justificativa para determinada ação militar, já que construíam a identidade do inimigo. Num quadro em que os veteranos de Júlio César não encaravam os herdeiros do antigo general como rivais, mas como cesarianos, a *vituperatio* tinha um grande papel. Em sequência, o autor aponta o povo, que sempre procurava obter a paz e a prosperidade; portanto, qualquer notícia que mostrava o abalo ou o reforço desses desejos tinha grande difusão popular. Otaviano soube agir de forma mais sagaz que o rival, sobretudo por ser o único a estar em Roma, enquanto Marco Antônio acabou mantendo um conjunto de *vituperationes* mais tradicional, sempre por meio de interlocutores, em razão da sua longa permanência no Oriente.

Um terceiro grupo foi a elite romana, composta por senadores e cavaleiros que eram opositores a Júlio César. Esses tinham Otaviano como uma ameaça, por medo da vingança que ele poderia executar com relação ao assassinato de seu pai adotivo, tendo as *vituperationes* de *crudelitas* e *ignavia* grande espaço entre eles. Os dois últimos grupos são dos partidários de cada um dos triúmviros, que possuíam natureza de composição diversa, bem como interesses diferentes no tocante ao futuro da República.

A terceira parte, “A realidade material da *vituperatio*”, é o espaço no qual Loïc Borgies analisa as ações práticas no que se refere às *vituperationes*. Isso porque a propaganda é uma mensagem veiculada em determinado suporte, mesmo que não físico. Os dois primeiros suportes que ele analisa são as moedas e as obras poéticas, sobretudo com o intuito de reforçar que elas não servem para um estudo da propaganda de oposição, pois contêm em si somente elementos propagandísticos de engrandecimento.

De acordo com o autor, o impacto de uma mensagem, ou seja, de uma *vituperatio*, depende mais do canal de transmissão do que do conteúdo em si. Além disso, ela deveria ser clara, simples e de fácil circulação, apropriando-se, inclusive, de canais já existentes. Além disso, não se deve esquecer que a escrita e a oralidade, assim como as esferas pública e privada, estavam ligadas de forma indissociável no mundo romano, o que exige uma análise conjunta.

A partir desse momento de seu trabalho, o historiador passa a analisar as diferentes formas de construção e transmissão de uma *vituperatio*, trazendo à luz as fontes que utiliza, bem como aquelas utilizadas pelos autores antigos na composição de seus relatos. Aqui, ele retoma todas as acusações e

os públicos trazidos nas duas primeiras partes, mostrando como diferentes canais de transmissão e diferentes temas dialogavam entre si e coexistiam.

A primeira dessas realidades materiais são os discursos. Característicos da oralidade, também existiram na forma escrita, o que ampliava a sua circulação. As cartas foram um importante suporte em razão da sua brevidade, fácil circulação e rapidez na resposta. Inicialmente, podemos pensar que se destinavam apenas ao âmbito privado; porém, muitas delas eram lidas em público e algumas foram, inclusive, publicadas. Os *edicta Antonii*, documentos oficiais produzidos por Marco Antônio enquanto cônsul, em 44 a.C., fixados no Fórum, traziam algumas acusações de *ignobilitas* contra Otaviano. Libelos e bilhetes eram comuns entre os soldados, principalmente por sua fácil circulação, tendo, na época dos triúnviros, sido usados como meio de fomento de deserção. Os panfletos eram mais voltados a um público que preferia anedotas. Escritos por alguns antigos partidários de Marco Antônio contra ele, pouco sabemos sobre conteúdos, públicos e canais de transmissão. O grafite também foi um canal utilizado para a circulação de *vituperatio*, sendo muitas vezes anônimo e clandestino, como é o caso da *vituperatio de inuidia* contra Otaviano, recordada por Suetônio. As *actas*, espécie de jornal oficial que surgiu em 59 a.C., nas quais se encontravam notícias oficiais e do cotidiano, também eram responsáveis pela circulação de *vituperationes*. Outro canal são os rumores, muito difundidos entre 44 e 30 a.C. Por fim, as *glandes plumbeae Perusinae*, as bolas de chumbo usadas na guerra de Perusia, em 41 e 40 a.C. Nelas, havia mensagens para o campo inimigo. Sua produção demonstra a existência de oficinas mobilizadas para esse fim, não se caracterizando como uma ação amadora ou espontânea.

Por fim, Loïc Borgies conclui reforçando o papel propagandístico que as *vituperationes* tiveram na disputa política entre Otaviano e Marco Antônio nos anos que se seguiram à morte de Júlio César até a batalha de *Actium*. Os dois rivais utilizaram diferentes artimanhas, com o intuito de mostrar a diferentes públicos como o opositor não estava apto a exercer o comando da República e como eles próprios eram a melhor opção. A *vituperatio* era apenas uma das formas de propaganda possíveis nesse período, a qual não estava presa ao Fórum romano, saindo de suas fronteiras, com a intenção de difamar e aumentar a rivalidade entre os diferentes grupos de partidários e o objetivo essencial de convencer diversos públicos. Isso em todo o período escolhido, de 44 a 30 a.C., e talvez até depois, no momento da briga pela memória. O uso da retórica foi importante nesse quadro geral em que

a simplicidade, o exagero e a repetição foram amplamente utilizados e os temas constantemente retomados, pois não se tratavam de meras acusações, mas de ações com objetivos políticos claros.

As diferentes fontes existentes sobre o período trazem muitos exemplos dessas propagandas. Loïc Borgies destaca todas elas. No entanto, sua genialidade está em saber retirar desse *corpus* canônico, ao qual ele soma outras fontes pouco mencionadas pelos historiadores, os elementos propagandísticos e analisá-los de forma instigante e densa, sem perder de vista os temas, os públicos, os meios materiais e o modo como todos eles se tangenciam.

E o mais interessante é observar, junto com o autor, como todas as *vituperationes* sofridas por Otaviano se tornaram, ainda no Triunvirato e depois algo potencializado no Principado, o pilar de sua propaganda/discurso político pessoal e de seu poder. Ele constantemente procurou reforçar suas virtudes, suas origens, sua capacidade militar, mesmo que pela linha diplomática. As suas *res gestae* são um bom exemplo disso.

Muitos podem não concordar com a leitura feita por Loïc Borgies e a sua apropriação das *vituperationes* como elementos propagandísticos. No entanto, isso não retira, de modo algum, o imenso valor que o seu trabalho tem para aqueles que se dedicam ao estudo do final da República, em especial, ao período do Triunvirato. Ele traz uma análise madura, com a mobilização de fontes de diferentes naturezas e a crítica de vários historiadores sobre o assunto. A presente obra, aqui resenhada, deveria ser, sem dúvida, uma leitura obrigatória para todos aqueles que se dedicam a compreender o referido período histórico e as suas dinâmicas político-sociais.

Nota

¹ Segundo o autor, “a propaganda, enquanto instrumento de poder e de dominação, emana de uma autoridade em sentido largo, que procura controlar a informação em seu benefício. Todos os meios de comunicação à disposição de uma autoridade são mobilizados para veicular a propaganda” (p. 26).

PERFIL DA REVISTA

A *Phoïnix* é um periódico de publicação semestral* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A *Phoïnix* constitui um veículo privilegiado para atingir esse objetivo.

A *Phoïnix* se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes;
3. garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo, por excelência, um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade, e esclarecer o que somos, comparados e confrontados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO
DE HISTÓRIA
ANTIGA – UFRJ



* Até o ano de 2008, a *Phoïnix* tinha periodicidade anual. A partir de 2009, tornou-se semestral. Em 2016 se tornou também digital.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado) e, uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chaves em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo de texto entre parênteses: se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em negrito) e passagem (AUTOR. *Obra* vv. ou número do livro, capítulo, passagem).
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de 3 (três) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos direito e esquerdo de 1 cm.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação - Referências - Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. *Título do Periódico*, Cidade, v., n., p., mês (se houver) ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação *TIF, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravadas em arquivo.

O não cumprimento dessas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, mas isso acarretará atraso na publicação do artigo.

Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado por *e-mail* para: fslessa@uol.com.br e rmbustamante@terra.com.br.

A data de entrega dos textos é até 31 de março para o número da revista do primeiro semestre e até 30 de setembro para o número do segundo semestre. Os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



Laboratório de História Antiga – UFRJ

PHOÏNIX



2019

Considerar a experiência das sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura é situar o seu campo de pesquisa numa perspectiva da História Comparada e da pluridisciplinaridade. Desta forma abordam-se as diferentes respostas sociais frente aos conflitos, às crises, às mudanças, às resistências, às representações do mundo, aos contatos e aos processos de criação de identidades e alteridades. A Revista PHOÏNIX contribui com essa perspectiva, ao abrir um espaço isonômico de publicação aos pesquisadores brasileiros e estrangeiros, objetivando divulgar a originalidade e a singularidade da historiografia referente à História Antiga e a sua contribuição na formação do Conhecimento. A revista PHOÏNIX é por excelência um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica, que se pauta pela liberdade de expressão, pela diversidade teórico-metodológica, pelo diálogo, pela criatividade e pela qualidade das pesquisas.

Mauad X

