

PHOÏNIX 2016

Ano 22
Volume 22
Número 2

ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2016

Ano 22

Volume 22

Número 2

Mauad X

Phoínix 2016 – Ano 22 – Volume 22 – 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*, 2016
Edição: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados à:

MAUAD Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110
Tel.: (21) 3479-7422 – Fax: (21) 3479-7400
www.mauad.com.br
mauad@mauad.com.br

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

Projeto Gráfico:

Núcleo de Arte / Mauad Editora

Revisão:

Bárbara Mauad

Imagem da Capa:

Um soldado persa (à esquerda) lutando contra um hoplita grego (à direita).
Cena pintada em *kylix*, século V a.C. Museu Arqueológico Nacional de Atenas

P574

Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ
Ano 22, v. 22, n. 2
Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
Semestral
ISSN 1413-5787

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

CDD – 930

PHOÏNIX



Ano 22 – V. 22 – N. 2

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Roberto Leher

INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH

Diretora: Prof^ª. Dr^ª. Norma Côrtes

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. José Antônio Dabdab Trabulsi – 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. Markus Figueira 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. André Leonardo Chevitaese – 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^ª. Dr^ª. Renata Senna Garraffoni – UFPR

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

Serviços Técnicos

Renata Cardoso de Sousa

Bruna Moraes da Silva

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>

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
ENGAJAMENTO COMUNAL E COMPLEXIDADE SOCIAL: UMA NOVA FRONTEIRA?	11
<i>Adriene Baron Tacla</i>	
ALEXANDRE I, FILHO DE AMINTAS: A NARRATIVA HERODOTIANA E A ETNICIDADE MACEDÔNIA NAS GUERRAS GRECO-PÉRSICAS	29
<i>Alexandre Santos de Moraes e Mateus Mello Araujo da Silva</i>	
A FALSIFICAÇÃO E O TEATRO GREGO: DUAS FACES DA MESMA MOEDA	43
<i>Lorena Lopes da Costa</i>	
FILOCTETES, LEMNOS E O ABANDONO DO HUMANO	59
<i>Matheus Barros da Silva e Carolina Kesser Barcellos Dias</i>	
A EPIGRAFIA JURÍDICA FLÁVIA E OS PROCEDIMENTOS DE INTEGRAÇÃO PROVINCIAL NA <i>HISPANIA ROMANA</i>	76
<i>Airan dos Santos Borges</i>	
SUETÔNIO SOBRE O CASAMENTO DE NERO COM ESPORO E DORÍFORO	96
<i>Anderson Martins Esteves</i>	
A ÚLTIMA DANÇA DOS SÁLIOS: A ELITE PAGÃ DE ROMA E OS IMPERADORES CRISTÃOS NO SÉCULO IV EC	113
<i>Giorgio Ferri</i>	
RESENHAS	
SHEAR, J. Polis and Revolution . Responding to Oligarchy in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 368 p.	130
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PERFIL DA REVISTA	140
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	141

SUMMARY

EDITORIAL	9
COMMUNAL ENGAGEMENT AND SOCIAL COMPLEXITY: A NEW FRONTIER?	11
<i>Adriene Baron Tacla</i>	
ALEXANDER I, SON OF AMYNTAS: THE HERODOTIAN NARRATIVE AND MACEDONIAN ETHNICITY DURING GRECO-PERSIAN WARS	29
<i>Alexandre Santos de Moraes e Mateus Mello Araujo da Silva</i>	
LA CONTREFAÇON ET LE THÉÂTRE GREC: DEUX FACES D'UNE MÊME PIÈCE	43
<i>Lorena Lopes da Costa</i>	
<i>PHILOCTETES</i> , LEMNOS AND THE ABANDON OF THE HUMAN	59
<i>Matheus Barros da Silva e Carolina Kesser Barcellos Dias</i>	
THE JURIDICAL EPIGRAPHY AND THE PROVINCIAL INTEGRATION PROCEDURES IN <i>HISPANIA</i>	76
<i>Airan dos Santos Borges</i>	
SUETONIUS ON NERO'S MARRIAGE TO SPORUS AND DORYPHOROS	96
<i>Anderson Martins Esteves</i>	
THE LAST DANCE OF THE SALIANS: ROMAN PAGAN ELITE AND CHRISTIAN EMPERORS IN 4 th CE.	113
<i>Giorgio Ferri</i>	
REVIEWS	
SHEAR, J. Polis and Revolution . Responding to Oligarchy in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 368 p.	130
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PROFILE MAGAZINE	140
PUBLICATION STANDARDS	141

EDITORIAL

Este número consolida a **Phoînix**, que desde 1995 é editada de forma impressa e, agora, também na sua forma eletrônica, através do site www.phoenix.historia.ufrj.br. Desse modo, certamente atingirá um público mais amplo e afinado com as novas mídias e tecnologias. Assim, garantimos, ainda, a manutenção da periodicidade da revista, que não conta com apoios financeiros, apesar de, talvez, ser a única de História Antiga no país com regularidade na sua publicação há 21 anos. Porém, como ressaltamos no número passado, a **Phoînix** se mantém e renova por meio da colaboração de todo o grupo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros em História Antiga e nos Estudos Clássicos que investe nas suas sólidas qualidade e longevidade.

Os artigos que compõem o presente número oferecem ao público trabalhos de pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicam ao estudo da Antiguidade Greco-Romana, apresentando enfoques e abordagens diferenciadas. O artigo de Adriene Baron Tacla faz uma reflexão sobre engajamento comunal e complexidade social por meio do pensamento arqueológico. A partir de casos das colonizações helênicas no Mediterrâneo ocidental e no Mar Negro, a autora mostra como a perspectiva pós-colonial pode contribuir para a compreensão da ação humana e das construções materiais da comunidade.

A historiografia grega do século V a.C., mais precisamente as **Histórias** de Heródoto, é a documentação operacionalizada no artigo de Alexandre Santos de Moraes e Mateus Mello Araujo da Silva. Refletir sobre questões de helenicidade é a proposta dos autores. Estes, com base no Livro VIII de *Histórias*, analisam os recursos discursivos que o historiador utilizou para se associar aos esforços de helenização dos macedônios em meados do século V a.C.

O teatro grego antigo se faz presente no artigo de Matheus Barros da Silva e de Carolina Kesser Barcellos Dias. Os autores elaboram uma reflexão sobre determinados aspectos da tragédia **Filoctetes** de Sófocles que apre-

sentam a condição de solidão, aridez e mesmo asselvajamento impressos tanto na própria imagem de Filoctetes, como no local em que o herói habita, a ilha Lemnos. A proposta dos autores é a de ler tais características à luz da construção mental elaborada pelos gregos antigos sobre a vida social como sendo marcada pelo convívio isonômico.

O artigo de Lorena Lopes da Costa também analisa a questão do teatro, particularmente através da noção de *falsificação*. A autora propõe discutir a ficção para além do $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ (*pseûdos*). Para tanto, examina o estatuto da ficção e do ficcional a partir de moedas falsas. As práticas estabelecidas pelos gregos antigos acerca das falsificações e usos de suas moedas ajudam, segundo a autora, a explicar o pacto de ficcionalidade no teatro clássico.

Os três próximos artigos abordam a sociedade romana antiga. Anderson Martins Esteves propõe **compreender as intenções de Suetônio e sua estratégia discursiva**, através de observações sobre as **Vidas dos doze Césares** e sobre a sua técnica narrativa. Deslocando o foco de análise para a integração provincial na *Hispania* romana, Airan dos Santos Borges privilegia a produção epigráfica e põe em relevo a contribuição das *leges provinciales* para o estudo dos procedimentos de integração provincial no contexto do Alto Império. Para tal propósito, a autora realiza um breve estudo de caso centrado nas legislações da época Flávia em *civitates* da *Hispania*.

Encerrando este número da **Phoînix**, temos o artigo de Giorgio Ferri. Buscando analisar a relação entre elite pagã de Roma e os imperadores cristãos no decorrer do século IV, o autor afirma que, com base nas leis contidas no livro XVI do Código de Teodósio, podemos acompanhar melhor o processo de mudança no interior da elite de Roma, mais complexo do que comumente se considera, feito de ações e reações, resistências e compromissos, até a inevitável conversão.

Por fim, além de agradecer, conforme fizemos no número anterior da revista, à Mauad X pela sólida parceria conosco, aproveitamos para convidar os especialistas nos estudos sobre a Antiguidade, bem como o público em geral, para visitar a nova versão on-line da **Phoînix**, cujo endereço se encontra no início deste editorial.

Os Editores

ENGAJAMENTO COMUNAL E COMPLEXIDADE SOCIAL: UMA NOVA FRONTEIRA?^{1*}

Adriene Baron Tacla^{**}

Resumo:

Os estudos de complexidade social têm uma longa trajetória no pensamento arqueológico. Nos últimos 16 anos, o avanço na discussão sobre desigualdade social e a produção das identidades coletivas e pessoais transformou o nosso olhar acerca da comunidade. Hoje, o debate está centrado na compreensão do agenciamento humano e, em particular, do engajamento comunal. Exemplificando a partir de casos das colonizações helênicas no Mediterrâneo ocidental e no Mar Negro, defendendo, aqui, como a perspectiva pós-colonial pode contribuir para a compreensão da ação humana e das construções materiais da comunidade.

Palavras-chave: Arqueologia; colonizações helênicas; comunidade; contatos; teoria pós-colonial.

COMMUNAL ENGAGEMENT AND SOCIAL COMPLEXITY: A NEW FRONTIER?

Abstract: *Studies on social complexity have a long tradition in the archaeological thought. In the last 16 years, the developments in the discussion on social inequality and on the production of collective and personal identities have changed our view on community building. Nowadays, the debate is centred on human agency and, above all, on communal commitment. By taking examples from cases of Greek colonisations in the Western Mediterranean and the Black Sea regions, I argue in favour of the contributions of a postcolonial perspective in order to further our understanding of the matters of agency and community's material constructions.*

Keywords: *Archaeology; Greek Colonisations; Community; Contacts; Postcolonial Theory.*

* Recebido em: 01/08/2016 e aceito em: 30/09/2016.

** Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, com Doutorado em Arqueologia, e pesquisadora do NEREIDA, e-mail: adrienebt@yahoo.com.br

Os estudos de complexidade sociopolítica e cultural têm uma longa trajetória no pensamento arqueológico tanto no que se refere aos estudos de arqueologia histórica quanto proto-histórica. Em verdade, foi em meio a esta última que surgiram as principais reflexões que vieram dar forma ao debate que originou o que hoje designamos arqueologia social. A partir dos anos 2000, o avanço na reflexão sobre desigualdade social e a produção das identidades coletivas e pessoais tem-nos apontado outros caminhos para a compreensão da comunidade, particularmente através do agenciamento humano e do engajamento comunal.

Poder-se-ia argumentar que a ênfase atual na noção de comunidade se deva aos embates identitários e às militâncias da contemporaneidade, sem falar do discurso digital. No entanto, se entendo que, em ciências sociais, o pesquisador nunca deixa de refletir sobre seu tempo, é fundamental também atentar que, em primeiro lugar, comunidade não é um tema novo em arqueologia (ISBELL, 2000, p. 248; MARSHALL, 2002). Para os estudos da Europa pré- e proto-históricas, a noção de comunidade se tornou fundamental na reflexão processualista, com o trabalho seminal de Renfrew que, em 1973, abriu o debate acerca da complexidade sociopolítica em arqueologia. A partir dos desenvolvimentos da arqueologia social, a noção de “comunidade” assumiu papel relevante em meio aos estudos de complexidade e dinâmica social, primeiramente percebida como “a sociedade”, “o corpo social”, e depois sendo efetivamente nomeada como “comunidade”. Em um primeiro momento, essas investigações buscavam compreender as formas do poder e da sociedade, as vias e canais de interação tanto quanto a produção de uma coesão social. Foram estudos que tiveram por base a análise das formas de assentamento e seu nível de complexidade de organização socioeconômica e política.

Exemplo disso para os estudos das sociedades “celtas”² da Grã-Bretanha e Irlanda foi o trabalho de Cunliffe (1974), que contribuiu para a criação de um modelo de sociedade celta antiga com clássico modelo piramidal, mantida por laços de fidelidade a uma chefia forte, apoiada por uma elite de especialistas e sustentada em sua base por agricultores e pastores (HIND & GILES, 2008). Esse modelo foi largamente contestado, especialmente a partir dos anos 90, com base em novas interpretações dos assentamentos, mormente dos famosos *hillforts* de Wessex.³ Vieram esses estudos trazer “uma nova e diferente Idade do Ferro” (HILL, 1995; COLLIS, 2011), na qual a casa e as formas de relacionamento ganharam destaque.

Passou-se a vê-la como o foco de uma grande rede de relações, de alianças e cooperação – parentesco, defesa, produção, vizinhança, amizade e hospitalidade (HILL, 2011, p. 250). A marca desses novos estudos sobre comunidades está na correlação entre cultura e economia, no aprofundamento dos aspectos simbólicos e culturais da construção da comunidade, entendendo-os como parte crucial da experiência cotidiana dessas populações, porque integrada a suas atividades de subsistência. Tópicos emblemáticos dessa nova tradição de pesquisa foram a ritualização, a monumentalização, o culto ao ancestral e as práticas votivas, associados aos novos estudos de arqueologia da paisagem. Crescia aí uma visão mais ampla, que pensava uma comunidade mais larga (incluindo a atuação feminina e infantil na configuração social) e sua vivência em uma região. Portanto, passou-se de *um sistema de classificação* de sociedades à *experiência* da vida em comunidade, do seu dia a dia – no qual o engajamento comunal ganhou grande destaque.

É na ligação entre comunidade, agenciamento e paisagem que encontramos um fator preponderante para compreendermos a vivência dessas populações. Essa sorte de interpretação da comunidade teve um impacto considerável nas reflexões de teoria arqueológica porque nos apresentou outra compreensão da sociedade e das formas de relacionamento social.

Adicionalmente, é preciso ressaltar que os estudos de comunidade em arqueologia e os estudos da Antiguidade não podem ser reduzidos a uma visão presentista, pois a visão atual acerca das comunidades é muito distinta daquela que observamos nas sociedades antigas. No contexto da cibercultura, não temos mais um indivíduo vinculado a uma comunidade, mas indivíduos que circulam e atuam em diferentes comunidades a ponto de podermos dizer que “as comunidades da atualidade não são formadas de indivíduos e sim os indivíduos que são formados de comunidades” (GIUFFRÉ, 2013, p.198). Para as sociedades tradicionais (e aqui incluídas as sociedades antigas e proto-históricas), a noção de comunidade é traçada a partir da “... solidariedade produzida por: 1) um lugar de residência ou espaço compartilhado e 2) experiência de vida, objetivos e sentimentos compartilhados” (ISBELL, 2000, p.243). Nesse sentido, e como defendo neste artigo, a comunidade é mais do que um mero agrupamento de pessoas: ela abarca o espaço habitado, as relações nele criadas e a cultura material nele encontrada.⁴

A interação entre local, pessoas e vestígios arqueológicos pode ser traduzida na gama de relações entre pessoas, lugares e coisas, de modo que a espacialidade – mais precisamente o *lugar* (demarcado, identificado e

carregado de significado) – constitui o fator agregador e articulador das relações (ISHERWOOD, 2011). Afinal, é na interação homem-ambiente que se delinea um largo espectro de relações cognitivas, pessoais e coletivas. São elas relações sociais e históricas que se referem ao pertencimento, impacto e engajamento das comunidades frente à produção de uma memória coletiva expressa na cultura material e na produção de paisagens vividas.

Em se tratando dos estudos da Antiguidade, a primeira pergunta que se coloca é se a comunidade ainda permanece como uma nova fronteira para a reflexão arqueológica. Se esse ainda é um tema de debate, é preciso então considerar quais as novas perspectivas de análise que hoje se nos abrem. Para responder a tais questionamentos, exemplificarei a partir de casos de fundações helênicas no Mediterrâneo ocidental, bem como das populações locais com que travaram contato, principalmente as sociedades celtas da Europa centro-ocidental (designada como zona hallstattiana ocidental) e do Sul da França no período arcaico, fazendo alguns contrapontos com o Mar Negro.

Comunidade e teoria pós-colonial

Os estudos dos contatos entre helenos e “bárbaros”, assim como das populações locais e sua economia política, foram marcados por uma visão dessas sociedades como “periferias” do “mundo helênico”, vivendo não apenas às margens, mas em função desse mundo. Produziu-se uma visão homogênea dessas sociedades e de suas comunidades, que ainda está muito presente em diversas interpretações arqueológicas, sobretudo naquelas de cunho neoevolucionista. Para combater essa sorte de interpretação, entendo que é preciso conciliar as visões abertas pelos estudos de paisagem com a teoria pós-colonial. Isso porque são perspectivas que questionam a pretensa “passividade” e “imutabilidade” dos “bárbaros” frente às sociedades mediterrâneas e, conseqüentemente, nos permitem ir além do discurso colonial.

Depois, porque os estudos pós-coloniais alertam-nos para a construção da comunidade por meio dos processos de identificação, de produção e redefinição de identidade – individual e coletiva – em contextos de contato ou de dominação colonial. São processos de inclusão e exclusão, de produção de proximidade e de distanciamento, isto é, processos de distinção e de definição de compartilhamento e, por conseguinte, de pertencimento a uma cultura, a um grupo⁵ e comunidade. São processos marcados por inova-

ções e discontinuidades, em que não há manutenção ou mescla de culturas “puras”,⁶ mas, ao contrário, transformações mútuas em meio à formação de um novo amálgama cultural que é, ao mesmo tempo, flexível e resiliente (BHABHA 2006). Esse fenômeno foi designado como “hibridismo”, “hibridização”, “mestiçagem”, “creolização”, ou ainda, “emaranhamento”. Todos esses conceitos⁷ ressaltam a complexidade das interações em contextos coloniais, mas divergem nas acepções que conferem ao processo em si. Como destacou Liebmann (2013), essa diferença é, sobretudo, de ênfase. Enquanto a noção de mestiçagem realça a formação de novas formas culturais, porém sem presumir diferenciações locais, incluindo colonizadores e colonizados, creolização é um conceito que resalta a mudança cultural considerando distinções. Liebmann (2013, p. 40) entende que a mudança cultural concebida na creolização é oriunda de deslocamentos não apenas culturais, mas geográficos. Por isso, para ele, seria muito mais pertinente aplicar esse conceito para pensar os colonos, escravos ou outras populações que sofreram alguma forma de deslocamento geográfico (sobretudo forçado), do que populações locais que continuaram a habitar a mesma região, tal como temos com as culturas de Pueblos (por ele estudadas). No entanto, creolização não é um processo unilateral, o que tem permitido pesquisadores defenderem a ideia de “dupla creolização” (GERHOLM, 2003), em que tanto locais quanto migrantes estão envolvidos em um mesmo processo de mudança e inovação cultural. É nesse sentido que Webster (2001) defende o uso do conceito para, por exemplo, a romanização da Britânia. Isso porque se trata de conceito que permite abarcar a ambiguidade da cultura colonial, atentando para usos e atuações distintos de colonizadores e colonizados em um mesmo contexto de cultura colonial.

Em contraste, a noção de hibridismo tem uma maior ênfase nas relações de desigualdade e poder. Esse conceito possui uma longa trajetória de reflexão (LIEBMANN, 2013; SILLIMAN, 2015; STOCKHAMMER, 2012) com interpretações as mais variadas, indo desde estudos colonialistas (de caráter biológico racial) até estudos pós-coloniais (que rompem com as interpretações raciais). O hibridismo cultural em termos pós-coloniais definido por Bhabha (2006) presume a formação de uma nova cultura, que é híbrida em situações coloniais, marcada por profunda ambivalência e não se trata de uma simples mescla entre culturas. Para Liebmann (2013) e Silliman (2015), o hibridismo resalta a ação dos subalternos, sendo parte da astúcia das populações dominadas. Contudo, o hibridismo confere uma

impressão de imutabilidade cultural que, por vezes, permanece no pensamento de Bhabha, pelo que muitos preferem trabalhar com a ideia de hibridização (um processo ativo). Com a hibridização, temos não apenas um processo de incorporação de artefatos (com sua reconfiguração), mas sobretudo a criação de práticas híbridas (como propôs VAN DOMMELEN, 2011), geradas pela convivência de longa duração, pela experiência cotidiana. Trata-se de processo em que se tem em operação um procedimento de “tradução cultural”, de “*brissage*”, no qual há a quebra e junção de concepções em um mesmo ponto (identificando diferenças e semelhanças, ocasionando fusão e ruptura) (JÍMENEZ, 2011, p. 116).

Entretanto, muitos foram os questionamentos acerca das limitações do termo hibridização. Primeiro, por ter sido empregado para uma variedade de contextos que não se restringiam somente a situações de dominação, e sim de mudança cultural – e se as culturas estão sempre em contato e em transformação, todas seriam híbridas, o que inviabilizaria a capacidade explicativa do conceito. Depois porque, como destacaram Loren (2015) e Stockhammer (2013), nos estudos de cultura material, o conceito é utilizado para classificar artefatos que não podem ser inseridos em sistemas classificatórios tradicionais, isto é, não poderiam ser classificados nem como dos colonizadores, nem dos colonizados. E terceiro porque o emprego desse conceito criaria uma distinção e estigma das populações locais como híbridas, em contraposição aos colonizadores que não seriam afetados nesse processo, sendo, para alguns, apenas uma nova roupagem para a ideia de “aculturação”.

Assim, para Silliman (2015, p.288), se há ainda algum sentido na manutenção do conceito, ela só existe dentro de uma abordagem pós-colonial, que advoga um posicionamento político claro de afirmação de histórias alternativas para as populações locais. Concordo com ele que hibridização só faz sentido em uma perspectiva pós-colonial, e não somente por um posicionamento político, mas sobretudo por qualificar objetos e práticas, produtos de uma nova cultura híbrida nesse tipo de contexto. Discordo, porém, que se limite aos colonizados: como veremos mais à frente, há casos de artefatos nas colonizações helênicas que nos permitem aplicar o conceito também para os colonizadores. No meu entender, o conceito é primordialmente concernente às produções de situações de colonização.

Emaranhamento, por outro lado, é um conceito que pode ser aplicado em contextos de contato e de colonização, pois enfoca as discontinuidades em processos de inovação cultural, sobretudo no que se refere à cultura material

(THOMAS, 1991; DIETLER, 2010). Como uma alternativa ao hibridismo ou hibridização, a proposta do emaranhamento vem, para muitos pesquisadores, a exemplo de Stockhammer (2012, 2013), evitar o estigma da carga biológica e racial desses termos, e permite, ao mesmo tempo, realçar o emprego de novos artefatos, independentemente de haver relações de conquista e a adoção de novas técnicas e materiais na criação de novos padrões, representações ou artefatos. Logo, desvinculado de um fenômeno específico (como o surgimento da língua *criolla*) ou da carga pejorativa do hibridismo, o conceito de emaranhamento permite ao pesquisador abranger ao mesmo tempo a complexidade das práticas sociais e das formas de relacionamento, ressaltando o agenciamento de pessoas e artefatos.

Assim, do ponto de vista da cultura material, nos casos de emaranhamento temos a inserção de artefatos por meio das trocas e do comércio, ocorrendo, pois, sua apropriação e reconfiguração cultural sem que haja necessariamente um contexto de dominação. Para Pappa (2013, p. 38), o conceito ainda é fraco, porque distinguiria apenas diferentes níveis ou graus de transformação cultural. A meu ver, o conceito tem grande potencial para analisar relações entre pessoas e artefatos atentando para correlações que não são visíveis à primeira vista, isto é, correlações multiescalares e multidirecionais que derivem dessas relações no tempo e no espaço (DER & FERNANDINI, 2016, p.12). Por isso é que Stockhammer (2012, 2013) propõe distinguir entre dois tipos de emaranhamentos: “emaranhamentos relacionais” e “emaranhamentos materiais”.

Exemplo dessa primeira sorte de emaranhamento é encontrado no consumo dos chamados bens de prestígio da zona hallstattiana (no período de HaD3) e da transição para a segunda Idade do Ferro (LTA1), frutos de seu contato com as sociedades mediterrâneas. Os usos e o depósito final de artefatos – como o caldeirão de Hochdorf, a famosa cratera de Vix e os diversos vasos de banquete áticos e etruscos encontrados nas inúmeras tumbas faustosas da zona hallstattiana ocidental – nos mostram a sua inserção em práticas sociais locais. Em outras palavras, a objetos estrangeiros/importados confere-se um novo valor, uma nova carga simbólica, condizente com a economia política local (TACLA, 2001). Outros artefatos, também de banquete – como a oenóchoe do enterramento da Rota de Dun de Bourges (usada como urna funerária, onde havia mistura das cinzas e restos de ossos com vinho) ou mesmo a famosa taça de Kleinaspergle (com aplicação em ouro) –, evidenciam mais claramente a adaptação desses artefatos às

práticas locais, aos diferentes usos e interesses pessoais; sendo que essa oenóchoe de Bourges marca uma inovação em uso funerário no início do período lateniano. Trata-se, pois, de um fenômeno que não implica a criação de práticas híbridas, mas tão somente de introdução e adaptação de inovações (sobretudo na forma de artefatos). Emaranhamentos materiais podem ser verificados na produção artesanal no Sul da França (dos séculos VI a III a.C.). No Languedoc, há, por exemplo, a produção de cerâmicas pseudojônia e pseudoática (ADROHER AUROUX, 1993; PY, 1993), ou ainda, a cerâmica de cozinha de Béziers (DIETLER, 2010; UGOLINI *et al.*, 2012) e a cerâmica comum de Lattes (BATS, 1993; DIETLER, 2010). São elas inovações locais e foram largamente consumidas em assentamentos celtas no Sul da França. Nessa mesma região, inúmeros são os casos em que encontramos emaranhamentos em artefatos das populações locais.

Para emaranhamentos em produções dos colonos, um caso exemplar é encontrado em moedas das colônias helênicas no Mar Negro, particularmente naquelas de Sinope, Istria e Olbia (colônias de Mileto), com a representação da águia com golfinho. Essa representação é, para autores como Hind (1997), emblemática do culto de Zeus Ourious⁸ na região, ou ainda, para outros como Vinogradov (1997), signo da disputa entre grupos políticos em Olbia no século IV a.C., sendo o grupo político tradicional representado pelo golfinho, para ele símbolo de Apolo Delphinios, tradicionalmente cultuado na cidade, derrotado pela águia de Zeus, símbolo do novo grupo apoiado pela Liga de Delos. Qualquer uma dessas interpretações considerou a criação desse tipo monetário dentro de um contexto helênico, porém dissociado do contexto da vivência local, isto é, colonial. Quando se atenta para a cultura material das populações locais, observa-se a ocorrência do emblema “águia marinha carregando peixe” em artefatos citas⁹ e grego-citas (STOLBA, 2005, p.117). Esse exemplo é particularmente interessante para o debate aqui em questão, justamente por portar um emblema com emaranhamento cultural, carregado de ambiguidade, em artefatos de ampla circulação e símbolos políades. No caso de Olbia, esses tipos monetários foram cunhados em período de emergência de novos grupos políticos. Em suma, tem-se um emblema local sendo usado como emblema da colônia e, por conseguinte, de seu corpo de cidadãos da comunidade de Olbia. A adoção desse mesmo tipo monetário por Sinope e Istria indicaria vínculos entre essas *póleis* (HIND, 2007, p. 9) e possivelmente o seu pertencimento a uma mesma *koiné* e a uma mesma rede de cidades.

Emaranhamentos culturais e construções identitárias sem contextos de colonizações helênicas

Retornando ao tema central dessa reflexão, coloca-se, então, a questão de como pode a teoria pós-colonial contribuir para a compreensão da construção das comunidades nos contextos de colonizações helênicas. Partindo do exemplo das cunhagens de Sinope, Istria e Olbia, pode-se observar como a produção dessa cultura híbrida se aplica tanto aos colonos quanto aos locais, e nela as identidades são múltiplas e também estão sempre mudando e se redefinindo (DAVIES, 2004; HALL, 2003; VENN, 2006). Além disso, essas identidades são marcadas pela ambivalência – o que representa, por um lado, um grande desafio ao pesquisador, mas por outro, aponta caminhos para aprofundamento de nosso conhecimento das vias de construção das comunidades tanto de locais quanto de migrantes, assim como de suas imagens e representações.

Se lembrarmos também que a resiliência e flexibilidade são características imanentes desse novo amálgama a que chamamos cultura híbrida, veremos que a migração populacional promove um deslocamento que não é apenas físico/espacial, mas cultural. Do ponto de vista espacial, ele promove a criação de um novo lugar identitário onde se constroem novos vínculos pessoais. Esse laço de pertencimento se traduz no compartilhamento não apenas de uma cultura, de tradições e costumes por cada grupo, mas também pelo compartilhamento de um *local*, o que produz uma sensação de lar e de familiaridade comum a essa coletividade (MULKELT *et al.* 2013, p. xv-xvi). Isso se traduz na relação entre o indivíduo, a casa e o assentamento, criando o que Tuan (1974) chamou de *topophilia*, que é estabelecida por laços pessoais com uma paisagem construída e vivenciada, ou seja, que é estabelecida pela convivência diária, pelo engajamento na vida cotidiana da comunidade em uma localidade específica. Ela constrói o lugar social (de atuação) dos indivíduos e seus grupos no interior da comunidade¹⁰ tanto quanto a própria noção de uma comunidade em si. Pode-se, então, entender que, nessas sociedades antigas (e proto-históricas) aqui em debate, as comunidades são construídas nos quais temos a reunião de indivíduos e suas redes de relações, que podem ou não ter uma configuração geograficamente ancorada.

Nesses termos, a comunidade não pode ser, de fato, concebida dissociada de processos de assentamento, de construção de novas moradas, cidades

e territórios, posto que estabelecida a partir de uma perspectiva de coabitação. Em se tratando das fundações helênicas, deve-se ter em mente que a instalação de novos assentamentos e a definição de seus territórios estavam profundamente ligadas às práticas de culto não apenas por se criarem santuários e altares no interior dos assentamentos (e muitas vezes nas entradas das cidades), mas sobretudo pela implantação de santuários territoriais (POLIGNAC, 1996). Esses santuários não estabeleciam somente fronteiras entre a cultura e o selvagem, como aventaram muitos pesquisadores. Acima de tudo, eles representavam a implantação de focos de visitação e articulação de eixos de circulação populacional na região. Afora isso, as celebrações ali de cultos coletivos também produziam laços basilares para a construção dessas comunidades. Essas formas de vinculação criavam redes pessoais e de localizações na paisagem, que efetivamente constituíam duas das principais estratégias helênicas em contextos coloniais.¹¹

No caso das colonizações helênicas no Mar Negro, Braund (2007), aponta que, durante o período arcaico, em Olbia, Berezan e nos assentamentos na sua circunvizinhança formou-se um novo amálgama cultural, sendo a criação de santuários instrumental nesse processo, particularmente aqueles de Deméter e Hécate, fundamentais na criação territorial da *pólis*. Rusyayeva (2007) acrescenta que, para esse processo, foi fundamental a disseminação de cultos – como o de Apolo – na região, apesar de citas e trácios terem mantido suas identidades culturais. Para ela, “helenização”¹² teria ocorrido na colônia de Olbia, onde é possível identificar correlações entre os enterramentos femininos da elite de Olbia e aqueles encontrados nas estepes apenas nas primeiras gerações, talvez em virtude dos casamentos entre colonos e mulheres das elites locais (RUSYAYEVA, 2007, p.101).

Já nas colonizações helênicas no Mediterrâneo ocidental, há evidências de populações locais e helenos residindo nos mesmos assentamentos, como no Sul da Península Ibérica (DOMINGUEZ, 2004) e no Languedoc oriental¹³ (UGOLINI, 2010), ou em assentamentos próximos (como no caso da Provence e do Languedoc ocidental). Para essas últimas regiões, os enterramentos dos séculos VII-VI a.C. mostram uma afirmação das elites locais com as chamadas tumbas faustosas e isoladas de guerreiros, que criavam focos de culto ligados a essas personalidades e às comunidades que representavam (GRAELLS I FABREGAT, 2013) – um fenômeno semelhante ao verificado na zona hallstättiana central. São monumentos que indicam a preocupação dessas comunidades com a memória pessoal e coletiva, uma

vez que essas construções demandavam tempo e grande esforço social e humano para sua realização – os maiores desses monumentos são, em verdade, exemplos de grande mobilização social, obras construídas ao longo de anos, muitas vezes de uma geração inteira (EGGERT, 1988). Logo, sua construção implica performances públicas, ações roteirizadas coletivas que criam experiências comuns, que aproximam os indivíduos e instituem formas de identificação e uma memória social comum.

Por conseguinte, os monumentos emergem como repositórios de poder, um discurso de dominação e construção de um território da comunidade local, fundamentando o status dos vivos. Não obstante, o foco na ação humana e, em particular, nas formas de ritualização, mostra-nos a preocupação com a continuidade e a ruptura na memória coletiva que reside no seio da dinâmica sociopolítica. A construção de monumentos implica, pois, em atos de ritualização que pontuavam a vida e a paisagem dessas populações, marcando lugares de memória, determinando territórios e fronteiras, e definindo um sentimento de pertencimento, de identidade com lugares e grupos, criando e definindo, assim, memórias na paisagem.

Conclusão

O fenômeno colonial é excepcional para a compreensão da comunidade. Primeiro, porque implica a criação de novos assentamentos oriundos de deslocamentos populacionais, muitas vezes orientados por políticas de conquista e dominação tanto quanto de iniciativas individuais. Em segundo lugar, porque abarca a criação de novos laços, de novos grupos e identidades. E por fim, porque envolve a convivência cotidiana com diferentes sociedades. Logo, para analisarmos a construção dessas comunidades, é preciso ter em mente a noção de coabitação. Morar, trabalhar e cultivar em conjunto ou apartado é constituinte dos tecidos sociais, das solidariedades comunitárias. As formas de atuação e engajamento dentro das comunidades locais estabeleciam redes pessoais e de localidades, moldavam memórias e identidades.

Para se enveredar por tal linha interpretativa, os estudos de cultura material fornecem ao pesquisador – tanto para o historiador quanto para o arqueólogo – um conjunto documental excepcional, que permite inferir a atuação não apenas de seus produtores e idealizadores, mas também de seus diversos consumidores em diferentes contextos e, em alguns casos, inclusive em diferentes épocas. Em resposta aos críticos da teoria pós-colo-

nial e de sua ênfase na análise discursiva, a cultura material apresenta-nos a possibilidade de dar conta da multiplicidade de ações em sociedade, a variabilidade de estratégias de construções de comunidades e de disputas dentro delas. Ela também apresenta ao pesquisador o vestígio de práticas que podem corroborar ou contestar as representações e modelos ideais de grupos sociais, entrando na vida cotidiana das comunidades locais, além de também nos permitir inferir as diferentes atuações em processos de transformação econômica, cultural e social.

Em contraste às trajetórias discursivas, a cultura material se nos apresenta como um manancial documental inigualável para desenvolvermos histórias alternativas, mormente em contextos de dominação e ocupação territorial. A um só tempo, ela é evidência e crítica da vivência em comunidade, posto que os objetos povoam, atuam e afetam a vida cotidiana da mesma forma que marcam e simbolizam episódios excepcionais da vida comunal e das trajetórias individuais e coletivas.

Desde idos de 1970 que a noção de comunidade e a expressão “arqueologia da comunidade” ocupam as nossas discussões. Se de início vigorava uma visão homogênea e de lenta transformação, hoje temos uma visão das comunidades como agrupamentos heterogêneos onde há vozes múltiplas e dissonantes. Entendemos que os processos de definição de identidade comunal se dão não apenas pela produção discursiva (de si e do “Outro”), mas também – e especialmente – pela produção da cultura material – pelo que temos possibilidade de explorar a produção das comunidades proto-históricas europeias, saindo da simples classificação e avançando rumo à experiência compartilhada, à ação na vida em comunidade.

Nós, contudo, ainda estamos longe de abarcar a heterogeneidade das comunidades coloniais no Mediterrâneo ocidental. A variabilidade da cultura material vem sendo explorada em busca dessa diversidade. A comparação com as análises das sociedades celtas da Grã-Bretanha e suas interpretações teóricas pode ajudar a desconstruir os modelos e ampliar o escopo de comparação dentro das sociedades da Idade do Ferro, não para definir um novo grande modelo, mas sim para identificar padrões que correspondam a um substrato cultural comum, e para pôr em relevo a variabilidade regional e local, além de descortinar novos horizontes interpretativos.

Em suma, deve-se buscar a multiplicidade dessas comunidades. Particularmente para o caso dos contatos com os helenos, é fundamental re-

futar as teses de helenização e aculturação para ir em busca de diferentes identidades e as vias de construção de solidariedades e conflitos nessas localidades em contextos coloniais. É preciso dar conta das fissuras e dos enfrentamentos sociais a partir dos ancoramentos geográficos dessas populações tanto quanto de suas representações. É indispensável que se avance na compreensão das translocalidades e das redes que conectam indivíduos, comunidades e localidades, percebendo não só tendências mas também os usos singulares e as inovações locais. O que hoje visamos compreender são, pois, as formas de identificação e pertencimento tanto quanto o seu fracionamento nas práticas e performances cotidianas, em oposição aos discursos de unificação e homogeneidade das sociedades antigas. Essa é a nossa fronteira atual.

Referências bibliográficas

ADROHER AUROUX, A.M. Céramique attique à vernis noir. **Lattara**, v. 6, p.117-131, 1993.

BATS, M. Céramique commune grecque. **Lattara**, v. 6, p.345-350, 1993b.

BHABHA, H. **The Location of Culture**. London: Routledge, 2006.

BRAUND, D. Greater Olbia: Ethnic, Religious, Economic, and Political Interactions in the Region of Olbia, c.600-100 BC. In: BRAUND, D.; KRYZHITSKIY, S.D. (Eds.) **Classical Olbia and the Scythian World: From the Sixth Century BC to the Second Century AD**. London: British Academy, 2007, p. 33-77.

COLLIS, J. 'Reconstructing Iron Age Society' Revisited. In: MOORE, T.; ARMADA, X.-L. (Eds.) **Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 223-241.

CROUCHER, S.K. Cultural Identity and Colonial and Postcolonial Archaeologies. In: LYDON, J; RIZVI, U.Z. (Eds.) **Handbook of Postcolonial Archaeology**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012, p. 351-364.

CUNLIFFE, Barry. **Iron Age Communities in Britain: An Account of England, Scotland and Wales from the Seventh Century B.C. until the Roman Conquest**. London: Routledge, 1974.

DAVIES, H. **Understanding Stuart Hall**. London: Sage, 2004.

DAVIS, O. Re-interpreting the Danebury assemblage: houses, households, and community. **Proceedings of the Prehistoric Society**, v. 79, p. 353-375, 2013.

DER, L.; FERNANDINI, F. Introduction. In: _____. (Eds.) **Archaeology of Entanglement**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2016, p.11-27.

DIETLER, M. **Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France**. Berkeley: University of California Press, 2010.

DOMINGUEZ, A.J. Greek Identity in the Phocaeen Colonies. In: LOMAS, K. (Ed.) **Greek Identity in the Western Mediterranean: papers in honour of Brian Shefton**. Leiden: Brill, 2004, p. 429-455.

EGGERT, M.K.H. Riesentumuli und Sozialorganisation: Vergleichende Betrachtungen zu den Sogenannten "Fürstenhügeln" der späten Hallstattzeit. **Archäologisches Korrespondenzblatt**, v. 18, p. 263-274, 1988.

HIND, M.; GILES, M. Identity, Community and the Person in Later Prehistory. In: POLLARD, J. (Ed.) **Prehistoric Britain**. Oxford: Blackwell, 2008, p. 330-350.

GERHOLM, L. Overcoming temptation: on masculinity and sexuality among Muslims in Stockholm. **Global Networks**, v. 3, n. 3, p. 401–416, 2003.

GIUFFRE, K. **Communities and Networks Using Social Network Analysis to Rethink Urban and Community Studies**. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 19-42.

GRAELLS I FABREGAT, R. Aristocratie languedotienne entre monde hallstattien et méditerranée (650-580 Av. J-C.). In: VERGER, S.; PERNET, L. (Dir.) **Une Odyssée gauloise**. Paris: Errance, 2013, p. 54-59.

HALL, S. Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, S.; DU GAY, P. (Eds.) **Questions of Cultural Identity**. London: Sage, 2003, p. 1-17.

HILL, J.D. How should We Understand Iron Age Societies and Hillforts? A Contextual Study from Southern Britain. In: HILL, J.D.; CUMBERPATCH, C.G. (Eds.) **Different Iron Ages – Studies on the Iron Age in Temperate Europe**, v. 602. Oxford: Tempus Reparatum, 1995, p. 45-66.

_____. How did British Middle and Late pre-Roman Iron Age societies work (if they did). In: MOORE, T.; ARMADA, X.-L. (Eds.) **Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 242-63.

HIND, J.G.F. City Heads/Personifications and Omens from Zeus (the Coins of Sinope, Istria and Olbia in the V-IV Centuries BC). **The Numismatic Chronicle**, v. 167, p. 9-22, 2007.

HONIGMAN, S. Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œuvre dans les rencontres inter-ethniques entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique. **Pallas**, 73, p.125-140, 2007.

- ISBELL, W.H. What we should be studying: the “imagined community” and the “natural community”. In: CARNUTO, M.A.; YAEGER, J. (Eds.) **The Archaeology of Communities**. A New World Perspective. London: Routledge, 2000, p. 243-266.
- ISHERWOOD, R. Community Archaeology: Conceptual and Political Issues. In: MOSHENSKA, G; DHANJAL, S. (Eds.) **Community Archaeology: Themes, Methods, and Practices**. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 6-19.
- JÍMENEZ, A. Pure hybridism: Late Iron Age Sculpture in Southern Iberia. **World Archaeology**, v.43, n. 1, p. 102-123, 2011.
- KARL, R. The Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J.T. (Eds.) **Celtic from the West – v.1**. Oxford: Oxbow Books, 2010, p. 39-64.
- LIEBMANN, M. Parsing Hybridity: Archaeologies of Amalgamation in Seventeenth-Century New Mexico. In: CARD, Jeb J. (Ed.) **The Archaeology of Hybrid Material Culture**. Carbondale: Southern Illinois University, 2013, p. 25-49.
- LOREN, D.D. Seeing Hybridity in the Anthropology Museum: Practices of Longing and Fetishization. **Journal of Social Archaeology**, v.15, n. 3, p. 299-318, 2015.
- MALKIN, I. **A Small Greek World**. London: Routledge, 2011.
- MARSHALL, Y. What Is Community Archaeology? **World Archaeology**, v. 34, n. 2, p. 211-219, 2002.
- MATHIEU-COLAS, M. **Dictionnaire des noms de divinités**. 2014. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00794125v4>. Último acesso em: 26/06/2016.
- MORENO, A. Hieron: The Ancient Sanctuary at the Mouth of the Black Sea. **Hesperia**, v. 77, p. 655-709, 2008.
- MUNKELT, M. *et al.* Introduction: Directions of Translocation – Towards a Critical Spatial Thinking in Postcolonial Studies. In: _____ *et al.* (Eds.) **Postcolonial Translocations: Cultural Representation and Critical Spatial Thinking**. Amsterdam/New York: Rodopi, 2013, p. xiii-lxxix.
- PAPPA, E. Postcolonial Baggage at the End of the Road: How to Put the Genie Back into its Bottle and Where to Go from There. In: VAN PELT, W.P. (Ed.) **Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje**. **Archaeological Review from Cambridge**, v. 28, n. 1, p. 29-50, 2013.
- POLIGNAC, F. de. **La Naissance de la Cité Grecque**: Cultes, Espace et Société VIII-VII Siècles. Paris: Éditions de la Découverte, 1996.

- PY, M. Céramique pseudo-attique massaliète. **Lattara**, v. 6, p. 536-538, 1993.
- RENFREW, C. Monuments, Mobilization and Social Organization in Neolithic Wessex. In: _____. (Ed.) **The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory**. London: Duckworth, 1973, p. 539-558.
- RUSYAYEVA, A.S. Religious Interactions between Olbia and Scythia. In: BRAUND, D.; KRYZHITSKIY, S.D. (Eds.) **Classical Olbia and the Scythian World: From the Sixth Century BC to the Second Century AD**. London: British Academy, 2007, p. 93-102.
- SILLIMANN, S. A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules. **Journal of Social Archaeology**, v. 15, n. 3, p. 277-298, 2015.
- STOCKHAMMER, P.W. Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology. In: _____. (Ed.) **Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach**. Berlin/ Heidelberg: Springer, 2012, p.3-58.
- _____. From Hybridity to Entanglement, From Essentialism to Practice. In: VAN PELT, W.P. (Ed.) **Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje**. **Archaeological Review from Cambridge**, v. 28, n. 1, p. 11-28, 2013.
- STOLBA, V.F. Fish and Money: Numismatic Evidence for Black Sea Fishing. In: BEKKER-NIELSEN, T. (Ed.) **Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region**. Aarhus: Aarhus University Press, 2005, p. 115-132.
- TACLA, A.B. **Diplomacia e hospitalidade: um estudo dos contatos entre Massália e as tribos de Vix e Hochdorf**. (Dissertação de Mestrado – manuscrito não publicado) Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- THOMAS, N. **Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- TUAN, Y.-F. **Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values**. New Jersey: Prentice-Hall, 1974.
- UGOLINI, D. Présences étrangères méditerranéennes sur la côte du Languedoc-Roussillon durant l'âge du Fer: de la fréquentation commerciale aux implantations durables. **Pallas**, n. 84, p.83-110, 2010.
- _____. et al. Annexe 1 – Les productions de céramique et de terre cuite de Béziers I. In: _____; OLIVE, Ch. (Dirs.) **C.A.G.- Béziers 34/4**. Paris: Academie des Inscriptions et Belles Lettres, 2012, p. 109-124.
- VAN DOMMELEN, P. Postcolonial archaeologies between discourse and practice. **World Archaeology**, v. 43, n. 1, p.1-6, 2011.

VENN, C. **The Postcolonial Challenge**: Towards Alternative Worlds. London: Sage, 2006.

VINOGRADOV, Y.G. **Pontische Studien**. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmerraumes. Mainz: Philipp Von Zabern, 1997.

WEBSTER, J. Creolizing the Roman Provinces. **American Journal of Archaeology**, v.105, n.2, p. 209-225, 2001.

Notas

¹ O presente artigo consiste em versão ampliada e alterada da conferência apresentada no “XXIII Ciclo de Debates em História Antiga: Política & Comunidade” em setembro de 2013.

² Para uma reflexão acerca do desenvolvimento da reflexão sobre a etnogênese celta, ver Karl (2010).

³ Como aponta Davis (2013), em grandes assentamentos fortificados (como o hill-fort de Danebury), passou-se de uma visão de comunidade restrita a uma elite residente a uma noção de comunidade alargada, regional, que visitava o assentamento, tomando parte em festivais, em trocas comerciais e também participando de atividades ocasionais de monumentalização e reelaboração das muralhas do assentamento – atividades que de fato contribuiriam para criar o sentimento de comunidade entre os habitantes da região.

⁴ Do ponto de vista do trabalho de campo e dos desenvolvimentos da arqueologia pública, a comunidade em si – aquela do local onde se implementa a pesquisa de campo –, se tornou parte da prática arqueológica.

⁵ “O grupo é algo maior do que somente a soma de seus membros – algo maior do que mesmo a soma dos membros e a concatenação das relações entre eles. Ele é concebido como uma entidade em si.” (GIUFFRÉ, 2013, p. 29)

⁶ É preciso ter em mente que as culturas não são fechadas, cristalizadas, nem homogêneas, e nunca atingem uma completude essencial; ao invés, estão sempre em transformação, com novas apropriações e reconfigurações que sempre lhes conferem uma nova conformação.

⁷ Esses conceitos se inserem em um amplo debate em antropologia, teoria literária, história, sociologia e arqueologia, que aqui não pode ser abarcado em sua completude, por isso me limitarei aos estudos de cultura material, que são os atinentes a este trabalho.

⁸ Presume-se que o santuário de Zeus Ourios seria localizado na entrada do Mar Negro (MORENO, 2008) e seu culto fosse disseminado nas colônias da região,

possivelmente derivado do culto de Zeus Osogólis na Jônia – Zeus com atributos de Poseidon (MATHIEU-COLAS, 2014).

⁹Um exemplo é encontrado no ornamento em folha de ouro do “tesouro” de Maikop (datado de aproximadamente 475-450 a.C.), Staatliche Museen zu Berlin.

¹⁰“Assim, lugares só existem enquanto criados, moldados e definidos por seres humanos” (MULKELT *et al.*, 2013, p. xxi).

¹¹Malkin (2011) demonstrou a construção dessa rede para o caso focou no Mediterrâneo ocidental no final do período arcaico, enquanto Honigman (2007) apontou que essas estratégias culturais (redes pessoais e de cidades) e as *koina* em que se baseavam no período arcaico perduram até a época helenística, quando, inclusive, chegam a pontuar as relações diplomáticas das cidades helênicas – o que não é incongruente quando se observa que no arcaico eram as redes pessoais que davam forma à diplomacia da época através de laços de *xenia* (Cf. TACLA, 2001).

¹²Braund (2007) prefere nomear essa sorte de fenômeno como “osmose” entre as culturas cita e helênica na região.

¹³Nessa região, temos evidências de helenos, iberos e celtas residindo nos mesmos assentamentos, sendo Lattes e Bèziers dois dos casos exemplares.

ALEXANDRE I, FILHO DE AMINTAS: A NARRATIVA HERODOTIANA E A ETNICIDADE MACEDÔNIA NAS GUERRAS GRECO-PÉRSICAS*

*Alexandre Santos de Moraes***

*Mateus Mello Araujo da Silva****

Resumo:

No Livro VIII de **Histórias**, Heródoto relata a chacina dos emissários persas ocorrida no palácio do rei Amintas, da Macedônia. A questão da helenicidade dos macedônios foi objeto de inúmeras polêmicas no mundo antigo. Em nosso artigo, analisamos os recursos discursivos que o historiador utilizou para se associar aos esforços de helenização dos macedônios em meados do século V a.C.

Palavras-chave: Heródoto; etnicidade; interdiscurso; tradição épica.

ALEXANDER I, SON OF AMYNTAS: THE HERODOTIAN NARRATIVE AND MACEDONIAN ETHNICITY DURING GRECO-PERSIAN WARS

Abstract: In Book VIII of **Histories**, Herodotus describes the slaughter of Persian emissaries at the palace of king Amyntas of Macedon. The hellenicity of the Macedonians was a contentious issue in the Ancient world. In this article we analyze the discursive resources used by Herodotus as part of broader efforts to hellenize the Macedonians in the mid-fifth century B.C.

Keywords: Herodotus; ethnicity; interdiscourse; epic tradition.

* Recebido em: 30/06/2016 e aceito em: 01/08/2016.

** Professor adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (Nereida/UFF) e do Laboratório de História Antiga (Lhia/UFRJ). E-mail: asmoraes@gmail.com

*** Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (Nereida/UFF). Bolsista de Iniciação Científica/Pibic-CNPq.

Considerações sobre o tema da etnicidade

No início da tragédia **Os persas**, Ésquilo narra um pesadelo da rainha Atossa, mãe de Xerxes e esposa do então falecido rei Dario. Duas mulheres idênticas, que superavam em porte e formosura as mulheres de então, pareciam motivadas por um rancor recíproco. Uma delas vestia trajes dóricos, a quem coube residir na Hélade; a outra estava adornada com *péplos* pérsico e habitava, segundo o tragediógrafo, a região dos bárbaros. Tentando apaziguá-las, Xerxes lança rédeas sobre ambas e recebe respostas distintas. A persa se comporta de modo absolutamente cordato, oferecendo passivamente à brida a boca dócil. A helênica, contudo, reage intempestivamente, se agitando de tal forma que rompe o morso e faz Xerxes tombar (ÉSQUILO. **Os persas**, vv. 176-214). Duas mulheres idênticas na forma, mas diferentes no modo de agir: a primeira, apoderada pelo medo, submete-se ao domínio. A segunda, diferentemente, não admite a perda de sua liberdade e investe contra a tentativa de dominação.

A resistência grega contra as invasões dos persas é comumente admitida como o evento decisivo para a conformação de um ideal pan-helênico. A peça de Ésquilo, que em 472 a.C. colocou em cena personagens exclusivamente bárbaros – representados, obviamente, do ponto de vista ateniense –, é um dos espaços privilegiados para reconhecer o sentimento de pertença à Hélade que os esforços de Xerxes acabaram por estimular. É óbvio que o pan-helenismo¹ não foi uma invenção ou o desvelamento de algo sub-reptício que, desde tempos imemoriais, rondava o imaginário grego esperando o momento oportuno para eclodir, mas é preciso notar que o evento histórico representou uma etapa decisiva para boa parte das *póleis* gregas. Edith Hall prudentemente observou que o corolário que a tragédia de Ésquilo aborda tem a ver com a “manutenção da imagem de um inimigo comum a todos os helenos, o etnicamente diferente, o antigrego, o bárbaro” (HALL, 1989, p. 60). Jonathan Hall, em perspectiva semelhante, considera que, entre os períodos arcaico e clássico, deu-se uma mudança no *mecanismo* de autodefinição étnica. De acordo com o autor,

a identidade étnica raramente pode ser salientada na ausência de um grupo externo [outgroup] contra o qual um grupo étnico pode definir a si próprio através de um processo comparativo intergrupal. Foi precisamente isso que aconteceu após as Guerras Pérsicas. Pela estabilização de um estereótipo, generalizando a imagem

do bárbaro exótico, servil e pouco inteligente, a identidade grega pode ser definida “pela exclusão”, através da oposição com esta imagem da alteridade. (HALL, 2004, p. 47)

Essas análises se mostram concordes com o famoso discurso presente no Livro VIII de **Histórias**, no qual Heródoto nos fala sobre as razões que inviabilizavam a possibilidade de acordo entre atenienses e persas. Essa passagem foi amplamente tomada como sendo a síntese dos critérios basilares para a definição das identidades étnicas dos gregos. Segundo o historiador, pesava a necessidade de vingar os incêndios e a destruição dos templos e ornamentos religiosos; considerar-se-ia também a unidade dos helenos pelo sangue e pela língua; por fim, o fato de terem as mesmas práticas religiosas e maneira de viver (HERÓDOTO. VIII, 144). As reflexões tendem a enfatizar o reconhecimento de parte desses critérios, elencados a título de símbolos diacríticos discerníveis na documentação escrita para a observação das diferenças. Admitidos como paradigmas para a distinção entre civilizados e bárbaros no mundo grego do século V a.C., os persas são frequentemente elencados como a alteridade perfeita para pensar a helenicidade.

Destarte, é preciso considerar que, no entremeio do primado que a ideia de raça ocupou durante longos anos nessa discussão e as teorias mais recentes que assumiram o subjetivismo como medida para pensar a identidade étnica, há um gama inexaurível de negociações e conflitos que permitem que os grupos reivindiquem sentimentos de pertença conforme as exigências ou possibilidades impostas pelas condições materiais ou políticas. Daí a necessidade premente que se instaurou, desde a publicação dos trabalhos de Fredrik Barth, de “deslocarmos o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção” (BARTH, 2000, p. 27). Nesse caso, as formas culturais são admitidas como universos de possibilidades que os agentes, por razões históricas ou circunstâncias específicas, podem mobilizar para se posicionarem em uma unidade étnica. Além disso, e ainda com Barth (2000, p. 33), vale a nota sobre a ênfase na atribuição como característica fundamental para o estudo e reconhecimento dos grupos étnicos.

Em síntese, no lugar de uma busca objetiva da série de critérios capazes de definir a pertença ou não a determinados grupos étnicos, deve-se optar pela análise do uso que os grupos étnicos fazem desses critérios, dado que sua constatação é autorreferente. É por essa razão que, ao longo do tem-

po, diferentes etnicidades foram se consolidando na Grécia antiga. Como exemplo, cabe recordar, a partir de Lynette Mitchell, que os atenienses reivindicavam para si o estatuto de “os primeiros entre os gregos” graças à posição de destaque assumida por eles na resistência contra os persas (MITCHELL, 2007, p. 83). A inexistência de unidade política ao longo de toda a história grega implica considerar que as relações entre as *póleis* eram assimétricas, variando em função das diferenças econômicas, políticas e mesmo culturais. Os grupos étnicos não eram monolíticos, devendo antes, como aponta Ciro F. Cardoso (2002, p. 79), ser observados a partir de, pelo menos, três níveis: o menor, considerando cada *pólis* como uma unidade particular; o intermediário, referente às divisões dialetais associadas a diferentes mitos de origem (dórios, jônios, eólios, arcado-chipriotas); e o mais amplo, no âmbito da oposição entre helenos e bárbaros.

Exploramos neste artigo o último nível, o entre gregos e bárbaros, não para discernir os símbolos e atributos culturais que poderiam caracterizar cada uma das partes, mas para compreender a utilização das formações culturais que são evocadas em situações-limite de negociação. Analisaremos um episódio específico envolvendo o contato de persas e macedônios, narrado por Heródoto, buscando discutir a posição dos segundos diante das guerras contra os persas.

As tensões na Macedônia e as estratégias de Alexandre I

Considerando a atribuição como critério primeiro para defender a construção e manutenção das fronteiras étnicas, é desejável que a análise contemple os discursos dos agentes envolvidos. Porém, no período das Guerras Greco-Pérsicas (490 e, posteriormente, 480 e 479 a.C.), a documentação literária disponível acerca dos macedônios assume o ponto de vista ateniense – em nosso caso, através da obra de Heródoto, cuja leitura é tradicionalmente datada em 445 a.C.² Apesar disso, como veremos, há evidências bastante sugestivas que contribuem para a discussão, mas isso não abona a necessidade de considerar a dimensão mediada dos olhares sobre a etnicidade em debate.

Admite-se que a posição dos macedônios em relação à Hélade foi com bastante frequência flutuante, variando em função das circunstâncias e das atitudes (MITCHELL, 2007, p. 205; MALKIN, 2001, p. 194-198). Por um lado, com base nas associações políticas, observa-se, com Johannes Engels,

que o rei Dario I recebia tributos regulares de Amintas por volta de 510 a.C., e a Macedônia constava nas inscrições reais da Pérsia entre os povos subjugados ao Grande Rei (ENGELS, 2010, p. 87). Por outro lado, a partir de critérios puramente linguísticos, como identificou Jonathan M. Hall, é possível reconhecer o uso padrão do *Koinē*, derivado do dialeto ático, nos documentos epigráficos da administração macedônia a partir do IV a.C. (HALL, 2001, p. 161). No caso das fontes atenienses, certa ambivalência se faz visível com os macedônios sendo tratados, por vezes, como gregos do norte (*Hellenes*), como bárbaros ou como um grupo intermediário entre os gregos puros e os totalmente bárbaros (ENGELS, 2010, p. 84). A narrativa herodotiana é bastante significativa para discutirmos essas tensões.

Heródoto conta que, após subjugar os peônios, o comandante Megabazo envia à Macedônia uma delegação de sete persas, homens destacados do exército. Através deles, o rei Dario pedia água e terra ao rei Amintas, que governou a Macedônia de 540 a 498 a.C. O pedido representava um aspecto da política expansionista dos persas, simbolizando a submissão da Macedônia. Amintas mostrou-se disposto a aceitá-lo e ofereceu hospitalidade (*xenia*): preparou para os emissários um repasto magnífico (*megaloprepés*) e ofereceu acolhimento *philophron*, amistoso (HERÓDOTO. V, 18, 1). Ao fim do banquete, ébrios pelo vinho, os persas falaram a Amintas:

Antfitrião da Macedônia, é hábito entre os Persas, quando se oferece um banquete em grande, que as concubinas e mesmo as esposas legítimas sejam chamadas a tomar lugar à mesa. Pois bem, tu, que nos recebeste com tanta amabilidade, que nos tratastes com todo o requinte e dás ao rei Dario terra e água, segue também essa nossa prática. (HERÓDOTO. V, 18, 2)

O convite era um acinte aos costumes macedônios, que, tal como os gregos, separavam homens e mulheres por ocasião dos banquetes.³ Amintas fez questão de frisar essa diferença, mas diante da ameaça diplomática que a recusa poderia trazer, satisfaz a pretensão dos hóspedes. Após convocar as jovens, fez com que se sentassem uma ao lado da outra e de frente para os persas. Os emissários de Dario não se deram por satisfeitos e pediram a Amintas que ordenasse que elas se dispusessem não à frente, mas ao lado deles. Ainda receoso com a ameaça e “compelido pelas circunstâncias, Amintas mandou as mulheres passarem-se para o lado deles, o que elas fizeram” (HERÓDOTO. V, 18, 5). Bêbados, os persas não tardaram a apal-

par os seios das mulheres macedônias e alguns tentavam beijá-las. Apesar de indignado (*dysphorēō*), Amintas ficou impassível, envolvido pelo medo. Dá-se, porém, que Alexandre, seu filho, estava presente e, após controlar-se por um tempo, interpelou furiosamente o pai:

Tu, meu pai, respeita as exigências próprias da idade que tens. Retira-te, vai descansar, não fiques para os brindes. Fico eu aqui, para me encarregar de tudo de que os nossos hóspedes precisarem.
(HERÓDOTO. V, 19, 1-2)

Amintas percebeu que Alexandre preparava algum golpe e tentou dissuadi-lo, mas acatou o conselho e acabou por se retirar. Não tardou para que o novo anfitrião pusesse seu plano em prática. Dirigindo-se aos persas, disse que as mulheres estavam à disposição caso quisessem fazer amor com elas, mas sugeriu que, antes do intercuro, permitissem que elas se retirassem para um banho (HERÓDOTO. V, 19, 2). Os persas assentiram e permitiram que Alexandre desse início ao plano de vingança: ele próprio fez vestir jovens imberbes com roupas femininas em igual número às mulheres que se ausentaram. Armou-os com um punhal e mandou-os para a sala. No momento em que entravam, disse Alexandre aos persas:

Persas, foi-vos dispensado um acolhimento generoso, a que não faltou nada; tudo o que tínhamos, ou mesmo o que conseguimos arranjar para pôr à vossa disposição, tudo vos foi oferecido. Mais ainda – o que está para além de todas as regras – entregamo-vos as nossas mães e irmãs, de modo a fazer-vos compreender bem que vos prestamos a homenagem que vocês merecem; vão dizer ao vosso rei, que cá vos enviou, que um grego [hellên], governador da Macedônia, vos deu um acolhimento perfeito de mesa e de cama.
(HERÓDOTO. V, 20, 4-5)

Quando os persas tentaram apalpar o simulacro de mulheres, os jovens agiram. Todos foram mortos, incluindo o séquito que os acompanhava. Mais tarde, os persas decidiram investigar o desaparecimento de seus homens e enviaram Bubares, filho de Megabazo, para ter notícias. Alexandre contornou o risco da acusação com uma grande soma de dinheiro e oferecendo a própria irmã, Gigeia, em casamento. (HERÓDOTO. V, 21, 2)

Ao fim do relato, Heródoto associa Alexandre I a Perdicas, fundador da Macedônia que reinou no séc. VII a.C., dando seu veredicto: “Que esses

descendentes de Perdicas, como os próprios afirmam, são gregos [*Hellenes*] de origem, é algo que eu estou em condições de afirmar e mostrarei” (HERÓDOTO. V, 22, 1). Estrategicamente, Heródoto evoca o fato de que os administradores dos jogos olímpicos também reconheceram a helenicidade de Alexandre I, já que para competir era necessário comprovar a ascendência helênica. Sabe-se, porém, que o aceite não deve ter sido oferecido sem alguma resistência, sugerindo a sintomática ambiguidade que caracterizava a posição dos macedônios para a Hélade. De acordo com Heródoto,

Os Gregos seus adversários na corrida queriam excluí-lo, com o argumento de que a prova não era aberta a concorrentes bárbaros, mas exclusivamente Gregos. Todavia, depois que Alexandre provou que era argivo de origem, consideraram-no grego; na corrida do estádio, ficou mesmo em primeiro lugar ex aequo. É esta a versão correta dos fatos. (HERÓDOTO. V, 22, 2)

Análise da narrativa

Heródoto não esconde seu posicionamento favorável à helenicidade dos macedônios. Desconhecemos as razões para tão enfática defesa. Impossível não conjecturar que o reino macedônio poderia ser bastante receptivo a artistas e a intelectuais gregos, oferecendo-lhes acolhimento condigno e boas remunerações. Nesse cenário, a possibilidade de que Heródoto tenha oferecido seu talento literário para apoiar o projeto de Alexandre como contrapartida não é nada desprezível, mas é só uma hipótese.

Também é impossível atestar a veracidade do relato, e tudo indica que não tenha lastro com a realidade. Plutarco, que posteriormente se dedicou a denunciar a malignidade, a *kakoétheia* do historiador de Halicarnasso, acusou Heródoto de ser *filobárbaro* (PLUTARCO. **Da malícia de Heródoto** 857 a). No prólogo de sua obra, Heródoto afirma que sua *historia* busca “que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros” (HERÓDOTO. I). Trata-se, portanto, de uma narrativa cujo compromisso não se radica no elogio indiscriminado da helenicidade, fato materializado na complexidade de suas proposições e sua variedade de interpretações. Certo é que o esforço de helenização dos macedônios se faz visível não apenas pelo julgamento que ele próprio

assina ao final da narrativa, mas pela construção de um enredo cujas marcas são profundamente gregas.

Nos primeiros passos do episódio, protagonizados por Amintas, Heródoto estabelece um padrão de receptividade (*xênia*) que, desde os mais antigos registros literários, é considerado um marco de distinção social. Escusado lembrar que, na **Odisseia**, há dois exemplos *sui generis*: o primeiro, quando da chegada de Odisseu à ilha dos feácios (Cantos VII e VIII), onde é recebido de maneira exemplar na comunidade considerada até mesmo utópica dado o profundo respeito hospitaleiro com que o suposto mendigo errante foi tratado. O segundo, quando o próprio Odisseu assume a voz da narrativa, inverte totalmente esse padrão. Referimo-nos à estadia do filho de Laertes na ilha de Polifemo (Canto IX), onde o ciclope recusa as responsabilidades que deveriam ser assumidas pelo anfitrião. Além de mantê-los cativos em sua caverna, não apenas deixa de oferecer comida, mas transforma os visitantes no alimento de seu ímpeto antropofágico.

Heródoto é bastante cauteloso ao descrever as primícias com que Amintas conduziu o banquete. Não foi ocasional o uso dos adjetivos *megaloprepés*, “magnífico”, “exímio”, para descrever o repasto, bem como *philophron*, “amistoso”, para designar a atitude do rei diante do acolhimento dos estrangeiros (HERÓDOTO. V, 18,1). Tais recursos buscavam valorizar, no âmbito da ação, uma maneira helênica de viver que seria praticada por Amintas. No entanto, as relações diplomáticas de submissão voluntária do rei ao Império Persa deveriam ser bem conhecidas pelos ouvintes de Heródoto, de tal forma que o simples elogio à sua conduta seria incapaz de alterar a posição que ocupava no imaginário dos atenienses e, quiçá, de boa parte das *póleis* gregas.⁴ Para justificar a situação de Amintas, Heródoto explica que o rei se submeteu aos persas por medo (V, 18, 3), e não por vontade.

Apesar disso, a decisão de Amintas permaneceria injustificável: o medo e o aceite da servidão seriam inadmissíveis em meio ao discurso em torno da liberdade que aflorou fortemente por ocasião das Guerras Médicas e que aparece metaforicamente representado no passo supracitado de Ésquilo. Para recrudescer a aproximação étnica dos macedônios junto aos povos helênicos, seria preciso substituir Amintas.

Para cumprir esse fim, Heródoto utiliza um expediente geracional, fazendo com que Alexandre, o próximo na sucessão, ocupe o lugar do pai corrompido. Parece bastante evidente a ideia de uma renovação do tempo

e das práticas a partir do jogo com as diferenças etárias. Assim que Alexandre entra em cena, Heródoto prontamente o caracteriza com o adjetivo *neos*, “jovem”, além de *kakónapathēs*, “inexperiente”, “sem conhecimento dos sofrimentos” (HERÓDOTO. V, 19, 1). Ele pede ao pai que leve em consideração a idade, *hélikia*, e se retire para seus aposentos. Ainda que em um espaço reservado, privado, circunscrito ao palácio, o que Heródoto faz é representar dois modos de agir radicalmente distintos, separados pela decisão de um jovem que arroga para si as competências de seu velho pai. Ainda que estivesse presente todo o tempo, Alexandre testemunhava tudo calado. Sua ação depende do prévio afastamento do pai, não apenas porque a Macedônia estava sob a autoridade de um único rei, mas porque a mudança que se instaura com o recolhimento do velho pode ser metaforicamente associada a uma transferência hereditária do poder. É precisamente esse passo da narrativa, ou seja, o diálogo entre pai e filho, que marca uma ruptura e serve de ensejo para advogar uma nova atitude dos macedônios em relação ao cenário geral da luta contra os persas: com Amintas, um passado de servidão; com Alexandre, um presente de resistência.

Para apresentar Alexandre a seus ouvintes, Heródoto mantém o padrão interdiscursivo como método. O objetivo, inegavelmente, era vingar a injúria cometida pelos persas que, na condição de hóspedes, não conseguiram respeitar os costumes e a autoridade dos anfitriões, além de assediarem as concubinas e esposas legítimas dos macedônios. É importante lembrarmos que

A dominação sexual das que portavam esse status, fosse ele legitimado ou não pelo casamento, era um particularmente poderoso símbolo de vitória, uma espécie de “segunda vitória”, tanto sexual quanto militar, sobre os homens de quem essas mulheres foram tomadas. Vitória como estupro e conquista como união sexual foram lugares-comuns na literatura grega. (CARNEY, 1996, p. 564)

Dessa vez, e de modo bem mais explícito, Heródoto evoca uma tradição literária helênica cujo primeiro registro também é encontrado na **Odisseia**. O sentido da narrativa é absolutamente semelhante ao fim apoteótico da epopeia e da retaliação aos pretendentes, que se aproveitaram da ausência de Odisseu para ocupar o palácio, consumir os bens, assediar as mulheres locais e, por fim, pleitear o matrimônio com Penélope. Odisseu, que tudo acompanhava à surdina, protegido pelo disfarce de mendigo, respondeu aos perjúrios com uma chacina exemplar. Os persas, da mesma forma, ocu-

param o palácio, desrespeitaram a hospitalidade oferecida e assediaram as mulheres. Alexandre, também através da tática do disfarce – no caso, de jovens imberbes vestidos como mulheres – deu ao ultraje o mesmo fim monumental. Assim, o filho de Amintas é literariamente associado a Odisseu, um dos heróis mais populares do ciclo troiano, conhecido e reconhecido em toda a Hélade.

Não menos emblemático é o uso do argumento de que Alexandre foi aceito para competir nos jogos olímpicos. Cabe recordar, com Gregory Nagy (1986, p. 6-7), que o estabelecimento do santuário de Apolo Pítico e do Oráculo em Delfos, e a instituição das colonizações organizadas e da proliferação do alfabeto concorreram, com os jogos olímpicos, para incrementar os esforços de intercomunicação entre as *póleis* e a tendência do pan-helenismo. À época – precisamente em 496 a.C. – os jogos representavam um dos espaços mais tradicionais de encontro das aristocracias *políades*: marcar sua presença era um recurso para *ver* e ser *visto* em um espaço onde a participação dos *bárbaros* era interdita, sendo, portanto, contrária àqueles que julgavam a Macedônia uma comunidade não grega.

A importância desse movimento deve ser situada em um cenário mais amplo de que Heródoto se apropria. Antes dele, há uma canção encomiástica bem conhecida, mas pouco explorada, assinada por Baquilides (Fr. 20B), que segue um propósito semelhante ao que observamos no discurso herodotiano. De acordo com Giuliana Ragusa (2012, p. 64), “Alexandre é, pois, inserido por Heródoto – e por Baquilides, bem antes – numa Macedônia marcadamente helenizada que assim se projeta”. Em relação aos jogos, em um fragmento de Píndaro (120 Snell) há também a menção da vitória de um filho de Amintas que, pelo contexto, só poderia ser Alexandre. Segundo Adams (2014, p. 335), “a vitória em questão foi conquistada em um dos maiores festivais atléticos pan-helênicos”.

O novo rei macedônio, filho de Amintas, não figura no registro de vencedores dos jogos de 496 a.C., questionando a afirmação de vitória, *agónizomai*, que Heródoto atribui a ele no estádio (HERÓDOTO. V, 22, 2). É possível que a vitória tenha sido outorgada por mérito, por equiparação, e não pelo desempenho atlético. De todo modo, independentemente do ocorrido, esse hiato entre a narrativa de **Histórias** e a provável realidade dos fatos pode significar mais um recurso do historiador para louvar o rei macedônio.

Considerações finais

O posicionamento de Heródoto em relação aos macedônios não é objeto de consenso historiográfico. Embora reconheça a veemência com que as “crendências” gregas de Alexandre são apresentadas, David Fearn (2007, p. 34) tende a identificar uma rusga entre os discursos e as ações do filho de Amintas, de modo que o relato ofereceria “uma crítica implícita de duplicidade do reino na política nacional [*sic*] e na estratégia militar, servindo também para colocar pressão adicional na suposta fixidez da oposição entre Gregos e Bárbaros”. Jonathan Hall (2001, p. 171), atendo-se exclusivamente à perspectiva cultural, julga que Heródoto decidiu situar os macedônios na fronteira conceitual do helenismo por ter tido conhecimento pessoal de seus costumes.

O tema da ambivalência étnica, como vimos, é uma tônica recorrente entre os analistas: “a despeito do que se acredite acerca da etnicidade dos antigos [...] não se pode assumir que os olhares macedônios foram idênticos àqueles da Grécia meridional” (CARNEY, 1996, p. 565-566). Em certa medida, há que se ter a cautela de não se deixar seduzir por um discurso etnocentrado que distingue as incoerências e heterogeneidades dos “bárbaros” da coesão e homogeneidade dos “civilizados”.

A despeito das interpretações possíveis, é difícil não reconhecer a dimensão política nos esforços de Alexandre. Trata-se, em nossa leitura, de uma ação diplomática crivada de discursos étnicos que mobiliza a seu favor as semelhanças culturais. Não se trata, portanto, de uma identidade ambivalente, mas sim do uso – neste caso, deliberado, ainda que em muitos casos se dê sem ser refletido – das possibilidades oferecidas pelas formações culturais macedônicas para assumir posições diferentes em função das contendas que lhe foram impostas, considerando neste caso que a submissão a Dario tenha concretizado uma aproximação cultural, excedendo a dimensão de simples domínio imposto pelos persas.

Essa leitura nos permite escapar das ciladas do substancialismo e do subjetivismo que, cada qual com seus meios e em seus respectivos campos, acabam por sujeitar os agentes a uma ambiência étnica sob a qual ele possui pouco influxo, seja pelos aspectos biológicos, seja pela assimilação simbólica. Em outras palavras, “aquilo que define as inclusões e exclusões que estabelecem tal fronteira [étnica] pode perfeitamente variar no tempo, em função de mudanças nas interações sociais internas e externas” (CARDOSO, 2005, p. 185). A negociação se justifica exatamente pela diferença

conceitual entre etnicidade e cultura, posto que “dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico” (CARDOSO, 2005, p. 186), do mesmo modo que grupos não tão similares podem valorizar os elementos que os agregam mais do que aqueles que os distinguem. Somente esse ponto de vista permite compreender como Heródoto, um historiador grego acusado de ser *filobárbaro*, pode manifestar seu apoio a Alexandre, para muitos um bárbaro com fortes tendências *filohelênicas*.

Documentação escrita

BAQUÍLIDES. **Odes e fragmentos**. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. São Paulo: Annablume, 2014.

ÉSQUILO. **Os persas**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HERÓDOTO. **Histórias** – Livro I. Trad. José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Histórias** – Livro V. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Histórias** – Livro VIII. Trad. José Ribeiro Ferreira e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2002.

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920.

PÍNDARO. **Pindarus** – pars altera: fragmenta. Ed. Bruno Snell. Leipzig: Teubner, 1964.

PLUTARCO. **Da malícia de Heródoto**. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edusp, 2013.

Referências bibliográficas

ADAMS, W. L. Sport, Spectacle, and Society in Ancient Macedonia. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (Eds.) **A companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity**. West Sussex: John Wiley & Sons, 2014, p. 332-347.

AUSTIN, M. M. Greek Tyrants and the Persians, 546-479 B. C. **The Classical Quarterly**, v. 40, n. 2, p. 289-306, 1990.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.) **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000, p. 25-68.

CARDOSO, C. F. S. A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. **Phoînix**, v. 8, n. 1, p. 75-94, 2002.

_____. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.

CARNEY, E. D. Alexander and Persian Women. **American Journal of Philology**, v. 117, n. 4, p. 563-583, 1996.

ENGELS, J. Macedonians and Greeks. In: ROISMAN, J.; WORTHINGTON, I. (Orgs.) **A Companion to Ancient Macedonia**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 81-98.

FEARN, D. **Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HALL, E. **Inventing the Barbarian**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HALL, J. **Ethnic identity in Greek antiquity**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004.

_____. Contested Ethnicities: Perceptions of Macedonia within Evolving Definitions of Greek Identity. In: MALKIN, I. (Org.) **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p.159-186.

HARTOG, F. Première figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire. In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Orgs.) **Figures de l' intellectuel en Grèce ancienne**. Paris: Belin, 2000, p. 123-141.

LIMA, A. C. C. **Ritos e festas em Corinto arcaica**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MALKIN, I. Greek Ambiguities: between “Ancient Hellas” and “Barbarian Epirus”. In: _____. (Org.) **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 187-212.

MITCHELL, L. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece**. Oxford: The Classical Press of Wales, 2007.

NAGY, G. **Poetry as performance: Homer and beyond**. New York: Cambridge University Press, 1996.

RAGUSA, G. Afrodite nos simpósios de Baquilides e Píndaro. **PhaoS**, v. 12, n. 1, p. 61-77, 2012.

SILVEIRA, Mariana Duarte. **A imagem feminina na *Moralia***: heroísmo e outras virtudes. (Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2006).

¹ Ainda que observemos, com Lynnette Mitchell, que a palavra *pan-helenismo* é cunhada modernamente, apesar do uso corrente do termo *Panhellenes* desde Arquíloco, Hesíodo e, provavelmente, Homero (MITCHELL, 2007, p. 15).

² Trata-se, na verdade, de uma obra escrita com vistas à oralidade. Sabe-se que Heródoto lia ou recitava suas *Histórias* em público, fato que o aproximava dos rapsodos de acordo com Hartog (2000, p. 123-141).

³ Na verdade, vale frisar que o estatuto da mulher era decisivo para definir a interdição nos banquetes. Como observou Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (2010, p. 72), a presença de prostitutas sagradas (*hierodoules*) no rito de hospitalidade em Corinto era bastante comum. De acordo com o historiador, “essas cortesãs se entregavam ao culto de Aphrodite e, provavelmente, deveriam ser requisitadas, não somente em seu santuário, mas também em salas de banquete onde ocorria o ritual de hospitalidade aos estrangeiros que passavam pela *pólis* de Corinto. O termo *xenia* relacionado à atividade de *hierodoules* nos estimula a pensar estas prostitutas inseridas no ritual de hospitalidade”. É bem provável que a presença de esposas legítimas persas também fosse interdita em um contexto orgiaco. De acordo com Silveira (2006, p. 85), as esposas persas dividiam o repasto com o rei, mas cediam o lugar às concubinas quando os homens se embriagavam e buscavam se divertir. Há duas possibilidades para compreender a atribuição de tal comportamento aos persas: ou eles arrogaram a si esse costume com vistas a se aproveitarem do medo de Amintas, ou simplesmente se trata de uma visão etnocêntrica de Heródoto, que, por vezes, associa os persas a uma atmosfera de exotismo.

⁴ De acordo com M. M. Austin, “a lista de gregos ambiciosos que se aproximaram voluntariamente de Dario continua a crescer com o passar do tempo. Ela inclui, dentre outros, os chefes da Macedônia, Amintas e seu filho Alexandre I, que se submeteram após a expedição dos Citas” (AUSTIN, 1990, p. 305).

A FALSIFICAÇÃO E O TEATRO GREGO: DUAS FACES DA MESMA MOEDA^{1*}

Lorena Lopes da Costa^{**}

Resumo:

O presente artigo busca discutir a ficção para além do ψεύδος (pseúdos) no mundo grego. Para tanto, examino o estatuto da ficção e do ficcional a partir de moedas falsas. Na relação do homem grego com sua moeda, falsa ou verdadeira, deparamo-nos com situações em que moedas falsas são autorizadas a integrar a circulação, tornando-se, conseqüentemente, equivalentes às verdadeiras; há também moedas falsificadas capazes de pôr em xeque as verdadeiras; e ainda as falsas que podem se tornar mais verdadeiras do que as reais. É preciso notar que o contraste vocabular entre ψεύδος e ἀλήθεια (alétheia) não permite perceber a fluidez da fronteira entre uma ideia e outra. Donde, talvez, a contribuição de observar como essa mesma fronteira se comporta nas práticas do mundo grego pouco familiares às noções de ψεύδος e ἀλήθεια (como no caso das moedas), mas que, inevitavelmente, participam de sua elaboração e sofisticação. Tais práticas ajudam, assim, a explicar o pacto de ficcionalidade no teatro clássico.

Palavras-chave: falsificação; moedas falsas; moedas verdadeiras; ficção; teatro.

LA CONTREFAÇON ET LE THÉÂTRE GREC: DEUX FACES D'UNE MÊME PIÈCE

Résumé: Dans cette réflexion, je voudrais discuter la fiction au-delà du ψεύδος (pseúdos) dans le monde grec. J'examine, pour ce faire, le statut de la fiction ou du fictionnel, en particulier dans les fausses pièces. Dans la relation de l'homme grec avec sa monnaie, tant réelle que fausse, on est confronté à des situations où il y a des pièces fausses qui sont autorisées à intégrer

* Recebido em: 07/07/2016 e aceito em: 31/08/2016.

** Doutora em História pela UFMG, sob orientação do Prof. José Antonio Dabdab Trabulsi. E-mail: lorenalopes85@gmail.com.

la circulation et, par conséquent, sont équivalentes aux vraies; ainsi que pièces contrefaites qui sont capables de mettre en échec la vraie monnaie; et encore des contrefaites qui peuvent devenir plus réelles que les réelles. Il faut noter que le contraste entre ψεύδος e ἀλήθεια (alétheia) ne permet pas de percevoir la fluidité de la frontière entre une idée et l'autre. D'où, peut-être, la raison d'observer comment cette même frontière se comporte dans les pratiques du monde grec, en principe pratiques peu habituées aux notions de ψεύδος e ἀλήθεια (comme dans le cas de la monnaie), mais qui, inévitablement, ont participé à leur élaboration et à leur sophistication. Et qui aident (ces pratiques) à expliquer le pacte de fiction au théâtre classique.

Mots-clés: contrefaçon; fausses pièces; varies pièces; fiction; théâtre.

I - Introdução: sobre o ψεύδος

Para a ideia de verdade, já em Homero o vocabulário grego apresenta formas variadas, tais como ἀλήθεια (*alétheia*, verdade, que se acredita ter significado, inicialmente, algo sem esquecimento, algo não esquecido), ἔτυμος (verdadeiro), ἐτεός (genuíno), dentre outras (LEVET, 1976; BRANDÃO, 2005). Por outro lado, para a mentira, o falso, o ardid, a invenção, o errôneo, o fictício e a ficção não há, na tradição grega, mais do que uma denominação: ψεύδος (pseûdos).² Tal restrição vocabular não pode, porém, enganar-nos: a noção de *pseûdos* é ampla e a compreensão grega da mentira e de suas variações é bastante elaborada. Empreendendo graus de ficcionalidade diferentes ao contar suas histórias, Odisseu será o exemplo arquetípico da consciência do fictício e do falso. Ele é, na tradição, o primeiro a mentir, e a mentir de maneira variada: contando mentiras maiores e menores, mais distantes ou mais próximas da verdade, todas elas ψεύδεα, e, no extremo, entregando-se à mais *pura invenção*, ψεύδος.

Noutro extremo, o mitógrafo Acusilau de Argos³ inaugura, no século VI a.C., o tema do documento original na tradição do Ocidente (GRAFTON, 2004). O mitógrafo estreia o uso do documento como meio de comprovar a veracidade de suas histórias fabulosas. Através da “autoridade” das tabuinhas de bronze encontradas no jardim da casa de seu pai, Acusilau de Argos experimenta evidenciar a saga de seus deuses e heróis. Suas afirmações nesse sentido são atestadas de forma inovadora pela força de um documento original que, segundo sua intenção, permite supor que seria o necessário para garantir seu teor de verdade, de modo a desenvolver a credibilidade no interlocutor. De maneira parecida, atentos ao documento verdadeiro, histo-

riadores, oradores e filósofos coevos também passam a citar não apenas os discursos, mas os documentos que comprovariam o argumento de suas verdades. Tucídides, por exemplo, reivindica insistentemente a necessidade de o historiador sério (em oposição a Heródoto e aos outros logógrafos, como os denomina) embasar seu relato com o testemunho. Antes deles, Pisítrato, visando não ao documento original, mas ao menos a um registro oficial para servir daí em diante como autoridade, determina a fixação dos cantos da **Iliada** e da **Odisseia**. A iniciativa do tirano demarca, ainda que de forma arbitrária, um limite entre o que pertence a Homero e o que não pertence, estabelecendo não o registro original (cuja noção mesma seria incompatível com a reivindicação), mas, ao menos, o registro do oficial, do mais verdadeiro. Não obstante, o mesmo Pisítrato e também Sólon são acusados de terem interpolado versos da glória de Atenas nos textos homéricos fixados, infringindo assim o texto oficial com entrecchos não verdadeiros.

Veem-se no século V, ademais, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento das inscrições oficiais, responsáveis por provar os direitos e os títulos de propriedade, bem como a proliferação de inscrições oficiais demarcando e comprovando as decisões públicas. Atenas, assim, demonstra dar crédito e atestar o crédito, ela também, dos documentos originais e verdadeiros. Da mesma maneira, a fim de se resguardar do falso, a cidade vai estabelecer as regras a serem observadas na verificação das moedas destinadas ao tesouro, estabelecendo até mesmo cargos para especialistas treinados a comprovar ou desmascarar a autenticidade das peças.

II - As moedas falsas em Atenas: um índice da plasticidade da fronteira entre o falso e o verdadeiro

Observa-se, a partir de algumas inscrições gregas, que a estampa (ou o caráter) [χαρακτήρ] da moeda, seja a moeda produzida nas casas de fundição, seja a produzida nas oficinas domiciliares, devia seguir as prescrições da *pólis*, assim como era preciso seguir as prescrições oficiais para o peso e a liga dos metais (CALLATAÿ, 2009; BABELON, 1979).⁴ As faces da moeda deviam indicar não apenas a identidade da região (no caso de Atenas, a famosa coruja e as letras iniciais do nome da deusa da cidade) onde a moeda iria circular, como deviam indicar os responsáveis pela série de moedas. Além disso, qualquer que fosse sua origem, as moedas tinham de passar pelo crivo do responsável pela verificação [δοκιμασία] da autenticidade, de modo que,

caso apresentassem peso inferior ou liga inadequada em relação ao peso e às ligas oficiais, o responsável pela produção pudesse ser punido até mesmo com a morte, se confirmada sua intencionalidade (HEISSERER, 1984). É, ao menos, o que mostra o documento epigráfico da convenção monetária entre as cidades de Mitileno e da Focea, datado dos últimos anos do séc. V a.C. ou, o que é mais provável, do séc. IV a.C. [αἰ δέκε καταγ[ρέ]θηι τὸ χρύσιον κέρ-
ναν ὑδαρέστερον θέλων θανάτωι ζαμι-/ ὠσθω] (I.G. XII, 2, 1).

Por outro lado, uma estela de mármore, descoberta apenas em 1970 durante as escavações na Ágora de Atenas, informa-nos que as moedas falsas, detectadas pelo δοκιμαστής (o responsável por avaliar a veracidade da moeda), poderiam ter dois destinos diferentes (I, 7180).⁶ Segundo o documento, cuja intenção parece ser, com efeito, a de orientar o δοκιμαστής em seu trabalho de verificação da autenticidade das moedas, se alguém apresentasse moedas falsas (cunhadas em oficinas não autorizadas) cujo caráter fosse *o mesmo* do caráter ático (a coruja e as letras iniciais da deusa Atena) e elas tivessem valor ponderal e metálico correspondente ao ático, essas moedas estariam autorizadas a circular no comércio ateniense. Mas se, ao contrário, as moedas, mesmo tendo *o mesmo* caráter da oficial, não correspondessem a ela, quer dizer, não tivessem o padrão ponderal e metálico correspondente ao da moeda cunhada em Atenas, então deveriam ser danificadas (riscadas ao meio) e, depois disso, consagradas à Mãe dos deuses e depositadas na Boulé (Conselho).

O encarregado de avaliar a genuinidade das moedas, portanto, ao apurar as moedas falsas, deveria distinguir entre elas (entre as falsas) as boas das ruins. Se a moeda falsificada fosse boa, então poderia circular; se não fosse boa, antes de ser levada ao templo da deusa protetora, deveria ser arranhada ao meio, ficando, daí em diante, marcada com a insígnia da proibição.

Fica decidido pelos Legisladores [νομοθέται], no arcondado de Hippodamas; Nikofon tendo feito a proposta: moeda de prata deve ser aceita quando [parecer ser] de prata e portar o caráter [χα[ρακτῆρα]] oficial. O avaliador público [δοκιμαστής], assentado [às] mesas, deve testar; de acordo com essas orientações todo [dia, exceto] em dia de pagamento; quando ele deve fazer seu trabalho de avaliar no [Bouleutérion]. Se alguém apresentar [moeda estrangeira de prata] com o mesmo caráter que a ática [ἔχον τὸν αὐτὸν χαρακτήρα τωι ἀτι[κῶ]ι], [se ele for bom], o avaliador deve devolvê-la a quem a

*apresentou, mas se ela for [de bronze no núcleo] ou abaixo do peso, ou falsificada, ele deve atravessá-la com um risco [imediatamente] e [ela] deve ser consagrada à Mãe dos Deuses e ser [depositada] por ele junto à Boulé. (I 7180. 1-13, tradução nossa)*⁷

Com relação às moedas falsas que deviam ser aceitas no comércio, ao invés de riscadas ao meio e consagradas à deusa, o documento não deixa dúvida: trata-se de moedas que tinham “o mesmo caráter que o ateniense” [ἔχον τὸν αὐτὸν χαρακτήρα τοι ἄττι[κῶ]ι]. Ora, sendo “o mesmo que o ateniense”, o caráter da moeda falsa só poderia ser algum que não o ateniense, embora semelhante a ele: portanto, um caráter falso. Nesse caso, o caráter, que era falso por não ser o ateniense, não era danificado de ponta a ponta, porque a moeda, apesar dele, era como a verdadeira, tornando-se, por isso, autorizada pela cidade a circular, e verdadeira também. Pelo texto, pode-se concluir que muitas das moedas falsas eram falsificadas com “boa-fé”, uma vez que, respeitando o valor ponderal e metálico da oficial, os falsificadores não elevavam seu valor aparente lucrando sobre o valor real. Ao reconhecer essa “boa-fé” da ação, a *pólis* não punia o falsificador nem proibia o uso da moeda; ao contrário, permitia que ela circulasse e fosse aceita no comércio.⁸

Curiosamente, as moedas falsas que existiam na Atenas clássica, apesar de falsas não eram denominadas *ψεύδεα* (fossem elas as riscadas ao meio ou as aceitas no comércio). A moeda falsa, conforme a inscrição *έκίβδηλος* (e *ἀποδεδοχμασμένος*, segundo outras fontes), ao menos em princípio é tecnicamente falsa, podendo ter sido adulterada no peso ou na liga dos metais. No plano vocabular, também os verbos *κίβδηλεύειν*, *παραποιεῖν* e principalmente *παρακόπτειν* indicam tecnicamente a ação de falsificar, além do conhecido *παραχαράττειν* (BYWATER; MILNE, 1940). A diferença lexical, no entanto, não impede a observação de que, ao aceitarem a circulação de uma moeda *κίβδηλος* legitimando-a, os atenienses acabavam por imiscuir o falso e o verdadeiro num objeto concreto, criando um objeto tão verdadeiro quanto o verdadeiro, embora fosse falso.

II.I - Sobre as moedas falsas em Diógenes Cínico

A inscrição descoberta na Ágora, em 1970, com as orientações a serem seguidas pelo *δοκιμαστής* (o encarregado pela apuração da autenticidade das peças), não é um caso isolado cujo teor problematiza a fronteira, extremamente fluida, entre falso e verdadeiro, através de uma prática não

inscrita no universo do ψεύδος. Da mesma maneira que a falsificação de “boa-fé” pode ajudar na apreensão dessa fronteira, também a falsificação de “má-fé” pode dar outras pistas no sentido de apreendê-la. Logo na abertura do livro consagrado a Diógenes Cínico, D. Laércio narra a história em que a falsificação da moeda aparece como a causa do exílio de Diógenes e a oportunidade para sua iniciação filosófica.

Diógenes de Sínope era filho do banqueiro Icésio. Diocles diz que ele foi banido da sua cidade porque seu pai, que era responsável pelo dinheiro do estado, falsificou a moeda [παραχαράξαντος τὸ νόμισμα]. Mas Eubúlides, no Sobre Diógenes, diz que o próprio Diógenes fez tal coisa e foi exilado com o pai. Aliás, ele mesmo, no Pôrdalo, afirma ter falsificado a moeda [παραχαράξει τὸ νόμισμα]. Alguns dizem que ele se tornou administrador e que, tendo sido corrompido por alguns trabalhadores, foi até Delfos — ou ao oráculo Délio da sua cidade — perguntar a Apolo se poderia fazer aquilo a que era induzido. Teve, então, o consentimento para alterar as instituições políticas, mas não entendeu bem e falsificou a moeda [τὸ κέρμα ἐκίβδηλευσε]. Depois, quando foi descoberto, segundo alguns, foi exilado, mas, segundo outros, deixou a cidade voluntariamente, com medo. Outros dizem ainda que ele recebeu do pai a responsabilidade de cuidar da moeda e adulterou-a [διαφθεῖραι]; o pai morreu na prisão e ele fugiu; foi em seguida para Delfos e perguntou não se poderia falsificar [παραχαράξει], mas o que deveria fazer para ser mais famoso e assim recebeu o referido oráculo. (DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 20-1, tradução de Flores-Júnior)

O tema da falsificação da moeda é, na verdade, um tema que aparece em D. Laércio não apenas nessa passagem, mas que está no centro de uma tradição que fez desse episódio da vida de Diógenes Cínico um exemplo privilegiado da doutrina cínica. É que a plasticidade das possibilidades interpretativas da passagem soma-se à conservação da anedota pela tradição, de modo a confirmar um dos traços fundamentais do *corpus* cínico: a recusa do uso da moeda corrente, entendida como uma escolha que não exatamente a refuta, mas refuta seu uso corrente e inverte esse uso para deixar mais evidente sua crítica a ele (FLORES-JÚNIOR, 2000). Em outras palavras, Diógenes Cínico, tendo ou não falsificado a moeda, ter-se-ia aproveitado da história tal como a tradição cínica o faria.

Da expressão *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, utilizada no relato de D. Laércio, é possível pensar em três possíveis significados (BYWATER; MILNE, 1940). Em primeiro lugar, o *παρα*, aglutinado ao verbo *χαράττειν*, poderia indicar a má qualidade da ação que se segue a ele, qual seja, a de marcar o material da moeda com um caráter, formando assim o *παραχαράττειν*. Assim, a expressão traduziria a ação de marcar uma moeda com uma efígie de modo a produzir uma impressão ruim. Um segundo significado indicaria a mudança do timbre que marca moeda, a partir da fabricação de um *χαρακτήρ* falso, dando vazão ao sentido metafórico da expressão. Um terceiro significado, por fim, indicaria a falsificação de forma mais direta, enfatizando a ação de utilizar um caráter falso para produzir o dinheiro falso, tal como um falsificador profissional de moeda faz. Os três sentidos, obviamente, guardariam elementos em comum, podendo se confundir, mas dos três, principalmente o segundo significado revelaria a riqueza da expressão que interessou aos Cínicos. Tem-se, nesse segundo sentido, que a ação de falsificar, ao ser nomeada *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, privilegia não o conteúdo, mas a estampa que cobre a moeda, de modo que a moeda resultante dessa ação terá sido impressa com uma nova efígie, ainda que sem abandonar o material já existente. Dessa forma, quando o falsificador executa tal ação [*παραχαράττειν τὸ νόμισμα*], introjeta algo novo no que já existe. Ele cria o novo por meio da estampa, mas preserva o já existente. E, fazendo isso, não recusa totalmente a moeda, apenas altera uma parte dela, que é precisamente o seu caráter.

É sabido que Diógenes Cínico teve o costume de tomar um material e imprimir sobre ele um novo caráter, aproveitando o material existente para dar a ele um novo uso. Citando apenas o exemplo mais evidente, ele fez do tonel sua morada: tomou o tonel, o material já existente; imprimiu sobre ele o novo caráter, o da morada; e deu a ele o novo uso, recusando seu uso corrente imediato (ou, mais precisamente, deu a ele o uso mais simples, simplificando o costume mesmo da morada).⁹ O duplo sentido da palavra *νόμισμα* – moeda, mas também costume – só enriquece o relato. Falsificar a moeda [*τὸ νόμισμα*] calha como metáfora do procedimento cínico em que um costume [*τὸ νόμισμα*] é alterado para que outro seja colocado em evidência como possível substituto. Por outro lado, sabe-se que a falsificação das moedas era plenamente possível no tempo de Diógenes. Um estudo sobre a emissão das moedas de Sínope, no séc. IV a.C., revela que um conjunto de moedas falsificadas foi encontrado exatamente na região do Ponto,

datado da época em questão (DUDLEY, 1967). A expressão παραχαράττει τὸ νόμισμα no relato de D. Laércio, dessa forma, parece ir totalmente ao encontro da tradição cínica, iluminando-a com seu valor metafórico bem como com seu valor histórico, pois tendo em vista uma filosofia que tem no “falar franco e claro” (FLORES-JÚNIOR, 2000, p. 28) um de seus princípios, é pouco provável que o episódio de Diógenes Cínico falsificando as moedas em Sínope não tenha ocorrido. Soma-se em defesa do fato, além do que afirmam as outras fontes citadas no relato do filósofo, a informação dada por Diógenes mesmo, atribuída a ele por D. Laércio, que, no Pórdalo, atesta sua ação de falsificar as moedas [αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλω ὡς παραχαράττει τὸ νόμισμα] (DIOGENES LAÉRCIO.VI, 20.5).

A possibilidade de confirmação (ou da não confirmação) do valor histórico que resguardaria o caso da falsificação das moedas por Diógenes, no entanto, não deve implicar separá-lo de seu valor como construto metafórico. Exatamente nessa confluência residiria a força do relato para a tradição cínica. Também nela seria possível apreender, tal como no caso das moedas falsas que circulavam como verdadeiras em Atenas, a falsificação enquanto elemento fundamental de uma cultura que, ao invés de escolher o falso em detrimento do verdadeiro, mistura o falso com o verdadeiro sem refutar o material já existente e, aproveitando-o por meio da marcação de um novo caráter, faz com que um objeto falso torne-se apto a ter um uso tão verdadeiro quanto o objeto verdadeiro.

II.II - Sobre as moedas falsas em Alexandre, o Grande

O episódio narrado por D. Laércio sobre Diógenes Cínico é aludido por outras fontes, dentre elas Plutarco, que, de forma rápida, mas não ingênua, explora, se não a polifonia, ao menos a ambiguidade do evento no texto **Sobre a fortuna ou a virtude de Alexandre**. Plutarco conta que Alexandre, o Grande, cuja admiração por Diógenes Cínico era notória, teria dito que, tal como fizera o filósofo de Sínope, também ele falsificaria a moeda. Alexandre propunha alterar o caráter da cunhagem nas peças fornecidas pelos povos conquistados, de modo a imprimir sobre elas a marca do Estado grego. Em outras palavras, ele alteraria a moeda [νόμισμα παρακόψαι] e falsificaria, assim, a moeda bárbara [καὶ παραχαράττει τὸ βαρβαρικόν]. A passagem, porém, deve ser entendida como uma espécie de conclusão que coroa a explicação do historiador sobre o imperador macedônico. Segundo

Plutarco, Alexandre teria misturado aos costumes gregos os costumes de outros povos, civilizando cada país, disseminando a justiça helênica e a paz sobre cada nação, alargando os limites do mundo conhecido. Esse imperador que tanto fizera era também grande admirador de Diógenes, a ponto de ter dito certa feita: “se eu não fosse Alexandre, Diógenes seria” [‘εἰ μὴ Ἀλέξανδρος ἦμην, Διογένης ἂν ἦμην’] (PLUTARCO. **Sobre a fortuna ou a virtude de Alexandre** 332). A admiração de Alexandre por Diógenes não revela, porém, nenhuma insatisfação com seu exercício de poder, o que poderia se depreender da afirmação. Alexandre não desejava ser filósofo como Diógenes mesmo o tendo em grande estima, por já enxergar em si um filósofo em ação, um filósofo em seu propósito maior: o de misturar [κεράννυμι] o mundo não grego ao mundo grego, as coisas dos bárbaros às coisas gregas. Sem desejar abandonar seu lugar, Alexandre admirava a simplicidade e a autonomia (o bastar-se a si mesmo) de Diógenes e não hesitava em tomar como lição alguns de seus costumes:

[...] Por minha causa, aqueles [sábios] precisam vir conhecer Diógenes bem como ele precisa conhecê-los. E eu também, como Diógenes, devo alterar as moedas e falsificar as bárbaras com a efígie grega. (PLUTARCO. **Sobre a fortuna ou a virtude de Alexandre** 332, tradução nossa)¹⁰

Alexandre julgava-se, assim, um filósofo em ação por enxergar em sua conquista do mundo conhecido o propósito filosófico de civilizar cada região atravessada, disseminar a justiça e a paz, estimular e promover a troca de costumes, o cosmopolitismo enfim. É, então, na conclusão dessa explicação¹¹ que Plutarco faz seu Alexandre dizer sobre a fabricação de uma moeda nova, usando o verbo παρακόπτω, que indicaria a falsificação num sentido mais técnico, bem como o ambíguo παραχαράττειν – provavelmente, o verbo sempre utilizado nas alusões à história da falsificação da moeda por Diógenes: “eu também, como Diógenes, devo alterar [παρακόψαι] as moedas e falsificar [παραχαράξαι] as bárbaras com a efígie grega”.

Tal como no relato de D. Laércio, a expressão, em referência a Diógenes, parece tirar proveito, no relato de Plutarco, de seu valor histórico (independente de sua veracidade) para enriquecer seu valor metafórico. Se usada no sentido denotativo, ela explicitaria, na prática, a solução que Alexandre tinha em mente para criar sua nova moeda: alterar a moeda dos bárbaros. No sentido figurado, porém,¹² a expressão apenas coroaria me-

taforicamente o projeto de Alexandre de helenização do mundo, em que tanto o conquistador quanto o conquistado contribuiriam para a formação do império, agremiando-se num mesmo espaço.

Em geral, as alexandras eram moedas de prata e de ouro que seguiam o valor ponderal do modelo ático do quinto século, nas quais se via como legenda o nome de Alexandre no genitivo, indicando a posse “de Alexandre” [Ἀλεξάνδρου]. Nas de prata, Hércules e Zeus figuravam no anverso e no reverso, respectivamente, ao passo que nas de ouro, Atena e Niké constituíam a dupla estampa. Sabe-se que, no caso de moedas a serem forjadas iguais num grande número de cidades (o que acontecia com as moedas emitidas no alcance de um reino ou um império como o de Alexandre), gravava-se sobre elas uma marca para indicar o lugar da fundição das séries. Mas, à parte esses sinais que diferenciavam cada série, as moedas fabricadas nas diferentes regiões submetidas a um único poder tinham uniformemente os mesmos tipos e as mesmas legendas. Sabe-se ainda que a emissão de moedas com o nome de Alexandre representa um fenômeno maior na história das moedas, sobretudo nos últimos anos de seu reinado. E tal observação funda-se na ideia implícita de uma massa metálica essencialmente estável, que teve significativo aumento com os butins de guerra orientais capturados pelo filho de Felipe (BABELON, 1979; CALLATAÿ, 1993). Tendo em vista a amplitude da fabricação das moedas durante o reinado de Alexandre, é de se desconfiar, portanto, que o rei tenha requerido o essencial da massa metálica disponível (LE RIDER, 2003), parecendo natural ao julgamento de Plutarco, se o sentido da expressão for literal, que a nova moeda, a moeda imperial, estaria destinada a suplantiar toda variedade, fazendo desaparecer as anteriores.¹³

Se há a possibilidade de que uma confirmação histórica mínima se some ao construto metafórico no uso da expressão *παραχράττειν τὸ νόμισμα* no episódio de Diógenes Cínico, essa possibilidade, no episódio de Alexandre, mostra-se igualmente possível e incerta. Porém, tal como no caso de Diógenes, não seria preciso escolher um dos dois sentidos pois, ainda que o valor metafórico se apresente com mais força narrativa do que o valor histórico no episódio narrado por Plutarco, é evidente que o primeiro só pode existir e ser compreendido enquanto metafórico em função da plasticidade da expressão, ou, em outras palavras, pelo fato de que a expressão *παραχράττειν τὸ νόμισμα* pode transitar de um lado a outro, revelando, por conseguinte, quão frágil é a fronteira entre eles.

Essa fragilidade da fronteira entre o histórico e o metafórico, que enriquece a expressão, por fim pode ser entendida à luz da disposição que a cultura grega desenvolveu, ao menos desde Homero, não para o falso, mas para certa solidariedade entre verdade e mentira. Em comum, os episódios narrados por D. Laércio, por Plutarco e o decreto que aceita a circulação de moedas produzidas com “o mesmo caráter” que o ateniense, evidenciam uma espécie de reconhecimento por parte da cultura grega da força produtiva do falso, entendida como uma força que nasce não restrita ao universo da mentira, mas na fronteira que mistura mentira e verdade.

III - Moedas falsas para se pensar a falsificação das histórias

Como as histórias de Diógenes Cínico e Alexandre, várias outras poderiam ser aludidas, porque não há dúvida de que o falso é um elemento fundamental da cultura grega. Na épica, no teatro, na história, na filosofia, a mentira [ψεῦδος] é um dos elementos que constituem a narrativa [ὁ μῦθος]. O ψεῦδος, nesse sentido, é um elemento – embora um elemento de múltiplos sentidos – que estrutura a cultura grega e que a estrutura à medida que a altera. O caso é que o contraste vocabular entre ψεῦδος e ἀλήθεια curiosamente não ajuda a entender a fluidez das fronteiras que existem entre uma noção e outra. Daí, talvez, a necessidade de observar como essa mesma fronteira constrói-se igualmente fluida em experiências gregas que, em princípio, não se inscrevem no perímetro vocabular das noções de ψεῦδος e ἀλήθεια (tal como no trato das moedas), mas que inevitavelmente participam da elaboração e da sofisticação delas nas práticas sociais. Assim, os casos das moedas falsificadas podem auxiliar na empreitada de compreender essa fluidez que domina os universos da verdade, da mentira e da ficção.

No século V a.C., é justamente o teatro que institui e leva ao extremo o pacto de ficcionalidade em que verdade e mentira se combinam.¹⁴ A tragédia, em cena, reconduz e reforça a imitação; ela “fabrica imageticamente suas imagens” [εἰδωλα εἰδωλοποιοῦντα] (PLATÃO. República X, 605), com a intenção de satisfazer um público através do espetáculo e, segundo Platão, ávido pelo espetáculo. Por isso, o Odisseu das tragédias não poderia confundir-se com o Odisseu homérico, mas, ali, em cena, caracterizado como Odisseu, falando, pensando, agindo como Odisseu, ele torna-se, por-

que mais falso, mais verdadeiro do que o Odisseu que o precedeu. O teatro clássico quer tornar (e torna) a personagem mítica mais verdadeira do que até então tinha sido. O mito é seu material mesmo que a tragédia já não seja mais o mito (VERNANT, 2001), exatamente porque sobre esse material o poeta trágico imprime uma nova estampa e fabrica, assim, uma moeda falsa-verdadeira. Como a moeda falsa-verdadeira que tem o “mesmo caráter que o ateniense”, mas não tem o caráter ateniense, o herói trágico vai ter o “mesmo caráter que o herói do passado”, mas não o caráter do herói do passado. Essa nova moeda, tal como a verdadeira, vai poder circular livremente por Atenas, mas apenas por ser como a verdadeira – e, portanto, por não ser a verdadeira – é que ela será capaz de colocar o uso corrente da verdadeira em questão.

A tragédia muda o lugar do mito ou, ao menos, seu lugar com relação à história. O mito então já não oferece soluções diretas, pautadas pela autoridade da tradição. O herói já não sabe mais como agir. O tirano e o herói aparecem todo o tempo em cena, embora eles passem a ser questionados em sua potência e em seus valores. De fato, é pelo suporte da tradição que novas possibilidades de respostas e de atitudes são forjadas, mas as tragédias não repetem a estampa do mito. O que as tragédias fazem, usando o seu suporte, é fabricar versões ligeiramente alteradas, que, por serem alteradas em pontos essenciais, apresentam novas versões. E o que é uma versão ligeiramente alterada, ou o que é outra versão senão uma *falsificação*? O que é a tragédia senão uma nova versão do mito que, por isso mesmo, sendo uma versão do mito está longe de recusá-lo, de recusar seu material, mas que, sendo uma nova versão, ao mesmo tempo imprime sobre ele, sobre o material já existente, uma efígie nova, uma nova imagem? Os quatorze mil cidadãos que vão ao teatro já conhecendo seus heróis e veem em cena novos Odisseus, Agamêmnon, Menelaus, Ájaxes, Filoctetes, Helenas, Clitemnestras, veem-nos, por certo, ao mesmo tempo diferentes e verdadeiros. As personagens da tragédia, a despeito de modificadas, falsificadas, em cena têm voz, têm movimento, têm vida; elas, através desse novo pacto de ficcionalidade criado pelo teatro, passam a ser tão verdadeiras que chegam a ser mais verdadeiras que as antecessoras.

Fato sintomático tanto da fragilidade própria desse novo pacto quanto da força de seu teor de verdade é o episódio narrado por Heródoto sobre a apresentação em 494 a.C. da peça **A tomada de Mileto**. O poeta Frínico põe em cena o desastre que, dois anos antes, os persas haviam levado à cidade jônica. O resultado da representação histórica descrito pelo historiador é um público em lágrimas e uma multa para o poeta de mil dracmas.

Já os Atenienses, ao terem conhecimento da tomada de Mileto, mostraram-se consternados, testemunhando sua dor de mil maneiras. No teatro, por ocasião da representação de uma tragédia de Frínico, que tinha por tema a captura daquela cidade, os espectadores debulharam-se em lágrimas, sendo o poeta condenado a pagar uma multa de mil dracmas por haver lembrado aos povos aquela imensa desgraça que ele sentia como se sua própria fora. Além disso, a peça ficou proibida de ser representada em Atenas por quem quer fosse. (HERÓDOTO. VI, 21, tradução de Mário da Gama Kury)

O teatro clássico parece conseguir, portanto, tornar suas personagens (sejam elas míticas ou históricas) muito verdadeiras. A multa que recebe Frínico evidencia o quanto a emoção decorrente da força desse pacto assusta por sua capacidade de afetar. É a natureza mesma do teatro que institui esse novo e profundo pacto de ficcionalidade (ou de falsificação) com seu público: pois lá, à sua frente, o público vê Odisseu, Agamêmnon, Menelau, Ajax, Filoctetes, Helena, Clitemnestra, em ação, em carne e osso.

Documentação escrita

Diogenis Laertii vitae philosophorum, 2 v. Ed. H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964, Repr. 1966.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

HÉRODOTE. **Histoire d'Hérodote**. Trad. Larcher. Paris: Charpentier, 1850 (Pour le texte grec: ed. A. D. Godley. Cambridge 1920).

_____. **L'Enquête**. Édition d'Andrée Barguet. Paris: Gallimard, 1990.

HOMERO. **Homeri Odyssea**. Ed. P. Peter von der Mühl. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

PLUTARCH. On the fortune of Alexander. In: _____. **Plutarch's Moralia**: in fifteen volumes. Trad. Frank Cole Babbitt. W. Heinemann: Harvard University Press, 1961.

PLUTARQUE. La fortune ou la vertu d'Alexandre. In: PLUTARQUE. **Oeuvres morales**. Tome V. 1ère partie. [Traité 20-22], La fortune des Romains, La fortune ou la vertu d'Alexandre, La gloire des Athéniens. Trad. Françoise Frazier. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

_____. **Vies parallèles**. Trad. Anne-Marie Ozanam. Éditions Gallimard, 2001.

Suidae lexicon, v. 4, Ed. Adler, A. Leipzig: Teubner, 1935, Repr. 1971; *Lexico graphi Graeci* 1.4.

Inscrições

Agora Object: I 7180 (Nomothetai Decree)

IG XII, 2, 1. (The Monetary Pact between Mytilene and Phokaia)

Referências bibliográficas

BABELON, E. **Introduction générale à l'étude des monnaies de l'antiquité**. New York: Arno Press, 1979.

BRANDÃO, J. L. **Antiga musa** (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

BYWATER, I.; MILNE, J.C. ΠΑΡΑΧΑΡΑΞΙΣ. **The Classical Review**, v. 54, n. 1, p. 10-2, mar. 1940.

CALLATAÿ, Fr; DEPEYROT, G; VILLARONGA; L. L'argent monnayé d'Alexandre le Grand à Auguste. **Cercle d'Études Numismatiques Travaux**, n. 12. Bruxelles, 1993.

CALLATAÿ, Fr. Le cabinet des médailles de Bruxelles et les fausses monnaies Grecques. **Schweizerische Numismatische Rundschau**, v. 88, p. 289–298, 2009.

DUDLEY, D. R. **A History of Cynicism**. From Diogenes to the 6th Century A. D. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1967.

FLORES-JÚNIOR, O. **Canessinecoda: filósofos e falsários: uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais – Departamento de Filosofia, 1999.

_____. Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda. **Ágora**. Estudos Clássicos em Debate, v. 2, p. 21-32, 2000.

GRAFTON, A. **Faussaires et critiques: créativité et duplicité chez les érudits occidentaux**. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

HEALY, J. F. Notes on the Monetary Union between Mytilene and Phokaia. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 77, n. 2, p. 267-8, 1957.

HEISSERER, A. J. IG XII, 2, 1. The Monetary Pact between Mytilene and Phokaia. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, v. 55, p. 115-32, 1984.

LE RIDER, G. **Alexandre Le Grand: Monnaie, finances et politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

LEVET, J.-P. **Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque**: étude de vocabulaire. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

MEIER, C. **De la tragédie grecque comme art politique**. Paris: Les Belles Lettres. 2004.

STROUD, R. S. An Athenian Law on Silver Coinage. **Hesperia**: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens, v. 43, p. 157-88.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mythe et tragédie en Grèce Ancienne**- I. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2001.

Notas

¹ O presente artigo constitui parte da discussão que realizo em minha tese de Doutorado: COSTA, Lorena Lopes da. **Heróis antigos e modernos: a falsificação** para se pensar a história. 2016. 436 f. Orientador: José Antonio Dabdab Trabulsi. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016. Para a realização da pesquisa, foi fundamental contar com o financiamento da Capes. E para a discussão aqui apresentada, destaco a importância da valiosa interlocução com meu orientador, Prof. Dabdab Trabulsi (FAFICH - UFMG), bem como com o Prof. Olimar Flores (LETRAS - UFMG).

² É certo que outros termos, como μήτις (habilidade que pode levar à mentira); δόλος (artifício, armadilha, plano, enfim, que pode lançar mão da mentira para realizar-se); e mesmo o verbo λανθάνω (estar escondido; permanecer velado), de certa forma, compartilham o campo semântico do ψεῦδος, embora eles não signifiquem mentira, falso, ardil, invenção, errôneo, fictício ou ficção. Ver: LEVET, 1976; BRANDÃO, 2005.

³ Ver: **Suda** (Acousilaos).

⁴ Em épocas de efervescência comercial, sabe-se que a fabricação de moedas por artesãos que trabalhavam em seu próprio domicílio é estimulada. Ver: CALLATAÏ, 2009; BABELON, 1979.

⁵ Essa não é a única pena cabível apontada pela tradição, ao menos levando em conta outras cidades, pois se sabe que também o exílio e as multas foram sentenças aplicadas em situações afins, como indicará o caso de Diógenes Cínico, abordado a seguir.

⁶ A estela descoberta nos anos setenta pode ser visualizada em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/object/i%207180> . O texto, por sua vez, está transcrito no artigo de Ronald Stroud, intitulado “Na Athenian Law on Silver Coinage”(1974).

⁷ A tradução aqui apresentada, por se tratar de uma inscrição com algumas lacunas e grandes dificuldades interpretativas, opta por reproduzir as escolhas feitas pelo tradutor para o inglês, autor do artigo que a apresenta, R. Stroud. Sua tradução para

inglês é: *Resolved by the Nomothetai, in the archonship of Hippodamas; Nikophon made the proposal: Attic silver currency is to be accepted when [it is shown to be] silver and bears the official die. Let the public Tester, who sits among [the] tables, test in accordance with these provisions every [day except] whenever there is a cash payment; at that time let him test in [the Bouleuterion.] If anyone brings forward [foreign silver currency] which has the same device as the Attic, [if it is good,] let the Tester give it back to the one who brought it forward; but if it is [bronze at the core,] or lead at the core, or counterfeit, let him cut it across [immediately] and let it be sacred to the Mother of the Gods and let him [deposit] it with the Boule* (STROUD, 1974, p. 159-60).

⁸ O documento, num trecho não citado aqui, chega a prescrever a punição ao comerciante que não aceitasse como pagamento a moeda falsa autorizada a circular. Ademais, a existência dessa lei parece apontar para a frequência das moedas falsas tidas como verdadeiras. Várias delas, de proveniências distintas (Egito, Síria, Palestina, Império Persa, Arábia), foram descobertas no lugar de sua produção, sem que, no entanto, se pudesse observar por parte do Estado ateniense algum desencorajamento da falsificação de “boa-fé”.

⁹ Nesse sentido, seria possível argumentar que os cínicos não teriam sido naturalistas; ao contrário, eles teriam simplificado os costumes, conforme o que propõe O. Flores-Júnior em sua dissertação **Canessinecoda: filósofos e falsários: uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope**, 1999.

¹⁰ Texto original: ‘δι’ ἐμὲ κάκεῖνοι Διογένη γνῶσονται καὶ Διογένης ἐκείνους. δεῖ καὲ νόμισμα παρακόνει καὶ παραχαράζει τὸ βαρβαρικὸν Ἑλληνικὴ πολιτεία.’ In: **Plutarchi moralia**, v. 2.2, Ed. Nachstädt, W. Leipzig: Teubner, 1935, Repr. 1971.

¹¹ A explicação não reproduz aquilo que Alexandre teria dito, tal como “se eu não fosse Alexandre, Diógenes seria”(o que é já um registro de Plutarco e, apenas indiretamente, de Alexandre), mas aquilo que Plutarco teria imaginado como possível explicação de Alexandre para tal afirmação.

¹² O que é defendido em dois manuscritos medievais, quais sejam: **Barbérinianus 182** (fim do século X) e **Ambrosianus 881** (século XIII).

¹³ Segundo Babelon (1979), nem sempre, nas áreas conquistadas, a moeda de Alexandre substituiu por completo a local.

¹⁴ Embora os episódios citados de falsificação de moedas, sobretudo os de Diógenes Cínico e o de Alexandre (já que o decreto epigráfico pode ser datado do século V), sejam posteriores à tragédia, o objetivo da presente reflexão não é repertoriar a evolução da falsificação na Grécia antiga, mas fazer uso de alguns casos da tradição em busca de apreender o pacto de ficcionalidade (ou de falsificação) que justamente o teatro leva ao extremo.

FILOCTETES, LEMNOS E O ABANDONO DO HUMANO^{1*}

Matheus Barros da Silva^{**}

Carolina Kesser Barcellos Dias^{***}

Resumo:

*No presente texto, elaboramos uma reflexão sobre determinados aspectos da tragédia **Filoctetes**, de Sófocles, que apresentam a condição de solidão, aridez e mesmo asselvajamento impressos tanto na própria imagem de Filoctetes como no local em que o herói habita, a ilha Lemnos. Procuramos ler tais características à luz da construção mental elaborada pelos gregos antigos sobre a vida social como sendo marcada pelo convívio isonômico.*

Palavras-chave: *Filoctetes; espaço; Lemnos; pólis; abandono.*

PHILOCTETES, LEMNOS AND THE ABANDON OF THE HUMAN

Abstract: *In this paper we present a reflection on certain aspects of Sophocles' **Philoctetes**, a tragedy that shows the condition of solitude, aridity and the savagery present both in the representation of Philoctetes and in the place where the hero lives, the island of Lemnos. We propose a reading of these characteristics in the light of a mental construct on social life elaborated by the ancient Greeks as a mark of the isonomic life.*

Keywords: *Philoctetes; space; Lemnos; polis; abandon.*

* Recebido em: 01/07/2016 e aceito em: 22/08/2016.

** Mestre em História pelo PPGH - UFPel; graduando em Filosofia pela UFPel; membro organizador do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga; membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Guilherme de Ockham.

*** Doutora e pós-doutora em Arqueologia pelo MAE/USP; pós-doutoranda e professora permanente do PPGH-UFPel, bolsista Docfix – Fapergs/Capes. Coordenadora e pesquisadora associada do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga da Universidade Federal de Pelotas (LECA/UFPel).

Espaço, pensamento e política

A questão do espaço é algo central na história de como o humano se coloca diante do imenso outro chamado mundo e sobre ele. O próprio mundo, o cosmos, é, em alguma medida, apreensão mental. É evidente que não se nega a materialidade da realidade reduzindo-a a mero construto mental, mas as formas mentais, o campo do imaginário e do simbólico que o humano elabora acerca da concretude do real são apreensões, ou mesmo representações erigidas no tempo e no espaço.

Se, por um lado, há algo de natural no impulso humano em nomear, quantificar, delimitar tudo que o cerca em um dado espaço, por outro esta ordenação, que também é uma força de apaziguamento, possui sempre uma historicidade e, por conseguinte, especificidade. Nosso texto pretende estabelecer de que forma podemos propor uma leitura da questão espacial na obra **Filoctetes**, de Sófocles, em suas conexões entre o que se pode chamar de materialidade e apreensão intelectual, tendo como diapasão a visão isonômica do convívio humano elaborada pelos gregos antigos.

A filósofa alemã Hannah Arendt colocava que a *pólis* era a esfera da liberdade por excelência. Ainda para a autora, a cidade antiga, para instituir seu espaço de liberdade e concepção de espaço público, deve ultrapassar a condição do mundo familiar da necessidade (ARENDDT, 1997, p. 40). O âmbito do privado, do particular, para o homem grego, é a esfera da família, o mundo da necessidade, plano mediado por uma subjetividade, podemos dizer, autoritária. Nesse espaço, o senhor do οἶκος dispõe à sua vontade de todos que compõem seu domínio – esposa, filhos, escravos, etc. A emergência da *pólis* institui o espaço público de forma qualitativamente diversa: nele, o reconhecimento se dá pelos iguais – ἴσot (ARENDDT, 1997, p. 41).

O helenista Jean-Pierre Vernant aponta que a reelaboração do espaço em termos da instauração do político, seja nos âmbitos materiais ou mentais, pode ser observada em determinadas características, como, por exemplo, a emergência da ἀγορά – praça pública – como local onde se erigem os prédios públicos, bem como a constituição de um espaço de sociabilidade dos cidadãos. Nesse sentido, está em construção uma subjetividade isonômica, cidadã, ligada organicamente à manutenção do modelo poliade (VERNANT, 1990, p. 315). O autor também afirma que, no momento em que a ἀγορά é ambiente de reunião de cidadãos, a *pólis* está constituída (VERNANT, 2013, p. 51). A questão a que isso nos remete é aquela de uma

vida pública em oposição – mas também complementaridade e interconexão – ao que é dito privado, familiar. A coletividade é percebida como elemento fundamental, pois na ἀγορά, no espaço público, verifica-se a Ἑστία Κοινή – fogo público sagrado –, a contrapartida daslareiras sagradas do plano doméstico.

Nesse sentido, percebe-se que o construído é pensado, há um domínio sobre o espaço, um ordenamento. A cidade clássica é como a pintura, uma coisa mental, que procura responder a uma idealidade da ordem. Para o objetivo de nossa análise, podemos apontar algumas características do espaço público coletivo que permitam uma relação com o pensamento político inaugurado pelos gregos. Pode-se pensar na emergência do espaço público de forma *pari passu* à instituição do λόγος – pensamento racional positivo – como ferramenta ou diapasão das relações sociais entre os cidadãos. Assim, o λόγος também pode ser compreendido como palavra-política, e sua singularidade reside no fato de ser uma forma de concatenar argumentos de maneira horizontal entre aqueles que no espaço público se encontram em igualdade. Tal igualdade, construída intelectualmente, se expressa no plano da materialidade, ou seja, a *pólis* em seu sentido mais radical deve possuir um centro, material e mental, local – em sentido abstrato – de deposição do κράτος – poder soberano.

A expressão ἐξ τὸ μέσον – posto ao meio – significa que na *pólis* tudo quanto diga respeito à cidade deve ser posto às claras e passível de debate público. É nesse sentido que se diz que o poder soberano de governabilidade deve ser colocado em situação de equidistância – ao meio – em relação aos cidadãos. Estando o centro reservado à praça pública, assembleia e diversos edifícios públicos, a arquitetura poliade, mesmo que apenas no ideal, traduz a importância do campo do coletivo no pensamento grego antigo, clássico fundamentalmente, com a constituição de um espaço arquitetônico próprio. Vernant nos traz o exemplo da experiência da colonização grega – datada dos séculos VIII e VII a.C. –, em que o primordial é que, uma vez estabelecidos, os cidadãos dessa nova *pólis* devam decidir onde não será permitida a construção de prédios públicos, delimitando o que é reservado às coisas privadas e o que é do âmbito coletivo (2009, p. 173). No que diz respeito ao tema do espaço e sua relação com pensamento e política, há determinados aspectos do público que devem ser mencionados. A emergência do fator político pode ser localizada quando no âmbito coletivo o poder soberano ao ser depositado ἐξ τὸ μέσον, seja na disposição das instâncias

políticas poliades, seja em uma abstração mental, deve – o poder – passar por um processo de despersonalização e mesmo dessacralização. Em outras palavras, o que é da alçada do comum depende do debate, de uma experiência racional, é do campo da reflexão positiva.

A emergência da imagem do cidadão assume seu sentido nesta forma de pensamento, nesta forma de concepção do espaço público: o cidadão se realiza no entre-homens, no convívio entre os semelhantes de um ponto de vista político-jurídico, nas discussões da assembleia, fazendo-se presente nos tribunais públicos, nas festas cívico-religiosas. Com efeito, há toda uma construção mental do espaço coletivo como esfera do exercício das práticas cidadinas. O plano urbano da cidade clássica define uma atitude mental, ou seja, a construção de um pensamento isonômico político. Há, sem dúvida, um cuidado com o particular, com as coisas do lar, uma economia social e religiosa doméstica, e seu bom funcionamento é condição para a vida saudável também do espaço público.

Dito isso, passaremos a observar determinados aspectos da cultura material e da iconografia em que características de cenário e performance possam ser associados à construção de um espaço selvagem em que a personagem principal – Filoctetes – se localiza e se distancia do aspecto humano, civilizado, ateniense, e aspectos do texto **Filoctetes**, de Sófocles, onde justamente este mundo da *pólis* é completamente invertido – tragédia onde tudo é árido, não ordenado, e mesmo podemos dizer anti-humano no sentido do homem como agente civilizador.

Filoctetes, Lemnos e o abandono do humano

Filoctetes, de Sófocles, pode ser considerada uma tragédia que trabalha a partir de referenciais que focam a subcondição que a vida humana pode atingir (SANTOS, 1991, p. 89b). O herói Filoctetes é um ser abandonado e em seu corpo viceja uma chaga incurável. Nas tradições mítica e literária grega sobre a figura do herói arqueiro² podem-se encontrar pistas para a posterior construção dramática elaborada pelo tragediógrafo Sófocles.

Filoctetes é filho de Peante e Demonassa³. Desde Homero, associa-se à imagem de Filoctetes a posse das armas de Hércules. Podemos citar duas narrativas que contam como passou a deter o arco e as flechas invencíveis: o armamento teria sido passado pelas mãos de seu pai que, por sua vez, o recebera diretamente de Hércules. Uma segunda versão nos conta que

o próprio Hércules entregou a Filoctetes suas sagradas armas, que antes pertenceram a Apolo, como uma recompensa por Filoctetes ter ateadado fogo na pira fúnebre de Hércules, morto no monte Eta. Da origem de sua ferida encontramos algumas versões, das quais podemos citar as seguintes: Filoctetes teria revelado o local secreto de enterramento de Hércules, o que lhe rendeu uma punição; outra narrativa afirma que, quando direcionando a Troia, fora mordido por uma serpente na ilha de Tenedo, durante um sacrifício. E uma versão quase cômica conta que feriu a si mesmo, ainda que sem querer, com uma das flechas portadoras de morte. O que as falas contêm em comum é que, em algum ponto do mito de Filoctetes, ele é abandonado na ilha de Lemnos, descarte este pensado e realizado por Odisseu, Agamêmnom e Menelau (GRIMAL, 2000, p. 172).⁴

O lugar que Lemnos ocupava no imaginário grego também pode servir de subsídio interpretativo para a compreensão de determinados aspectos do **Filoctetes** que ora pretendemos explorar. Charles Segal (1999, p. 307) aponta que a tensão entre civilização e selvageria é um tópico recorrente no fundo mítico que versa sobre Lemnos. O tema da destruição da vida civilizada é ressaltado na narrativa mítica sobre o episódio em que as mulheres de Lemnos assassinaram seus maridos. O descontrolo do elemento feminino aparece como oposto à organização da ordem civilizada.

Nas **Coéforas**, de Ésquilo, o Coro lembra-se de Lemnos como uma terra de males:

*Co.: κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμιον
 λόγῳ: γοῶται δὲ δὴ πάθος κατὰ-
 πτυστον: ἤκασεν δὲ τις
 τὸδεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν.
 θεοστνγήτῳ δ' ἄχει
 βροτῶνἀτιμωθὲννοῖχεται γένος.
 σέβει γὰρ οὐτις τὸ δυσφιλέσθεοῖς.
 τίτῶνδ' οὐκένδίκωζἀγείρω;*

*Co.: Dos males, o maior é o de Lemnos,
 conta-se, o povo deplora a torpeza,
 a imagem do terror
 aliás são as paixões dos Lêmnios.
 Pelo horror hediondo aos deuses
 Percendo a prole sem honra entre os mortais:*

ninguém venera o inamistoso aos deuses.

O que sem justiça pus nesta lista?

(ÉSQUILO. **Coéforas**, vv. 631-638)

O próprio Sófocles escreveu uma peça chamada **As Lemnianas**, hoje perdida (SEGAL, 1999, p. 307). Na escrita historiográfica, encontra-se em Heródoto, na obra **Histórias** (VI, 138), um episódio em que o povo pelasgo – não gregos – chacinou mulheres e crianças atenienses em Lemnos. Segal (1999, p. 307) afirma que, seja na tradição mítica, seja na historiográfica, Lemnos aparece como local da destruição do que é considerado civilizado.

No campo da iconografia sobre a figura de Filoctetes, as imagens relacionadas à versão dramatizada do mito trazem algumas informações sobre o espaço que podem ser correspondentes a algumas das descrições presentes na peça, mas que, segundo a metodologia de análise de imagens do teatro, não correspondem a alguns “indicadores cênicos”⁵. A melancolia e abandono de Filoctetes está presente em sua representação: o herói aparece nas cenas descritas sempre sentado, sempre solitário, sempre distraído. A chaga de sua perna não está evidenciada, e seu armamento – o arco e as flechas – aparece pendurado no campo figurado da cena. Odisseu, identificado pelo seu *pilos*, um chapéu característico, porta sua espada e é representado em posição sempre escondida, atrás da estrutura rochosa, representando sua característica ardilosa. O jovem que aparece em algumas cenas tanto pode ser Neoptólemo como Diomedes, personagens relacionadas a Filoctetes no mito.

Taplin (2007, p. 98-100) analisa uma cratera em sino siciliota,⁶ datada de 380 a.C. e atribuída ao Pintor de Dirce. A cena é relacionada a uma peça **Filoctetes**, mas o autor não a corresponde diretamente à obra sofocliana: nela, Filoctetes aparece sentado sob o arco de entrada de sua caverna, sozinho. À esquerda, um jovem em pé ao lado de uma árvore, e “atrás” do arco da caverna, Atena, dirigindo-se ao jovem; à direita, uma figura feminina voltada para o herói. Quase inteiramente atrás ou acima da caverna, voltada para a figura feminina, uma figura masculina madura com uma espada, portando o *pilos*, é identificada como Odisseu. Segundo Taplin (2007, p. 98):

Em alguns aspectos, esta imagem se aproxima bastante da peça de Sófocles, mas há outros bastante diferentes. Há, em outras palavras, tantos prós quanto contraindicações que devem ser considerados.

O autor também nos diz:

*(...) por um lado, se não há evidências suficientes para dizer que estes fragmentos não podem ser conectados com a versão dramatizada da tragédia **Filoctetes**, por outro, não há dados suficientes para dizer que o são.* (TAPLIN, 2007, p. 100)

Se, por um lado, Oliver Taplin nos alerta da dificuldade em afirmarmos de forma indubitável a existência de uma correlação exata entre momentos da tragédia de Sófocles e a representação do herói abandonado na iconografia vascular grega,⁷ por outro, a figuração do Filoctetes nos mais variados suportes materiais, e em Sófocles, ou mesmo em Ésquilo e Eurípides,⁸ atestam de forma sensível que há um imaginário, um amálgama de ideias, noções, valores e mitos sobre a narrativa de Filoctetes a habitar determinado contexto mental e intelectual grego, pois, desde Homero, parece-nos que todo um imaginário do abandono, sentimento de solidão e traição encontra no Filoctetes um terreno fértil. Nesse sentido, nossa intenção é desenvolver um argumento acerca desta tragédia e como tal universo desolador que nela encontramos possa ser lido tendo como medida referenciais da *pólis* clássica, nomeadamente a Atenas no século V.

Na Lemnos de Sófocles, Filoctetes sobrevive por dez anos; a peça abre com uma descrição já desoladora acerca da ilha. Odisseu diz:

*Od.: Ακτή μὲν ἤδετις περιρρύτουκθονὸς
Λήμνου, βροτοῖς ἄστιπτος, οὐδ' οἴχουμένη (...)*

*Od.: Este é o cabo de terra cercada pelo mar,
Lemnos, por mortais não pisado, nem habitado*
(SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 1-2)

Notamos o mar como elemento isolador, assim como a ausência do homem enquanto construtor da vida material, força civilizacional. O helenista Charles Segal ainda nos lembra que a descrição desoladora de Lemnos nos permite pensar na ausência de altares rituais, por exemplo. Assim, Sófocles constrói a imagem de um local que “(...) omite a instituição de adoração aos deuses (...)” (1999, p. 292), elemento fundante da ideia de cultura, de um ponto de vista grego (SEGAL, 1999, p. 295). Nas próprias palavras de Filoctetes, Lemnos é um local onde não se deve ir. Lá, apenas aqueles que, por engano ou falta de bom senso, apertam (SÓFOCLES. **Filoctetes**, v. 301).

Comentando os aspectos cenográficos do *Filoctetes*, Fernando Brandão dos Santos afirma que, a partir de um olhar sobre a citada tragédia, podemos, de alguma forma, matizar a afirmação de Aristóteles em sua *Poética* (XIV, 1453b) quanto à questão da “cenografia” (1991, p. 161a). Para o filósofo de Estágira, isto que modernamente chamamos de cenografia estaria em segundo plano, dando-se ênfase de fato à ação dramática. Santos (1991, p. 161a), por sua vez, procura pensar que aquilo que chamaríamos de construção cenográfica pode contribuir na elaboração de uma situação intensamente dramática. No caso do *Filoctetes*, para Santos (1991, p. 162a), o espaço físico e a ação dramática se confluem, criando um momento maior de tensão trágica.

O mesmo autor afirma:

*Sabemos que toda ação do **Filoctetes** se passa em Lemnos, uma ilha a nordeste da Grécia, no caminho para Troia. Como Sófocles teria proposto um cenário para sua peça? A primeira resposta que nos vem é que não temos essa informação já que os tragediógrafos não se ocuparam em deixar um segundo texto, um texto secundário, com indicações sobre uma possível montagem do espetáculo, com marcações de entrada e saída de atores, gestos ou expressões corporais esperadas para um dado momento, indicações de indumentárias nem mesmo anotações sobre a composição e/ou montagem do cenário.* (SANTOS, 1991, p. 162a)

Assim, percebemos que obter a descrição possível da Lemnos pensada por Sófocles poderia contribuir para uma reflexão de seus significados e sentido nas estruturas do *Filoctetes*. Conforme Santos, “(...) o que se verifica é que nesta peça de Sófocles o espaço ganha uma dimensão mais profunda, integrando-se a ação de modo econômico” (1991, p. 163a). O autor ainda vê no discurso inicial de Odisseu que a ilha de Filoctetes evoca um espaço da precariedade, do selvagem, e uma intensa solidão (SANTOS, 1991, p. 163a).

Com essas palavras de Odisseu o espectador é levado de imediato a um lugar imaginário que não é o espaço de um tempo passado, um passado mais glorioso que o presente, tão comum nas tragédias áticas, dos tempos em que uma aristocracia guerreira dominava, mas é a um cabo de terra, um promontório, uma saliência cercada por água, portanto, a um espaço de isolamento em que se verifica a ausência de comunicação. (SANTOS, 1991, p. 163a)

Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 131) atentam que a solidão de Filoctetes é ressaltada na constante presença do termo – ἔρημος – deserto, solidão, solitário – que aparece nos versos 228, 265, 269, 471, 487 e 1018.

A habitação de Filoctetes em Lemnos também evoca todos os signos de um ambiente desprovido do mínimo à vida civilizada. Vive em uma rocha, uma caverna, como Odisseu deixa notar (SÓFOCLES. **Filoctetes**, v. 16). Sua cama não passa de pobres folhagens, como diz Neoptólemo (SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 32-34). O arqueiro solitário fala sobre seu espaço de vida como “inabitável habitação” – “ἄοικονεῖσούκησιν” (SÓFOCLES. **Filoctetes**, v. 534). O estatuto de humanidade está quase ausente em Filoctetes, que é visto como um objeto mesmo de caça. Neoptólemo, no começo da peça após saber como deve se aproximar do arqueiro, conclui, “Deve ser caçado então, se é que é assim” – “θηρατέ’ ἄρα γίγνοιτ’ ἄν, εἴπερ ὧδ’ ἔχει” (SÓFOCLES. **Filoctetes**, v. 116).

Não passa despercebido ao Coro a situação de Filoctetes:

*Co.: οὗτος πρωτογόνων ἴσως
οἴκων οὐδενὸς ὕστερος,
πάντων ἄμμορος ἐν βίῳ
κεῖται μόνος ἀπ’ ἄλλων,
στικτῶν ἢ λασίων μετὰ
θηρῶν, ἐν τ’ ὀδύναϊς ὁμοῦ
λιμῶ τ’ οἰκτρὸς, ἀνήκεστα μεριμνήματ’ ἔχων: ὀρεί-
α δ’ ἀθυρόστομος
Ἀχὼ τηλεφανῆς πικραῖς
οἰμωγαῖς ὑπακούει.*

*Co.: Este, talvez, não inferior
a nenhum das casas protogênicas,
de tudo privado em vida,
jaz só longe, miserável, com incuráveis
aflições se abate;
o eco escancarado,
vindo de longe derrama
amargas lamentações
(SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 180-190)*

A condição humana de Filoctetes parece lhe ser negada. Mais do que isso, é sua posição em um mundo considerado civilizado pelos gregos que lhe é retirada. Tanto Lemnos quanto as condições de vida em que se encontra fazem de Filoctetes um ser confinado, devorado por sua chaga, como narra o Coro nos versos 692-715. Para Dagios, a ilha de Lemnos e a condição de Filoctetes são elementos de peso na peça, sendo mesmo de sensível significância ao discurso do próprio homem abandonado: “Há uma identificação simbólica entre o herói e o cenário, em que o isolamento e selvageria do lugar revelam e exacerbam a condição de Filoctetes” (DAGIOS, 2012, p. 108-9).

A subcondição da existência de Filoctetes recebe contornos terríveis nos versos:

*Fil.: ὦ λιμένες, ὦ προβλήτες, ὦ ζυνουσίαι
θηρῶν ὀρείων, ὦ καταρρῶγες πέτραι,
ὕμῖν τάδ', οὐ γὰρ ἄλλον οἶδ' ὅτ'ω λέγω,
ἀνακλαίομαι παροῦσι τοῖς εἰωθόσιν,
οἱ ἔργ' ὁ παῖς μ' ἔδρασεν οὐζ' Ἀχιλλέως:*

*Fil.: Ó portos, ó promontórios, ó companhia
de feras montesas, ó rochas escarpadas,
a vós, pois não conheço outro a quem me dirigir;
lamento, a vós que, presentes, habituados
a assistir-me, estas obras me fez o filho de Aquiles!*
(SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 936-940)

Dagios (2012, p. 111) identifica nesses versos que o apelo feito por Filoctetes às feras e mesmo à natureza de Lemnos revela o destrutível estado de abandono e selvageria em que o herói se encontra. Filoctetes quase não se distingue da natureza selvagem do ambiente em que sobrevive. A esse respeito o helenista Bernard Knox (1964, p. 33) diz que:

O isolamento é tão completo que o herói, em seus momentos de desespero mais profundo, não fala, nem aos homens nem aos deuses, mas com a paisagem, aquela presença invariável que é a única que não o trairá.

Neste sentido Mateus Dagios (2012, p. 115) expõe:

O lógos de Filoctetes é marcado pela chaga, pela ilha de Lemnos e os dez anos de provações que nela passou, pelo asselvajamento que ambos produziram nele, mas acima de tudo pela solidão – não só a falta de companhia. Mas principalmente a sua condição de desertado, de excluído do mundo dos homens por seus próprios pares, que se mostraram indignos e vis. Filoctetes é posto em cena em uma condição limítrofe entre a civilização e a selvageria, que revela um contraste trágico entre a sua condição penosa e repugnante e a sua phýsis nobre e discurso elevado.

Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 133) atentam que o vocabulário que caracteriza Filoctetes é aquele da selvageria animal. Em relação ao seu estado, “adquiriu por assim dizer um parentesco com o mundo animal” (AVERY, 1965, p. 284). A gramática de sua existência, segundo os autores, demonstra esta questão, pois sua morada é a toca de um animal – αὔλον (SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 954, 1087, 1149). Seu alimento é pasto de animal – βορα (SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 274). E Filoctetes não se alimenta, mas, como um animal, devora – βόσκων (SÓFOCLES. **Filoctetes**, v. 313).

De um ponto de vista helênico, o estado de aversão à condição civilizada pode ser lido quando o Coro profere que Filoctetes:

*Co.: οὐ φορβὰν ἱεράς γὰρ σπόρον, οὐκ ἄλλων
αἴρων τῶν νεμόμεσθ' ἄνερεις ἀλφησταί,
πλὴν ἐξ ὠκυβόλων εἶ ποτε τόζων
πιανοῖς ἰοῖς ἀνύσειε γαστρὶ φορβάν.
ὦ μελέα ψυχά,
ὄς μηδ' οἴνοχότου πάματος ἦσθη δεκέτει χρόνω,
λεύσσω δ' ὅπου γνοιή στατὸν εἰς ὕδωρ,
ἀεὶ προσενόμα*

*Co.: não colhe a semente de alimento da sagrada terra, nem outras das que nos servimos, homens comedores de pão, a não ser se, alguma vez, através do arco com aladas setas atingisse o alimento para a boca, ó triste vida, ele que com uma taça de vinho não se alegra em dez anos (SÓFOCLES. **Filoctetes**, vv. 708-715)*

Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 134) afirmam que Filoctetes é estranho ao mundo dos campos cultivados. Por sua vez, Fernando Brandão dos Santos (1991, p. 89b) prefere pensar em um sentido de carência desse mundo do cultivo, do civilizado: “E ao ser afastado do convívio de seus iguais, os *ándres*, homens-cidadãos-guerreiros, é afastado da vida cívica e de tudo o que ela acarreta” (SANTOS, 1991, p. 90b).

O estado de carência e precariedade de Filoctetes é construído como exato oposto do ideal da vida na *pólis* clássica. Na obra, o uso da sua figura, assim elaborada por Sófocles, parece responder a um elemento comum na tragédia, seu anacronismo, como denomina P. E. Easterling: “(...) o que se tem na tragédia é justamente a projeção no palco do imaginário do próprio século V, calcado, sem dúvida, na tradição de um passado heroico e, portanto, arcaico” (EASTERLING *apud* SANTOS, 1991, p. 93b).

No entanto, as carências e necessidades de Filoctetes parecem ser aquelas do cidadão da *pólis* clássica do século V. Isso

Põe-nos diante do contraste mais evidente em relação àqueles que, através do trabalho, obtêm o mínimo para sua sobrevivência. A imagem de homens comedores de pão, tirada de Homero, reforça a ideia de uma oposição entre uma vida civilizada, que pressupõe um mínimo de domínio tecnológico, e uma vida animalésca. (SANTOS, 1991, p. 94b)

A condição de Filoctetes é a negação do estatuto cidadão em seu mais caro elemento: a participação política direta. Do mesmo modo, a descrição de Lemnos é negação do espaço e de uma esfera pública coletiva qualificada. Segal afirma que, “carente de pão, ele está despojado do item mais básico da generosidade da terra, em si mesma divina ou sagrada. Carente de vinho, ele não tem meios de realizar a mais simples oferenda aos deuses” (SEGAL, 1999, p. 292). É a participação nas atividades públicas, no espaço poliáde, que confere ao cidadão sua identidade, se assim podemos dizer. Dessa forma, a partir de um ponto de vista da dinâmica da *pólis* como os gregos a entendiam, e fundamentalmente no pensamento ateniense do período clássico, “ao mergulharmos na miséria de Filoctetes, somos convidados a refletir sobre as riquezas da *pólis*” (SANTOS, 1991, p. 99b).

Na ilha hostil que é Lemnos, não é possível perceber nenhum dos aspectos que retome aquele da *pólis* clássica tal como os gregos a pensaram,

mesmo que de modo idealizado. Não há menção às instituições religiosas, políticas, sociais. Ou seja, há um eterno vazio que esmaga Filoctetes que, solitário, é impedido de qualquer participação política, qualquer convívio com aqueles que, a partir de uma concepção do século V, seriam seus iguais na vida isonômica.

Assim, a *pólis* não é capaz de exercer aquela força de comunidade e espaço, de exercício de uma nascente autonomia humana a se expressar na vida social. Também notamos que, considerando a tragédia grega como instituição social⁹ (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 23), **Filoctetes** parece conter algum nível onde o tecido comunicativo passado aos cidadãos, reunidos no teatro de Dioniso, mostra a *pólis* como o espaço da civilidade por excelência. Assim, por uma imagem negativa, a obra apresenta os descaminhos e ruínas que se podem enfrentar quando a cidade e sua estrutura mental não se realizam.

Vale lembrar que, no que tange à tragédia como fenômeno social, nosso argumento está alinhado a perspectivas teórico-interpretativas como a de Charles Segal, que toma o trágico por uma manifestação que proporciona à cidade um espaço intelectual de reflexão sobre si mesma, sobre o que deve preservar ou excluir do seio da vida comunitária, na qual todo debate que tem lugar na cena trágica está sob a égide das necessidades de um compromisso para com a coletividade isonômica (SEGAL, 1994, p. 194-5). Dessa forma, pelo espelho distanciador do mito – precisamente da narrativa acerca do Filoctetes – cremos na possibilidade de serem lidos aqueles elementos de solidão, abandono, asselvajamento, aridez, desconforto, dentre outros dessa natureza articulados na **obra** de Sófocles, seja na imagem da ilha de Lemnos, ou mesmo na figura do próprio Filoctetes, como dados que permitem, por uma imagem invertida, observar os efeitos de uma ausência, qual seja, da vida coletiva, política, característica do ideal clássico de *pólis*. Assim, Sófocles, em um exercício paidêutico, parece-nos promover os ideais do convívio isonômico.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. **A Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.

ÊSQUILO. **Coéforas**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

HERÓDOTO. **Histórias**. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: Edunb, 1985.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

Referências bibliográficas

ARENDE, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

VERY, Harry. Heracles, Philoctetes, Neoptolemus. **Hermes**, v. 93, n. 3, p. 279-297, 1965.

DAGIOS, Mateus. **Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: lógos sofisticado, peithô e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles**. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

GREEN, Richard; HANDLEY, Eric. **Images of the Greek theatre**. London: British Museum Press, 1995.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 172-173.

KNOX, Bernard. **The heroic temper: studies in Sophoclean hero**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE (LIMC) – 8 v. Imprenta Zürich: Artemis, 1981-1999.

MORET, Jean-Marc. **L'Ilioupersis dans la céramiqueitaliote**. Les mythes et leur expression figurée au IV^e siècle. Genève: Institut Suisse de Rome, 1975.

SANTOS, Fernando Brandão dos. O deserto no homem desertado (reflexões sobre a concepção cenográfica da tragédia) **Filoctetes** de Sófocles. **Alfa**, São Paulo, v. 35, p. 161-167, 1991a.

_____. Pão e vinho no **Filoctetes** de Sófocles. **Itinerários: Revista de Literatura**, n. 2, p. 89-100, 1991b.

SEGAL, Charles. **Tragedy and Civilization: an interpretation of Sophocles**. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1999.

_____. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994.

TAPLIN, Oliver. **Pots& plays: interactions between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B.C**. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2007.

TRENDALL, Arthur Dale. **Red figure vases of South Italy and Sicily**. A handbook. (Col. World of Art). London: Thames and Hudson, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

WEBSTER, Thomas Bertram Lonsdale. **Greek theatre production**. London: Methuen and Co., 1956.

Notas

¹ As reflexões do presente artigo foram desenvolvidas a partir de um capítulo da dissertação de Mestrado de Matheus Barros da Silva, intitulada **Entre a Natureza e a Educação: uma leitura do Filoctetes de Sófocles**, defendida em 2016 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (PPGH-UFPel). Pesquisa desenvolvida com apoio Capes.

² Especificamente para Filoctetes – a pessoa mitológica e a personagem da peça trágica – encontram-se poucos indícios iconográficos que o liguem diretamente à obra sofocliana. No volume VII do **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)**, no verbete Philoktetes, Pipili (1994) explica que a primeira aparição de Filoctetes na iconografia vascular ática ocorre entre 460-450 a.C., em cenas ligadas a dois momentos específicos de seu mito: a morte de Hércules (quando nosso herói recebe o arco e flecha do herói morto) e seu acidente com a serpente, enquanto *performava* sacrifícios a caminho de Troia. A presença de Filoctetes em demais cenas áticas, entretanto, não pode ser posicionada em relação a algum trecho específico da tragédia de Sófocles, sobretudo por uma impossibilidade cronológica: a peça, encenada em 409 a.C., é posterior aos vasos áticos de figuras negras e vermelhas em que a personagem é representada. No Arquivo Beazley na Internet (<http://www.carc.ox.ac.uk/pottery/default.htm>), acessado em junho de 2016), um levantamento com a busca pela personagem <Filoctetes> apresenta um total de 10 vasos de figuras vermelhas, 9 dos quais são áticos e datados entre 475 e 410 a.C., em cenas do herói solitário ou em algum momento de seu mito, não sendo possível relacioná-las diretamente à tragédia sofocliana. Filoctetes torna-se um herói bastante popular na Itália, e suas imagens aparecem em um grande número de suportes (cerâmica, relevo, gema, espelho, entre outros), desde o século IV a.C. até o século I d.C. (PIPILI, Maria. Philoktetes. **LIMC** VII, 1, 1994, p. 376-385).

³ Em outras tradições se afirma que sua mãe era Metone.

⁴ Podem-se encontrar informações mais detalhadas sobre o mito de Filoctetes na obra de Pierre Grimal, **Dicionário de mitologia grega e romana** (p. 172-173).

⁵ Uma tentativa de abordagem sobre os cenários e o uso do espaço no teatro grego

foi proposta pela arqueologia, mais precisamente pela análise de imagens que poderiam remeter ao contexto de performance, do espetáculo em si. O estudo dessas imagens, em sua grande maioria presentes em vasos cerâmicos, permitiu a composição de uma sequência de análises que se tornou fundamental para os estudos sobre a iconografia do teatro. Assim como para o estudo da iconografia religiosa, em que os atributos atuam como dados importantes para o reconhecimento de divindades, imagens de culto ou rituais, para a análise de imagens de teatro determinados indicadores deveriam ser observados. A presença de estruturas de cena como o palco, indumentária elaborada, fantasias, máscaras – os dispositivos cênicos – e certa dose de dramaticidade na ação seriam, portanto, alguns indicativos que caracterizariam as cenas figuradas como “imagens de teatro”.

⁶ Siracusa, Museu Arqueológico Regional Paolo Orsi 36319, in *Corpus Vasorum Antiquorum* Itália (Museo Archeologico de Siracusa), XVII, fasc. 1, IV, E, 8; Trendall, A. D. **The red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily**. Oxford, 1967, p.204, n. 32. No Arquivo Beazley (<http://www.carc.ox.ac.uk/pottery/default.htm>), a cratera é considerada de produção campânica (Itália meridional), cuja proveniência de achado é Siracusa, na Sicília (Vaso n. 9003790).

⁷ Há uma longa tradição de estudos sobre “imagens do teatro” em suporte cerâmico. Louis Séchan publicou, em 1926, **Etudessur la Tragédie dans ses rapports avec la Céramique**, obra que trata de imagens relacionadas ao teatro presentes na decoração de todos os vasos cerâmicos de tradição grega na Magna Grécia conhecidos até então. A obra se tornou referência para estudos posteriores, mas era fundamentalmente ligada à ideia de que as imagens deveriam relacionar-se a determinadas peças, ou fragmentos de peças sobreviventes, com destaque às obras conhecidas dos principais autores trágicos: Êsquilo, Sófocles e Eurípides. Assim como o estudo arqueológico no século XIX era considerado auxiliar da história, os estudos iconográficos desse período (e até mesmo no início do século XX) eram bastante ligados à filologia e, portanto, as imagens eram analisadas como “ilustrações” de determinadas peças e sustentavam a ideia de uma dependência da imagem à literatura. Caso não se encontrasse uma ligação óbvia, as imagens eram ou descartadas do *corpus* imagético ou compreendidas como “obras perdidas” ou “obras de autores desconhecidos”. É a partir dessas primeiras análises que se firma a ideia de que essas imagens promoveriam um certo elo entre arte figurada e literatura, apesar de as peças teatrais não serem escritas para serem lidas, e sim, representadas. T. B. L. Webster, importante estudioso da dramaturgia grega, segue a metodologia de Séchan para a análise das “imagens do teatro” e comenta em sua principal obra, **Greek theatre production** (1956), a iconografia de vasos cerâmicos, em particular os de produção italiota, para demonstrar e discutir a longa história do teatro no Ocidente. Ele diz que um considerável número de objetos em todas as oficinas produtoras de vasos de tradição grega do Sul da Itália e Sicília tem alguma relação com o teatro,

o que, portanto, torna possível entendê-los como uma documentação que descreve a história da produção de tragédias áticas e peças satíricas no Sul da Itália, antes do fim do século V a.C. (WEBSTER, 1956). Entretanto, Green alerta para a necessidade de usar a documentação material de forma mais cuidadosa, uma vez que os artistas que produziram essas imagens “were not at work to provide visual aids for textbooks and lectures. We can, with care, use them in that way as aids to a modern imagination”(GREEN, 1995, p.13), apontando ainda a preocupação com os contextos de produção e uso desses objetos. Jean-Marc Moret em sua obra **L'Ilioupersis dans la céramique italote. Les mythes et leur expression figurée au IV^e siècle** (1975) critica fortemente os métodos empregados por Séchan e Webster comentando as falhas na metodologia para suas descrições e análises, principalmente das imagens do teatro em vasos de alguns contextos específicos. Diz o autor que os estudos de Séchan e Webster implicariam que os artistas da Itália meridional puderam assistir, eles mesmos, às representações teatrais. Portanto, se existe a dificuldade em observarmos um contato real entre os produtores de vasos e o teatro enquanto performance, podemos procurar a resposta em uma influência material do teatro: “se o teatro não foi a fonte imediata para as imagens, devemos admitir que a grande arte desempenhou um papel de intermediário, e a tradição figurativa compensou a tradição literária” (MORET, 1975, p. 271).

⁸ Versões hoje perdidas, restando apenas escólios e comentários tardios.

⁹ Acompanhando a exposição de Charles Segal, é possível notar a integração da tragédia entre as instituições democráticas da cidade. “Um dos magistrados de classe mais elevada escolhia os três autores trágicos cujas obras deveriam ser representadas nas festas cidadinas das Dionísiacas e das Leneias. Ao contrário do que acontecia no teatro romano, os atores e os elementos do coro eram cidadãos e, no início do século V, eram os próprios poetas que desempenhavam um papel nos seus dramas. Os juízes eram cidadãos escolhidos por sorteio em cada uma das dez tribos. O próprio teatro era um edifício público; era aí que, um dia após o final das Dionísiacas, a assembleia se reunia para decidir se a festa decorreria normalmente” (SEGAL, 1994, p. 193-194).

A EPIGRAFIA JURÍDICA FLÁVIA E OS PROCEDIMENTOS DE INTEGRAÇÃO PROVINCIAL NA *HISPANIA ROMANA*^{*1}

Airan dos Santos Borges^{**}

Resumo:

A produção epigráfica é considerada por nós como um dos ícones mais expressivos do processo de introdução de novos hábitos sociais e políticos no novo contexto promovido pela criação e consolidação do Império Romano. Através dela é possível acessar inúmeras informações sobre variados grupos sociais. No tocante ao grupo dos cidadãos provinciais, especificamente as formas de identificação dos integrantes, as estratégias locais de promoção política, o percurso dos agentes na administração das cidades, as alianças políticas desenvolvidas e as formas de comunicação com a administração imperial configuram-se objetos de pesquisa significativos. Tendo em vista tais reflexões, no presente artigo coloca-se em relevo a contribuição das leges provinciales para o estudo dos procedimentos de integração provincial no contexto do Alto Império Romano. Para tanto, realizar-se-á um breve estudo de caso centrado nas legislações da época Flávia em civitates da Hispania.

Palavras-chave: Império Romano; epigrafia jurídica; elites provinciais romanas; Hispania; integração provincial.

THE JURIDICAL EPIGRAPHY AND THE PROVINCIAL INTEGRATION PROCEDURES IN *HISPANIA*

Abstract: *The epigraphic production can be considered one of the most expressive icons of the integration process of the new political and social habits in the new context promoted by the creation and consolidation of Roman Empire. Through epigraphic production, it's possible to access a load of information about different social groups. Regarding the provincial citizens,*

* Recebido em: 24/06/2016 e aceito em: 31/07/2016.

** Coordenadora da disciplina Seminário de Pesquisa e Ensino de História no curso de Licenciatura em História oferecido pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio) no Consórcio Cederj. Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

*their identification, the local strategies of political promotion, the agents' route in their administration of the cities, the political alliances forged, and the means of communication with the Imperial Administration are research objects of great significance. Taking said points into consideration, the following study points the importance of the *leges provinciales* for the study of provincial integration during High Roman Empire. In order to achieve that, a brief case study will be made, focusing in the laws of Flavian period in Hispania civitates.*

Key-words: Roman Empire; juridical epigraphy; Roman provincial elites; Hispania; provincial integration.

Civitas, urbs, populus. Na literatura latina,² uma série de termos foi utilizada para designar as relações socioespaciais desenvolvidas nos territórios anexados ao domínio romano. *Civitas* designaria o ordenamento sociojurídico da cidade, isto é, trata-se de um conceito básico relacionado a uma organização política diferenciada e regida por uma lei dotada de direito e instituições, sendo também interpretada como cidadania. *Vrbs*, por sua vez, referia-se à estrutura material do núcleo urbano, e *populus* ao conjunto de homens vinculados por meio da *civitas* (NOVILLO LOPEZ, 2009, p. 282). No entanto, será na produção epigráfica que encontraremos as informações a respeito da dinâmica local dos procedimentos, estruturas administrativas e jurídicas das cidades localizadas nos territórios transformados em província.

No contexto epigráfico, dois tipos documentais nos são úteis para a investigação: os estatutos municipais, que apresentam informações sobre o funcionamento das cidades; e o heterogêneo conjunto dos textos honoríficos, funerários, votivos e monumentais, que nos apresentam uma parcela dos indivíduos que vivenciaram a dinâmica política nessas *civitas*. Quando analisados de forma comparativa, os textos viabilizam o reconhecimento de alguns indivíduos que desempenharam um papel público preeminente a nível municipal, provincial ou imperial, suas expectativas do poder, as gradações das funções desempenhadas, os vínculos entre as famílias e as formas de relação entre as sociedades municipais, e entre essas e o governo central.

Na cultura política latina, as normativas municipais resultaram da resposta romana à questão agrária e ao processo de integração das comunidades cívicas italianas na romanidade,³ evidenciados durante a crise tardo-republicana (FREDERIKSEN, 1965, p. 183-198). Sua consolidação foi fruto de uma larga tradição institucional e resultou da experiência administrativa romana com as comunidades itálicas, cuja formatação foi desenvolvida a partir de um longo processo de adaptação e revisão. Desse modo, seu sentido histórico

fundamentou-se na sistematização e implantação dos estatutos municipais e coloniais nas comunidades, consolidando a integração provincial subsequente ao processo de conquista (CABALLOS RUFINO, 2013, p. 35-55).

O início das formulações das normativas municipais remonta ao contexto das *Bellum Sociorum*, as chamadas “Guerras Sociais” ocorridas entre os aliados italianos (*socii*), desejosos por manter sua autonomia local e a política expansionista da cidade de Roma (CABALLOS RUFINO, 2013, p. 36-37).⁴ Como uma das tentativas de solução das clivagens, foi publicada a *Lex Licinia Mucia*, em 95 a.C., contra a obtenção da cidadania pelos aliados. Entretanto, a atenuação dos conflitos veio apenas com a promulgação de um conjunto de *leges* encabeçado pela *Lex Iulia* (90 a.C.), através da qual Roma outorgou a cidadania às cidades itálicas que haviam permanecido fiéis ou que solicitassem a integração jurídica e administrativa; seguida pela *Lex Plautia-Papiria* (89 a.C.), que concedia a cidadania a qualquer itálico que viesse a inscrever-se dentro de dois meses nos registros do pretor; e finalizada pela *Lex Pompeia* (89 a.C.), que outorgou o direito latino às cidades da Galia cisalpina que ainda não o tivessem, beneficiando aquelas situadas a norte do rio Pó (CHRISTOL; NONY, 1999, p. 121).

Como desdobramentos desse processo, viu-se a progressiva substituição das normativas locais por estatutos em consonância com as tradições jurídicas romanas, ou seja, adequados às fórmulas jurídicas da organização da *Urbe*. Para Antonio F. Caballos Rufino, as promulgações legais que deram cabo às “Guerras Sociais” não apenas generalizaram a cidadania, como também imprimiram um ritmo forçado ao processo de assimilação das estruturas organizativas romanas pelas comunidades italianas. Para o autor, a reordenação institucional foi o fundamento “para a geração de um sentimento estatal forte”(CABALLOS RUFINO, 2013, p. 36), levado adiante por Roma através da difusão de uma expressão estandardizada do *municipium*. Conceitualmente, tal “normatização” equivaleria a uma referência legal aplicada a qualquer tipo de categoria jurídica urbana resultante de um processo de progressiva homogeneização, remontando a um projeto de recompilação da legislação surgido com Pompeu, culminado em Augusto e arrematado pelos Flávios. Desse modo se está perante um processo com desenvolvimento orgânico, cuja análise deve resguardar as devidas especificidades espaçotemporais – processo este advindo da progressiva incorporação do corpo legal das normativas sucessivamente promulgadas e vinculadas à temática municipal (CABALLOS RUFINO, 2013, p. 37).

Em relação à tipologia do texto epigráfico, tais documentos abarcam o conjunto da epigrafia jurídica,⁵ formada pelas leis coloniais e municipais, cujo objetivo fundamental consistiria no reforço da comunidade cívica e na consolidação dos limites de sua autonomia, sobretudo no tocante aos argumentos de caráter jurídico e administrativo. No âmbito público, Roma ditou uma série de leis ou disposições para estruturar a administração na *Hispania*. Em conjunto com a organização provincial, a regulamentação interna das colônias e municípios através das *leges datae*, isto é, promulgadas por um magistrado em virtude da autorização que lhe conferia uma lei *comicial*, e não de *leges rogatae*, que eram votadas diretamente nos comícios (D'ORS, 1953).

Os estatutos fundacionais das colônias, por exemplo, assumiam a forma de *leges datae*, assim como os regulamentos dos municípios e províncias, e a concessão do direito de cidadania. Desde o início do Império, as *leges datae* se converteram em atos legislativos específicos do imperador, que as usava tanto para conceder a cidadania aos soldados licenciados (veteranos) quanto para regulamentar o funcionamento de colônias e municípios. Tais leis eram gravadas em bronze e expostas em locais públicos, sendo posteriormente guardadas em arquivo público municipal. Assim sendo, seu desconhecimento não eximia os cidadãos de seu cumprimento (PASTOR& PASTOR ANDRÉS, ANO, 2009, p. 306).

O caso peninsular

Na *Hispania*, foram encontradas algumas *leges datae* e outros documentos jurídicos, como diplomas militares (*diplomata militare*), tábulas de patronato e hospitalidade (*tabulae patronatus et hospitales*), dentre outros. No conjunto ocidental do Império em relação ao montante das *leges* conservadas,⁶ é possível observar dois grupos: a) as leis que teoricamente se originariam de uma mesma tradição jurídica, tais como a *Lex Osca Tabulae Bantinae*, a *Lex Municipii Tarentini* e a *Lex Coloniae Genitivae Iuliae*; e b) as leis coloniais e municipais que apresentam uma orientação mais específica, particularmente a *Tabula Heraclensis* e a *Lex de Gallia Cisalpina*, além dos regulamentos cívicos da *Hispania*.

No contexto peninsular, a maioria das legislações conservadas aqui consultadas faz referência à província da Bética e contextualizam-se no conjunto das legislações municipais de época Flávia, datadas no governo de Domício, estando diretamente ligadas à concessão do *iuslatium* por Vespasiano. O conjunto abarca quarenta fragmentos, dentre os quais seis apresentam o

município identificado e localizado, a saber: a *Lex Flavia Irnitana* (Irni), a *Lex Flavia Malacitana* (Malaca), a *Lex Flavia Salpensana* (Salpensa), a *Lex Flavia Villonenis*, a *Lex Flavia Ostipponensis* e *Lex Italicensis*.⁷

Frente a isso, cabe destacar que a organização política do Império se apoiava num suporte triplo evidenciado pela *Assembleia* de cidadãos (*Comitium*), cujas competências eram basicamente eleitorais. Os *magistrados*, dentre os quais se destacam: os *duunviri*, que teoricamente possuiriam autoridade suprema e dirigiriam a vida cidadã; os *aediles*, que se encarregavam do controle e supervisão dos mercados, dos lugares e edifícios públicos e sagrados; os *quaestores*, responsáveis dos assuntos financeiros da comunidade. E por último, o *Senado* ou *Ordo Decurionum*, composto pelos membros da elite local, que exerceriam o controle direto sobre os magistrados e decidiriam sobre os assuntos mais importantes para a vida da comunidade (PASTOR; PASTOR ANDRÉS, 2009, p. 306; GONZALEZ FERNANDEZ, 1990, p. 18).

As informações conhecidas a respeito das funções dos decurhões e magistrados municipais e coloniais advêm, em sua maioria, da análise conjunta das *leges* supracitadas com a *Lex Coloniae Genitivae Iuliae*⁸ (LCGI), o estatuto da *Colonia Iulia Genitiva* (estabelecida na cidade de *Vrso* por Júlio César), desenvolvido por Antônio e implementado com as consecutivas adequações normativas pelo então governador da Província da *Hispania Vterior*, *C. Asinius Pollio*. Também conhecida como *Lex Vrsonensis*,⁹ o documento registra a lei fundacional da colônia realizada por César após a batalha de Munda, em virtude da *Lex Antonia* de 44 a.C., segundo pode ser apreendido a partir do texto da própria lei.¹⁰ Em linhas gerais, na análise do texto, identificamos as subseqüentes sessões temáticas:

Tabela 1a. Eixos temáticos e referências gerais LCGI

Eixos temáticos e referências gerais LCGI		Capítulos
a.	Sobre o uso das finanças públicas	13,65,69,70,96,134
b.	Sobre o exercício da função de decurhão	17,105,124
c.	Sobre a organização das atividades cotidianas	64,128
d.	Referências para a gestão dos espaços públicos	80,82,98, 99
e.	Sobre a "política externa" da cidade	92,131
f.	Sobre a gestão das relações sociopolíticas no cotidiano da <i>civitas</i>	97,100,125,126,127,130
g.	Sobre as atividades militares da cidade	103
h.	Sobre a relação entre os magistrados e a administração urbana	129

Especificamente na *LCGI*, não há o registro da palavra *Senatus* como referência à Assembleia Colonial, mas somente as palavras: *ordo*, em duas ocasiões; *decurião*, registrada 14 vezes no singular; e *decuriões*, com 88 ocorrências no plural. Na tabela 1b¹¹ a seguir, apresento uma síntese das referências às atividades políticas do alto escalão municipal.

Tabela 1a. Atribuições políticas e atividades públicas dos decuriões na LCCI

Capítulo	Texto	Requisito para aprovação
Cap. 13	Aprovação dos <i>duunviros</i> para a apresentação de fiadores e a hipoteca de prédios como garantia do manejo do dinheiro público por parte dos <i>duunviros</i> e prefeitos;	Para aprovação é requerida a presença do mínimo de 25 decuriões.
Cap. 17	Requisito de dignidade e idoneidade para a função de decurião;	
Cap. 64	Proposta dos <i>duunviros</i> aos decuriões sobre quais dias e quantos desejam que estes sejam festivos e sobre quais cerimônias oficiais devem fazer e quem deve realizá-las;	Para aprovação é requerida a presença do mínimo de 2/3 dos decuriões
Cap. 65	O dinheiro público oriundo das multas deve ser utilizado para cerimônias públicas e nada mais;	
Cap. 69	Proposta dos <i>duunviros</i> aos decuriões da atribuição das quantidades para o pagamento aos arrendatários dos sacrifícios e os objetos de culto;	Para aprovação é requerida a presença do mínimo de 20 decuriões
	Designação e pagamento da quantidade aos arrendatários de acordo com o decreto decurional;	Para aprovação é requerida a presença do mínimo de 30 decuriões
	Os <i>duunviros</i> devem se ocupar do pagamento aos arrendatários segundo foi decidido em proposta decurional, sempre que não seja do dinheiro para as cerimônias sagradas;	NI (Não Indicado)
Cap. 70	Decisão decurional sobre os espetáculos gladiatórios e representações teatrais nos quais cada <i>duunviro</i> deve gastar não menos do que 2.000 HS de dinheiro próprio e um máximo de 2.000 HS de dinheiro público;	NI
Cap. 80	Decisão decurional sobre a encomenda das gestões públicas;	NI
Cap. 82	Necessidade de decreto decurional para a venda ou arrendamento de campos, bosques e edifícios designados aos colonos;	NI
Cap. 92	Decisão sobre o envio de embaixadas por parte dos decuriões a proposta dos <i>duunviros</i> . O eleito que não tenha desempenhado a Embaixada pode designar em seu lugar um substituto entre os decuriões.	Para aprovação é requerida a presença da maioria dos decuriões e o apoio com o voto da maioria presente
Cap. 96	Um decurião pode pedir a um <i>duunviro</i> que informe aos decuriões a situação do dinheiro público e o motivo da investigação e juízo. No dia seguinte o <i>duunviro</i> deve fazer uma proposta neste sentido aos decuriões, promovendo um decreto destes a respeito.	NI
Cap. 97	Autoridade dos decuriões de nomear patronos por decreto, mediante cotação por escrito;	Para aprovação é requerida a maioria, sempre que estejam presentes não menos que 50 decuriões

Cap. 98	Decreto de obra pública por parte dos decuriões, com o limite de não mais do que cinco dias de trabalho por homem ao ano, nem mais de três dias ao ano por cada animal de carga e por cada trabalho na terra e sempre que não se exija contra sua vontade de trabalho de todo menor de 14 anos ou maior de 60;	Para aprovação é requerida a maioria dos decuriões
Cap. 99	Proposta do <i>duoviro</i> aos decuriões sobre os terrenos da colônia através do qual se conduzia a água, sempre	Para aprovação é necessário o apoio com o voto da maioria

No caso da *LCGI*, veem-se elos de proximidade entre a normatização proposta e os parâmetros que caracterizaram o exercício da soberania na cidade de Roma durante o sistema republicano de governo, apresentados pela tradição historiográfica (POLÍBIO. **Histórias VI**) como o resultado da ação conjunta do Senado (Conselho Consultivo), das Assembleias e dos Magistrados. Nesse ínterim, havia a preocupação de ressaltar a integração do *Populus Romanus* e do princípio da sua soberania como a suprema fonte de poder decisório. No entanto, os obstáculos existentes para uma efetiva participação do *populus* sugerem que o Senado sempre exerceu uma posição de preeminência, fundamentada pelo poder idealmente considerado “inato” dos *patres*, consolidando o caráter aristocrático do governo.

Na cultura política republicana, aos *patres* era reconhecida a titularidade dos direitos, ao possuírem o *genius*, a divindade protetora individual responsável pela fertilidade e prosperidade da família. Também eram os guardiões dos *mores maiorum*, que englobavam os princípios fundamentais que norteavam a moral pública e privada, a vida familiar, o comportamento político e religioso. Ao serem ensinados e praticados pela família romana, tais costumes garantiriam o respeito à tradição ancestral responsável pela grandeza de Roma, constituindo-se, portanto, na base da educação do cidadão (BORGES; MENDES, 2008, p. 77-99).

As bases aristocráticas dessa República foram reforçadas pela formação da *nobilitas*,¹² pela consolidação da posição socioeconômica e política dos *homini novi*¹³ e pela vitória militar, que forjou um “*ethos social*” em relação à guerra fundamentado nas noções de *laus* (louvor) e de *gloria*.¹⁴ Consolidava-se, assim, a posição dos que detinham o poder e a riqueza, ou seja, daqueles que possuíam a *dignitas*¹⁵ e a *auctoritas*.¹⁶ Esses *nobiles* se autoperpetuavam no Senado e repartiam entre si os títulos e a posição de patronos da *Res publica*: os *principes civitatis*, que

dominavam as relações de poder porque detinham o monopólio sobre todos os locais que conferiam *auctoritas* – eram os guardiões do latim escrito, da preservação dos *mores* (tradição ancestral), e monopolizavam o conhecimento da lei civil, das práticas religiosas e das formas de controle do tempo.

Tendo em vista essa tradição política, nos estatutos das cidades alto imperiais manteve-se o teor aristocrático tipicamente republicano, mas agora contando também com as elites locais. Ao registrar o nível de autonomia que Roma reconhecia e outorgava a cada localidade, tais documentos possibilitam compreender o funcionamento das *civitates* e observar as possibilidades de atuação dos grupos que dirigiam a política municipal. Como é possível observar na *Lex Vrsonensis*, o poder central não possuía representantes diretos. Sua autoridade estava delegada aos órgãos do governo local, que seguiam um modelo geral em todas as comunidades, colônias ou municípios, o que demonstra a importância estratégica das normatizações e sua adequação à cultura política já conhecida.

Em uma leitura mais atenta das legislações municipais de época flaviana, observa-se que a análise comparativa dessas legislações com a *Lex* da cidade de Urso torna mais evidente as especificidades da atuação dos magistrados responsáveis pela administração das cidades.

O que se percebe na análise comparativa das *leges* é uma proposta de organização do território peninsular, território esse “desenhado” e articulado ao modelo já conhecido na tradição republicana, isto é, baseado na *Cúria* ou *Senatus*, com números variados de decuriões que tomavam as decisões mais importantes ao nível local. O Senado local era estabelecido em lei municipal, cuja lista dos indivíduos era registrada em placa de bronze ou pedra (*álbum decurional*) e ficava em local público da cidade – no fórum, por exemplo. Associadas a esses estavam diversas magistraturas com competências específicas que levavam a cabo as decisões dos decuriões. Assim, observemos com mais atenção os dados apresentados nas *leges flavianas*, agrupados na tabela 2¹⁷ abaixo, sobre tais atribuições:

Tabela 2 – Atribuições políticas e atividades públicas dos decuriões nas *Leges Flavianas*¹⁸

Capítulo	Referência Geral	Texto	Requisito para aprovação
Irn. 19	<i>Do direito e poder dos edis</i>	As decisões dos decuriões sobre os assuntos que deviam ser executados pelos edis, além das demais competências destes.	NI
Irn. 21	<i>Como se consegue a cidadania romana no município</i>	Os magistrados nomeados entre os senadores, decuriões e conscritos do município fossem cidadãos romanos ao cessar seu cargo.	NI
Irn. / Salp. 24	<i>Do prefeito do imperador Domiciano Augusto</i>	Oferecimento por parte dos decuriões, conscritos ou municípes do <i>duunvirato</i> ao imperador Domiciano. Se este for aceito e tivesse delegado um prefeito, tenha este poder de <i>duunviro</i> único.	NI
Irn. / Salp. 28	<i>Da manumissão do escravo perante os duunviros</i>	Legitimação da manumissão de escravos por parte de menores de 25 anos e número de decuriões necessários para aprovar os decretos segundo esta lei	NI
Irn. / Salp. 29	<i>Da nomeação de tutores</i>	Nomeação de tutor solicitado ao duunviro por decreto dos decuriões	Para aprovação é requerida a presença de ao menos 2/3 dos decuriões.
Irn. 30	<i>Do status dos decuriões ou conscritos</i>	Os presentes ou futuros senadores ou pró-senadores, decuriões ou conscritos, pró-decuriões ou pró-conscritos em Irni eram de pleno direito e de maneira legal como qualquer município latino.	NI
Irn. 31	<i>Da convocatória, por edito, dos decuriões para a eleição e substituição dos decuriões</i>	O ano em que haja menos de 63 decuriões, os duunviros proporão aos decuriões ou conscritos o dia de eleição de titulares, suplentes ou substitutos para completar a cifra mínima.	Para aprovação é requerida a presença de pelo menos 2/3 dos decuriões.

Irn. A	(começo perdido)	Proclamação da decisão tomada por maioria dos decuriões ou conscritos e liberdade do duunviro para propor aos decuriões.	NI
Irn. B	<i>Em que ordem deviam ser pedidos os votos</i>	Ordem de prelação dos decuriões nas votações.	NI
Irn. C	<i>Da publicação dos decretos dos decuriões e sua conservação nos arquivos públicos</i>	Leitura por parte do proponente ante os decuriões do decreto aprovado por estes e prazo para seu depósito no arquivo municipal.	NI
Irn. D	<i>Se necessário revogar alguns decretos dos decuriões, de que modo devem ser revogados</i>	Para a revogação, suspensão ou anulação dos decretos decurionais, deviam assistir à sessão 2/3 dos decuriões e apoiar a moção um mínimo de ¾ dos presentes.	NI
Irn. E	<i>Que não seja suspensa nem trasladada para outro lugar a sessão dos decuriões</i>	Com a exceção de que quem suspenda seja quem tenha convocado	NI
Irn. F	<i>Da distribuição dos decuriões em três decúrias, que desempenhem as embaixadas por turno</i>	Para a eleição das embaixadas os duunviro deviam distribuir equitativamente os decuriões ou conscritos em três centúrias para efetuar logo o sorteio e para estabelecer a ordem de turnos em que se selecionariam os legados	NI
Irn. G	<i>Do envio dos embaixadores e a aceitação de justificativas e/ou perdão</i>	Envio de embaixadores à proposta do duunviro aos decuriões ou conscritos, que determinavam o número, marcando-se exclusões de ofício. Revogável apenas por vontade de 2/3 dos duunviro ou conscritos, sendo previstas escusas e multas pelas contravenções.	NI
Irn. H	<i>Quanto deve ser dado aos embaixadores</i>	As diárias serão decididas pelos decuriões	NI

Irn. I	<i>Daquele que não tenha desempenhado sua embaixada segundo o decreto dos decuriões</i>	Multa aos embaixadores por atuarem contra as instruções recebidas dos decuriões ou conscritos.	NI
Irn. K	<i>Do adiamento dos assuntos</i>	Propostas dos duunviros aos decuriões ou conscritos sobre o adiamento dos assuntos públicos pelos motivos e limitações que se explicitam, aprovadas por decreto decurional e promulgadas por edito.	NI
Irn. L	<i>Que os duunviros que presidem a jurisdição estabeleçam no máximo onze cúrias (capítulo incompleto)</i>	Constituição de um máximo de onze cúrias por decisão da maioria dos decuriões no prazo de noventa dias desde que a lei entrou em vigor.	NI
Irn. / Mal.61	<i>Da seleção do patrono</i>	Por decreto da maioria dos decuriões.	Para a aprovação é requerida a presença de 2/3 dos decuriões.
Irn. / Mal.62	<i>Que ninguém derrube edifícios que não vá reconstruir</i>	A não ser que tenha a autorização dos decuriões.	Para a aprovação é requerida a presença da maioria.
Irn. / Mal.63	<i>Da exposição pública e das condições dos arrendamentos e seu registro nos arquivos municipais</i>	Exposição acessível dos contratos de arrendamento nos lugares decretados pelos decuriões e conscritos.	NI
Irn./Mal./ Vill. 64	<i>Da obrigação dos fiadores, dos imóveis e seus avalistas</i>	Condições, seguindo o modelo de Roma, para a venda por parte dos duunviros, segundo decreto decurional, dos bens entregues em hipoteca como fiança.	NI
Irn./Mal./ Vill. 66	<i>Das multas impostas</i>	Submissão ao juízo dos decuriões ou conscritos das multas impostas pelos duunviros, prefeitos ou edis.	NI

Irn./ Mal./ Vill. 67	<i>Dos fundos comuns dos municípios e suas contas</i>	Rendimento de contas públicas ante os decuriões ou conscritos ou ante quem tenha recebido tal encargo por decreto decurional	NI
Irn./Mal./ Vill. 68	<i>Da nomeação de patronos da causa, quando se rendam contas</i>	Consulta por parte do duunviro aos decuriões, ou conscritos reunidos por ele, sobre quais três pessoas seriam encarregadas da causa pública.	Para aprovação é requerida a presença de 2/3
Irn./Vill. 69	<i>Do juízo de fundos comuns</i>	Capacidade judicial de decuriões ou conscritos por reclamações de mais de 500 HS. Em caso de reclamações de 500 HS ou menos, esta capacidade de ajuizamento ficava encomendada aos cinco decuriões ou conscritos, que não tenha recusado ao efeito	Para aprovação é requerida a presença de 2/3 dos decuriões ou conscritos
Irn./Vill. 70¹⁹	<i>Da nomeação de um representante dos municípios e do soldo ou retribuição</i>	Exame e nomeação pelos decuriões ou conscritos dos representantes do município em litígios e reclamações, os quais poderiam ser <i>procuratores</i> ou <i>cognitores</i> por edito do governador, recebendo soldo por sua atuação.	NI
Irn. 71	<i>Que aquele que atuará como representante legal (do município) em juízo sobre fundos públicos tenha direito de convocar testemunhas</i>	Em litígios e reclamações resguarda-se o direito de convocar até dez testemunhas pelos representantes do município, nomeados conforme esta lei ou por decreto decurional, e por ordem de comparecimento das testemunhas pelo duunviro.	NI
Irn. 72	<i>Da manumissão dos escravos públicos</i>	Consulta pelo duunviro aos decuriões ou conscritos sobre as manumissões dos escravos públicos que se converteriam em latinos e municípios do município, e a importância a ser recebida por eles.	Para aprovação é requerida a presença de 2/3 dos decuriões.
Irn. 73	<i>Dos escribas, seu juramento e do salário dos subalternos</i>	Aprovação, por maioria dos decuriões e conscritos, dos escribas subalternos dos duunviro e seu soldo.	NI

Irn. 76	<i>Da visita e inspeção dos limites e terrenos públicos dados em arrendamento, se parece convincente ou não e se parece oportuno que sejam visitados e inspecionados, por quem e de que modo parece oportuno que sejam visitados e inspecionados</i>	Consulta do duunviro aos decuriões e conscritos para inspecionar os terrenos arrendados pelo município, emitindo o correspondente decreto e atribuindo a tarefa de inspeção.	Para aprovação é requerida a presença de 2/3 dos decuriões.
Irn. 77	<i>Dos gastos para as práticas religiosas, jogos e banquetes que serão oferecidos.</i>	Consulta dos <i>duunviro</i> s aos decuriões ou conscritos sobre as quantidades a estipular para as atividades religiosas, jogos públicos e banquetes comunais.	NI
Irn. 78	<i>Que se consulte aos decuriões a qual função se destina cada escravo público</i>	Consulta do <i>duunviro</i> ao começo de sua magistratura ao maior número possível de decuriões ou conscritos sobre a atribuição das tarefas dos escravos públicos e a promulgação do correspondente decreto decurial.	NI
Irn. 79	<i>Sobre quantos decuriões ou conscritos se deve consultar sobre o gasto dos fundos públicos dos municípios</i>	Nenhum <i>duunviro</i> podia consultar ou fazer propostas aos decuriões ou conscritos sobre os fundos públicos quando estes fossem menos de $\frac{3}{4}$ do número total. Todavia, estava permitido fazer uma proposta a mais da metade dos decuriões para gastos de tarefas religiosas, jogos públicos, banquetes comunitários, soldos de funcionários subalternos, embaixadas, obras públicas e outros gastos de similar índole.	NI
Irn. 80	<i>Do dinheiro recebido em empréstimo pelo município</i>	Os decuriões ou conscritos poderiam decretar a assunção de empréstimos pelo município sempre que a soma anual para tal não superasse os 50.000 HS, a não ser que fosse permitida pelo governador provincial.	Para aprovação é requerida a presença de $\frac{3}{4}$ do número total de decuriões.

Irn. 81	<i>Da colocação (do público) nos espetáculos</i>	Localização do público nos espetáculos tal como se formula pelo decreto decurional ou segundo as normativas imperiais de Augusto, Tibério, Claudio, Galba, Vespasiano, Títo ou Domiciano	NI
Irn. 82	<i>Das estradas, dos caminhos, dos cruzamentos, das represas (e aquedutos) e esgotos</i>	Os duunviros tinham a capacidade de construir ou modificar as vias, canalizações e redes de esgoto, sempre que atuassem por decreto decurional e as atuações não afetassem os particulares.	NI
Irn. 83	<i>Das obras públicas</i>	<p>Os decuriões ou conscritos decretavam o trabalho ou as contribuições com que deviam arcar a comunidade de munícipes e íncolas, que não tivessem menos de quinze anos ou mais de sessenta; que não ultrapassassem cinco dias de trabalho ao ano e sempre indenizem a quem sofrer danos por essa colaboração.</p> <p>Os edis eram aqueles que, de acordo com o decreto decurional e tal como se explicitava em outras seções da normativa municipal, determinavam e exigiam estas contribuições, tomavam garantias e impunham as correspondentes multas.</p>	NI
Irn. 86	<i>Da eleição e publicação (do nome dos) juízes</i>	Para os litígios privados os duunviros deviam eleger dentre decuriões ou conscritos o número de juízes que prescrevesse o governador provincial. A estes seriam somados outros juízes no número que estimasse conveniente o governador dentre os munícipes restantes que fossem livres de nascimento e idôneos, que não fossem menores de vinte e cinco anos, tivessem um patrimônio não inferior a 5.000 HS e não estivessem entre os que eram excluídos por alguma circunstância que se descrevem, distribuindo-se estes juízes entre decúrias equilibradas.	NI

Irn. 92	<i>Em quais dias não se deve julgar e em quais não se deve conceder o <u>intertium</u></i>	Não se devem julgar litígios privados nem conceder o <i>intertium</i> em festivais nos dias em que, por decreto decurional, aconteçam espetáculos públicos, se ofereçam banquetes comunitários, haja comício ou se assinale na lei municipal que sejam suspensas as atividades públicas devido à sega ou vindima, com as exceções já indicadas.	NI
---------	---	---	-----------

Frente aos dados demonstrados, pode-se compreender que a administração provincial constituía-se, então, em uma rede com diversos agentes, sendo os decurhões e magistrados aqueles que compunham o *ordo* responsável pela direção dos assuntos municipais. Os *ordines decurionum* eram corporações fechadas que governavam as colônias e os municípios romanos, e tinham um número limitado de membros (RODRIGUEZ NEILA; MELCHOR GIL, 2012, p. 243). Todas essas informações instigam à compreensão das formas de acesso dos indivíduos à referida estrutura administrativa.

Assim, uma vez colocados em relevo, os pré-requisitos para a entrada no *ordo* municipal destacam que podiam ascender a esses grupos aqueles que reuniam certas condições mediante um processo de seleção que envolvia procedimentos jurídicos específicos. Um dos requisitos necessários consistia na conjugação de um alto nível econômico com a manutenção de certo nível patrimonial imprescindível para pertencer a cargos aristocráticos, manter a *dignitas* e adquirir prestígio através da realização do *cursus honorum*. Idealmente, a riqueza esteve associada à *dignitas*, que se desvelou como um estatuto social medido em termos patrimoniais e morais, caracterizado pelo uso prático dos bens materiais na cidade como forma de testemunhar o compromisso com a vida pública e o bem-estar das comunidades.

A análise das inscrições epigráficas permitiu observar tanto as expectativas de poder dos grupos locais quanto as funções públicas desempenhadas pelos indivíduos, os vínculos estabelecidos entre as famílias e as formas de relação entre as municipalidades. Nessa lógica, a prática epigráfica vinculada às ações benemerentes foi vista como uma forma dinâmica de criar, reforçar e ampliar a imagem pública dos agentes e de afiançar suas aspirações no jogo político local (regional) e imperial (global) – ao mesmo

tempo que contribuíram para a integração das elites municipais no sistema social imperial romano.

Concluo, pois, que a escolha por uma escala de observação ajustada ao contexto provincial permitiu olhar com mais nitidez as negociações entre os indivíduos e o mundo social e, paralelamente a isso, problematizar os desdobramentos dos contatos entre as tradições locais e a visão de mundo imperial. No contexto das instituições romanas desenvolvidas na província, seja através da análise da onomástica pessoal ou do registro do *cur-sus honorum* dos indivíduos presentes nos textos epigráficos, foi possível decantar a organização jurídica e social da população provincial, e com isso, investigar os mecanismos de mobilidade social e jurídica, assim como também as ferramentas políticas de autopromoção dos grupos.

Cultura material

Epigraphic Database Heidelberg. Disponível no *website*: www.adw.uni-heidberg.de/home. Acesso em: 10 de março de 2014.

Ficheiros epigráficos (2000 a 2014). Disponível no *website*: www.uc.pt/fluc/iaraq/documentos_index/ficheiro. Acesso em: 03 de março de 2014.

Hispania epigraphica. Disponível no *website*: www.eda-bea.es/pub/search_select.php. Acesso em: 10 de março de 2014.

Documentação escrita

CICERUS. **De legibus.** The Loeb Classical Library, v. XVI. Harvard: University Press, 1990.

_____. **Des Res Publica.** The Loeb Classical Library, v. XVI. Harvard: University Press, 1990.

DION CASIO. **Historia Romana** – Tomos I e II. Madrid: Gredos, 2004.

GUERRA, Amílcar (org.). **Plínio-o-Velho e a Lusitânia.** Coleção Arqueológica e História Antiga. Lisboa: Colibri, 1995.

PLÍNE L'ANCIEN. **Historie Naturelle (Livre IV).** Trad. ZEHACKER, Hubert. Paris: Les Belles Letters, 1998.

STRABÓN. Livro III. In: GARCIA Y BELLIDO, Antonio. **España y los Españoles hace dos mil años.** Según la Geografía de Strabón. Trad. Antonio Garcia y Bellido. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.

Referências bibliográficas

BORGES, Airan; MENDES, Norma Musco. Os calendários romanos como expressão de etnicidade. **História: Questões & Debates**, n. 48/49, Curitiba, p. 77-99, 2008.

BRUNT, Peter. **Italian Manpower: 225 a. C. – 14 d.C.** Oxford: Clarendon Press, 1987.

CABALLOS RUFINO, Antonio F. Referencias a senados municipales en las leyes municipales y coloniales. In: MELCHOR GIL, Enrique; PÉREZ ZURITA, Antonio D. & RODRIGUEZ NEILA, Juan Francisco. **Senados municipales y decuriones en el Occidente romano.** Sevilla/Cordova: Universidad de Sevilla / Universidad de Cordoba, 2013, p. 35-55.

CHRISTOL, Michael; NONY, Daniel. **Roma e o seu Império: das origens às invasões bárbaras.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

D'ORS, Álvaro. **Epigrafia jurídica de la España Romana.** Madrid: Ministerio de Justicia, 1953.

FREDERIKSEN, M. W. The republican municipal laws: errors and drafts. **Journal of Roman Studies**, n. 55, p. 183-198, 1965.

GIARDINA, Andrea. L'identità incompiuta dell'Italia romana. In: _____. **L'Italie d'auguste à Dioclétien.** École française de Rome. Roma: Palais Farnèse, 1994.

GONZALEZ FERNANDEZ, Julián. **Bronces Jurídicos romanos de Andalucía.** Sevilla: Fundación Antonio Machado, 1990.

HARRIS, William V. **Guerra e imperialismo en la Roma republicana (327-70 a.C.).** Madrid: Siglo XXI, 1989.

NOVILLO LOPEZ, Miguel Ángel. La administración cesariana en la Provincia Hispania Ulterior. In: BRAVO, G.; GONZÁLEZ SALINERO, R. **Formas de integración en el mundo romano.** Madrid: Signifer Libros, 2009, p. 282.

PASTOR, Maurício Muñoz; PASTOR Andrés, Héctor Felipe. El Derecho como forma de integración en la Hispania romana. In: BRAVO CASTAÑEDA, G.; GONZÁLEZ SALINERO, R. (Ed.) **Formas de integración em el mundo romano.** Madrid: Signifer Libros, 2009, p. 288-306.

RODRIGUEZ NEILA, J. F.; MELCHOR GIL, E. Ordines decurionum: procedimientos jurídicos de integración y de vinculación honorífica (con especial referencia a Hispania). In: CABALLOS RUFINO, Antonio. F. (Org.) **Del municipio a la corte: la renovación de las elites romanas.** Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.

STYLOW, Armin. Texto de la *Lex Vrsonensis*. In: MANGAS MANJARRÉS, Julio; GARCIA GARRIDO, Manuel (eds.). **Studia Historica**: historia antigua, 15 (La *Lex Vrsonensis*: estudio y edición crítica), 1997, p. 269-302.

TORRENT, Armando. *Lex Iritana: cognitio* de los magistrados locales en *interdictos*, y limitación a su competencia por cuantía. **AFDUCD**, n. 12, p. 987-1006, 2008.

Notas

¹ As reflexões aqui desenvolvidas podem ser vistas em uma perspectiva ampliada na tese de doutoramento intitulada: **A paisagem imperial em cidades da Lusitânia: um estudo comparado das formas de integração da elite provincial entre os séculos I a.C. e III d.C.**, defendida no Programa de Pós-graduação em História Comparada em janeiro de 2016, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Norma Musco Mendes e Co-orientação do Prof. Dr. Carlos Fabião (Universidade de Lisboa). Por fim, cumpro o gentil dever de registrar um carinhoso agradecimento aos amigos Me. Debora Casanova (PPGH-UNIRIO) e ao Dr. Alexandre Moraes (PPGH-UFF) pela leitura crítica e, em especial, ao Prof. Dr. Fábio Lessa (PPGHC-UFRJ) pelo convite à publicação. Mesmo contando com tão ilustres leitores, as possíveis críticas que venham a existir e todas as sugestões bibliográficas devem ser dirigidas a borgesairan@gmail.com .

² Aqui faço menção às obras **De Res Publica**, de Marco Tulio Cícero; **De Architectura**, de Vitruvius; **Geographica**, de Estrabão; o **Naturalis Historia** de Plínio, o Velho.

³ Uma obra de referência para a problematização da ideia de identidade romana consiste no trabalho de Andrea Giardina, *L'identità incompiuta dell'Italia romana*. Contudo, referimo-nos aos estudos de Antonio F. Caballos Rufino no artigo *Referências a senados municipales em las leyes municipales y coloniales*.

⁴ Vide também o texto de Peter A. Brunt.

⁵ Em conjunto com o **Corpus Inscriptionum Latinarum** de Theodor Mommsen, está, para o estudo das fontes jurídicas romanas, a obra formulada em 1909 por Carolus Georgius Bruns, intitulada **Italian Iuris Romani Antiqui** (Tubinga). Dentre os *corporas* mais recentes, merece destaque a obra em dois volumes editada por Michael. H. Crawford, **Roman Statutes** (BICS Supplement 64—London, Institute of Classical Studies, 1996), e o exaustivo e rico trabalho organizado por Allan Chester Johnson, Paul Robinson Coleman-Norton e Frank Card Bourne, intitulado: **Ancient Roman Statutes: a translation with introduction, commentary, glossary and index** (Clark/New Jersey, The Lawbook Exchange, 2003).

⁶ Dentre as normativas conservadas e datadas, Crawford (1996, número 16 ao 25) apresenta a seguinte relação das *Leges*:

Para a Península Itálica:

- *Tabula Heraclensis* – IV a.C.
- *Lex Tabulae Bantinae* e a *Lex Osca Tabulae Bantinae*: século II a.C.
- *Lex Municipii Tarentini* – entre os anos 90 – 62 a.C.
- Fragmento I B de Falerio e Fragmento II de Falerio – 70 a.C.
- *Lex Antonia de Termessibvs* – 71 a.C.
- Fragmentos II e III de Veleia – fins do período republicano.
- Fragmento de Este.
- Fragmento B da Coleção Bauer.
- Fragmento de Susa – período Júlio-Cláudio.
- Fragmento de Fiésoli – período Júlio-Cláudio.
- Fragmento da Galleria Degli Uffizi – período Augusteo.
- Fragmento do Pacio Medici Riccardi, datado no Principado Augustano.

No tocante às legislações hispânicas, tem-se a *Lex Coloniae Genitivae Iuliae* – de época cesariana (da cidade de Urso, na Província da Bética).

⁷ Dos outros 31 fragmentos não se sabem a procedência nem a localização.

⁸ A referida *Lex* encontra-se conservada em cinco conjuntos documentais, dos quais mencionamos: um fragmento e partes dos primeiros capítulos do texto (recuperados no mercado de antiguidades), uma tábua com o registro do capítulo 13 ao capítulo 19 e a primeira linha do capítulo 20 (recuperada de um forno de refundição do século XVIII na parte moderna da cidade de Osuna). Ambos estão conservados no Museu Arqueológico de Sevilla. Cinco tábuas de bronze, procedentes do fórum colonial, e outros 11 fragmentos conhecidos como “Bronces de El Rubio”, encontrados em Sevilla, estão no Museu Arqueológico Nacional em Madri.

⁹ Desde fins do século XIX, multiplicaram-se as bibliografias dedicadas ao estudo da *Lex Ursonensis*. Dentre os estudos mais citados, estão os de Manuel Rodríguez de Berlanga, **Los bronce de Osuna**, Málaga (1873) e **Los nuevos bronce de Osuna** (1876).

Já na década de 90 do século XX, são referências a edição editada por Juan Antonio Pachón e Maurício Pastor, **Los bronce de Osuna y los nuevos bronce de Osuna** (1995), publicado pela Universidade de Granada acompanhada por um estudo preliminar; o artigo publicado por Ángel Gómez-Iglesias Casal na revista **Studia Historica: historia antigua** (n. 15-16, p.247-266), intitulado “*Lex Ursonensis* cap. 109: la tutela em la *Lex Ursonensis* y la ley municipal” (1997).

A partir dos anos 2000, tem-se o trabalho **El nuevo bronce de Osuna y la política colonizadora romana** (2006), publicado por Antonio Caballos em Sevilla.

Já o texto da *Lex* foi publicado no CIL II, n. 5439; CIL II, n. 2, 5,1002; por D’Ors **Epigrafia jurídica de la España Romana** (Madrid, Ministerio de Justicia, 1953); vê-se também em Julian Gonzales Fernandez. em **Bronces Jurídicos romanos de Andalucía** (Sevilla, Fundación Antonio Machado, 1990), e Armin Stylow (1997, p. 269-302), em **Texto de la Lex Ursonensis**.

¹⁰ Capítulo LXVI: *quos pontifices quosque augures C. Caesaris quive iussu eius coloniam deduxerit fecerit*. Complementado pelo capítulo CXXV: *In decurionum loco ludos spectare vetatur, nisi qui yum magistratus erit iussi C. Caesaris dictatoris*. Texto disponível em Pastor & Pastor Andrés (2009, p. 306).

¹¹ Tabela desenvolvida a partir da seleção e tradução publicada por Caballos Rufino (2013, p. 44-46).

¹² Com a aprovação da Lei Canuleia, em 451 a.C., que suspendia a proibição de casamentos entre patrícios e plebeus, formou-se uma nobreza patrício-plebeia.

¹³ Indivíduos pertencentes às elites dos municípios italianos que receberam a cidadania romana plena.

¹⁴ A noção de “*ethos* social” corresponde às dimensões cívica, doméstica, produtiva e guerreira da vida do homem em sociedade interagindo numa dinâmica de interdependência e complementaridade com ação imperialista (HARRIS, 1989, p.17).

¹⁵ O termo *dignitas* significa a condição do cidadão comprovada publicamente, popularidade.

¹⁶ Princípio fundamental da cultura política romana, conferida apenas e somente pela *dignitas* da pessoa, instituição ou corporação que sancionava uma decisão. É algo contínuo que depende da manutenção de uma perpétua liderança militar e civil, como benfeitor da república. É demonstrada pelo *meritum* (virtudes e realizações) e pelos benefícios de sua atuação (*officium*), os quais geravam a gratidão (*gratia*).

¹⁷ Tabela desenvolvida a partir da seleção e tradução publicada por Caballos Rufino (2013, p. 49-54). As normativas agrupadas integram as seguintes legislações: *Lex Flavia Irnitana*, a *Lex Flavia Malacitana*, a *Lex Flavia Salpensana*, a *Lex Flavia Villonensis*.

¹⁸ Tabela desenvolvida a partir da seleção e tradução publicada por Caballos Rufino (2013, p. 49-54). As normativas agrupadas integram as seguintes legislações: *Lex Flavia Irnitana*, a *Lex Flavia Malacitana*, a *Lex Flavia Salpensana*, a *Lex Flavia Villonensis*.

¹⁹ Um importante estudo sobre este tema na *Lex Irnitana*, ver o artigo de Armando Torrent: *Lex Irnitana: Cognitione de los magistrados locales en interdictos, y limitación a su competencia por cuantia*.

SUETÔNIO SOBRE O CASAMENTO DE NERO COM ESPORO E DORÍFORO*

Anderson Martins Esteves**

Resumo:

*Neste artigo, proponho a tradução e análise dos capítulos 28 e 29 da **Vida de Nero**, de Suetônio, com comentários linguísticos e cotejo com outras passagens da obra e de outros documentos pertencentes a gêneros literários diversos. Com o objetivo de compreender as intenções do autor e sua estratégia discursiva, esboço algumas observações sobre as **Vidas dos doze Césares** e sobre a técnica narrativa de Suetônio. Sobre o sentido dos episódios narrados, acompanho brevemente a discussão historiográfica a partir de meados do século XX.*

Palavras-chave: Nero; Suetônio; homoerotismo; estudos de gênero; Esporo; Doríforo.

SUETONIUS ON NERO'S MARRIAGE TO SPORUS AND DORYPHOROS

Abstract: *In this article, I will present the translation and analysis of chapters 28 and 29 of Suetonius's **Life of Nero**, with a linguistic commentary and references to other excerpts of the biography and other documents from different literary genres. In order to understand the intentions of the author and his discursive strategies, I formulate some notes on the **Lives of the Twelve Caesars** and the narrative technique of Suetonius. As for the meaning of the episodes presented, I briefly follow the historiographical discussion from the mid-twentieth century onward.*

Keywords: Nero; Suetonius; Homoeroticism; Gender Studies; Sporus; Doryphorus.

* Recebido em: 04/08/2016 e aceito em: 30/09/2016.

** Doutor em Letras Clássicas, professor do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail para contato: andersonmartins@letras.ufrj.br.

No capítulo 28 da biografia que Suetônio devotou a Nero, lê-se que o imperador mandou castrar um jovem (chamado Esporo) e casou-se com ele “com as solenidades de um casamento, em uma cerimônia a que muitíssimas pessoas assistiram” (**Vida de Nero** 28.3). O capítulo seguinte, que contém igualmente a descrição de um jogo de natureza sexual, informa que o imperador se casou com um liberto, desta vez “assumindo o papel de noiva e imitando as palavras e os gritos das virgens defloradas” (**Vida de Nero** 29.1). Os episódios – o primeiro, o segundo, ou ambos – são mencionados por vários autores anteriores, posteriores ou contemporâneos de Suetônio, e outros casamentos entre homens são mencionados em escritores do período flaviano. No entanto, apesar da riqueza de evidências, nota-se um grande incômodo tanto em historiadores como latinistas em lidar com essas uniões, seja comentando-as, seja dando a devida tradução aos termos latinos. Nesse esforço de negar os episódios, quer em sua existência mesma, quer em seu sentido literal, numerosos estudos foram publicados para atribuir as passagens ao gosto dos biógrafos pela anedota e pelos detalhes sexuais, para enquadrá-los na temática geral da orgia neroniana do final do principado, ou para associá-las a rituais religiosos iniciáticos. No mesmo sentido, tradutores têm repetida e cuidadosamente mantido expressões como “casamento” e “casar-se” entre aspas, dando a compreender que as uniões descritas neste artigo não passaram de paródias grotescas do *matrimonium* romano.

As reações dos estudiosos do século XX sobre os capítulos 28 e 29 não chegam, na realidade, a causar surpresa. Numa sociedade marcada por aquilo que Adrienne Rich denominou de “heterossexualidade compulsória” (RICH, 1980) – e o que hoje se exprime mais comumente pelo conceito de heteronormatividade –, não há espaço para manifestações sexuais e afetivas diferentes dos modelos heterossexuais convencionais, a não ser no território da anomalia e da doença. Quando pesquisadores, aculturados em sociedades profundamente heteronormativas como a de meados do século passado, veem-se diante de representações de práticas sexuais da sociedade romana do Principado, o ruído de comunicação produzido pela abordagem do documento se faz ainda mais presente. Isso porque, como é assente desde início dos anos 80 na historiografia sobre sexo e gênero na Antiguidade, os gregos e romanos viviam sob outro regime ideológico-normativo, segundo o qual homens e mulheres não eram classificados em categorias distintas (como nossa dicotomia homossexual vs. heterossexual)¹ em função do gênero de seus parceiros eróticos. Em consequência disso, os interditos morais e normativos a que se

subsumiam os romanos do Principado não correspondiam aos nossos códigos contemporâneos, de maneira que, por exemplo, um cidadão livre que praticasse sexo oral em sua esposa era objeto de um nítido desprezo social, ao passo que suas relações sexuais com seu escravo adolescente, se se mantivesse dentro do horizonte de expectativas das práticas sexuais permitidas a um *civis romanus*, passava relativamente despercebida. Assim, estudos ou traduções anteriores à década de 80 – com a revolução foucaultiana na história da sexualidade – que tendam a fazer calar a vigência do relato suetoniano, são, como é todo esforço interpretativo do historiador, frutos do seu próprio tempo, marcado pelo silenciamento de práticas sexuais e representações identitárias não contempladas pela heteronormatividade.

Considerando a rica contribuição de temáticas e abordagens trazidas pelos Estudos de Gênero nos estudos da Antiguidade ao longo das duas últimas décadas do século passado, proponho neste artigo uma releitura dos casamentos de Nero com Esporo e com Doríforo na **Vida de Nero**, repensando o real alcance semântico de certas palavras do texto original, situando-as no rico universo intertextual no qual se inserem e relacionando-as brevemente ao contexto da época.

Dois outros historiadores em que podemos ler os mesmos episódios narrados por Suetônio, e por isso são trazidos à colação neste estudo, são Tácito, nos **Anais**, e Dión Cássio, na **História Romana**. Ambos – o primeiro, contemporâneo de Suetônio, nos primeiros anos da dinastia Antonia, e o último, escrevendo cerca de um século depois, sob os Severos – representam o gênero historiográfico antigo e se focam, majoritariamente, nos acontecimentos de grande escala que envolvem a cidade de Roma, com todos os seus conflitos internos e externos. Em contrapartida, **Vidas dos doze Césares** é uma série de *vitae* (vidas, biografias) que se concentram na vida de um único indivíduo, sua personalidade e seus feitos. Suetônio, assim, procura focalizar aquilo que, apesar de receber menos atenção de um Tácito, é fundamental para demonstrar o caráter ou *natura* do biografado – pequenos acontecimentos, muitas vezes de caráter anedótico, que configuram seus *mores* (costumes, ações costumeiras). Embora aberto para a influência de outras escolas, Suetônio, assim como seus antecessores gregos, os biógrafos peripatéticos Teofrasto (meados do século IV AEC) e Hermipo (meados do século III AEC) (SONNABEND, 2002, p. 68-74), dedicava-se a explicar o *ethos* (caráter) dos líderes políticos por meio de suas *práxeis* (ações). Estes biógrafos, de época alexandrina, seguiam os ensinamentos

de Aristóteles que, na sua **Retórica**, explica como o caráter de uma pessoa pode ser descrito, entre outras coisas, através de suas ἔξεις (disposições ao vício ou à virtude) (1388b 31-39a2), que, por sua vez, se mostram através das *práxeis*. Como explica Ronald Mellor, coube aos peripatéticos a teoria pela qual “o caráter de um indivíduo é fixo e pode somente ser gradualmente revelado ao longo da vida” (1999, p. 134).

Suetônio, assim como Tácito, escreve no início do século II, este no Principado de Trajano e primeiros anos de Adriano, e aquele no Principado de Adriano. E, embora Tácito seja senador e Suetônio, cavaleiro, ambos encarnam a vertente da chamada historiografia senatorial, intrinsecamente ligada aos sistemas de representação da ordem senatorial.² E não se pode desconsiderar que muito do retrato de Nero possa ser uma crítica velada a Adriano, que partilhava com Nero o amor pela Grécia e pelas artes (o *scriptor* da **Historia Augusta** chama Adriano de *graeculus* – **De Vita Hadriani** 1.5), e o envolvimento amoroso ostensivo com um rapaz – Antínoo.

O relato do casamento de Nero com Esporo se insere no capítulo 28 da **Vida de Nero**, que, juntamente com o capítulo 29, são devotados à *libido* (luxúria) do imperador.³ A técnica biográfica de Suetônio privilegiava a narração dos fatos agrupados por rubricas, motivo pelo qual vários episódios, ainda que dissociados cronologicamente, são reunidos nesses capítulos.

1. Super ingenuorum paedagogia et nuptiarum concubinatus Vestali uirgini Rubriae uim intulit. 2. Acten libertam paulum afuit quin iusto sibi matrimonio coniungeret, summissis consularibus uiris qui régio genere ortam peierarent. 3. Puerum Sporum exsectis testibus etiam in muliebrem naturam transfigurare conatus cum dote et flammeo per sollempnia nuptiarum celeberrimo officio deductum ad se pro uxore habuit; exstatque cuiusdam non inscutisocus “bene agi potuisse cum rebus humanis, si Domitius pater talem habuisset uxorem”. 4. Hunc Sporum, Augustarum ornamentis excultum lecticaque uectum, ET circa conuentus mercatusque Graeciae ac mox Romae circa Sigillaria comitatus est identidem exosculans. (SUETÔNIO. **Nero** 28.1-2)

1. Além de se servir sexualmente de cidadãos livres e de suas relações com mulheres casadas, violentou a virgem vestal Rúbria. 2. Pouco faltou para que não tomasse a liberta Acte como legítima esposa, subornando senadores ex-cônsules para atestarem em falso

*juramento que ela era oriunda de uma família real. 3. Tentou até mesmo transformar em mulher o jovem Esporo, que foi castrado, e o recebeu como esposa, casando-se com ele, que trouxe dote e vestiu o véu de noiva, com as solenidades de um casamento, em uma cerimônia a que muitíssimas pessoas assistiram. E existe um gracejo bem conhecido feito por certa pessoa, segundo o qual poderia agir bem com a humanidade se seu pai Domicio tivesse tido tal esposa. 4. Acompanhava esse Esporo, ornado com insígnias das imperatrizes e conduzido na liteira, nas assembleias e nos mercados da Grécia e, pouco depois, também em Roma, nas Sigilárias, beijando-o repetidamente. Com efeito, ninguém duvidava que ele desejasse se deitar com sua mãe, (...).*⁴

O capítulo começa com a acusação de corrupção de jovens livres (*ingenuorum*) e de mulheres casadas (*nuptarum*). *Paedagogia* (plural de *paedagogium*, s.n. lugar em que os filhos dos escravos eram educados; os próprios meninos da escola)⁵ não tem propriamente um sentido sexual, mas, em uso figurado, conduz à compreensão de “usar cidadãos nascidos livres como jovens escravos”, o que justifica a tradução adotada (WARMINGTON, 1977, p. 54; CHAMPLIN, 2003, p. 164). *Concubinatus* pode se referir tanto à instituição do concubinato (KASER, 1992, p. 270; ALVES, 1987, p. 296) quanto, por alargamento de sentido, a relações sexuais ilícitas com mulheres. A acusação, a meu ver, não recai sobre o concubinato ou sobre a relação com rapazes em si, mas sim sobre o fato de que Nero tinha relações com mulheres casadas, com não libertas, escravas, ou quaisquer outras com as quais um nobre romano não poderia se casar e, por isso, optava pelo concubinato. No mesmo sentido, ele dispunha do corpo de jovens livres como se fossem escravos, prostitutas. Quer em um caso, quer no outro, Nero incorria nos crimes previstos pela legislação da época de Augusto, que punia o adultério e o *stuprum*, ambos delitos em grande medida indistintos entre si, e englobados por este último, que punia as relações sexuais (consentidas ou não) entre um homem e “uma mulher e respeitável *status* social” solteira, casada ou viúva; e entre um homem e outro “homem respeitável ou um menino” (ROBINSON, 1995, p. 59). O *stuprum* romano coincide com nossa noção de estupro logo a seguir no texto, quando se diz que Nero “violenteou a virgem vestal Rúbria”. Ou seja, Nero é descrito não só como corrompido, sob a ótica da moral sexual, mas, sobretudo, como corruptor de uma ordem jurídico-normativa que impedia usar o corpo de ci-

dadãos romanos livres para fins libidinosos. O tema da corrupção continua a seguir, mesmo na relação com Acte,⁶ uma mulher que, devido à sua posição de liberta, não estava protegida pela *Lex Iulia de adulteriis coercendis*; por conseguinte, estava à livre disposição do *princeps*. Mesmo neste caso, Nero, ao tentar se casar legitimamente com ela, intenta subverter as próprias leis do casamento (*iusto matrimonio*) subornando para isso senadores consulares – e isso, por si só, configurava mais um ato de corrupção.

É nesse sentido que devemos, acredito, ler o trecho relativo a Esporo. A fraseologia latina, que começa com a indicação do objeto da ação “o jovem Esporo”,⁷ é interrompida por uma oração adverbial reduzida (*exsectistestibus*, i.e. tendo os testículos extraídos) e retoma a oração principal com uma ênfase marcada pelo *etiam* (e também, e até mesmo): *etiam in muliebrem naturam transfigurare conatus*, que, para maior clareza, poderia ser traduzida literalmente como: “e até mesmo tentou transformar [Esporo] de forma a assumir a natureza de uma mulher”. Ou seja, Nero quer corromper o corpo de um jovem a ponto de mudar sua natureza (*natura*). E, além disso, ele também corrompe o papel da esposa (*pro uxore habuit*) “e o recebeu como esposa” e a própria função pública da imperatriz: “ornado com insígnias das imperatrizes (*augustarum ornamentis excultum*) e conduzido na liteira (*lecticaeuctum*)”.

O capítulo contém uma descrição da cerimônia da união com Esporo, que Suetônio qualifica como solene (*per sollemnia nuptiarum*): “que trouxe dote (*dote*) e vestiu o véu de noiva (*flammeo*), com as solenidades de um casamento, em uma cerimônia a que muitíssimas pessoas assistiram (*celeberrimo officio*)”. E, logo a seguir, o autor reforça o caráter público da relação entre ambos, ao dizer “Acompanhava esse Esporo, ornado com insígnias das imperatrizes e conduzido na liteira, nas assembleias e nos mercados da Grécia e, pouco depois, também em Roma, nas Sigilárias,⁸ beijando-o repetidamente”.

Dión Cássio se refere ao casamento em duas ocasiões. Na primeira, quando logo depois da morte de Sabina, segunda esposa de Nero, o imperador sente tanto sua falta que manda buscar uma mulher que se parecia com ela. Em seguida, prossegue Dión, “castrou um jovem liberto chamado Esporo, já que ele também se assemelhava à Sabina, e usou-o, em todas as maneiras, como uma esposa” (**História Romana** 62.28.2-3).⁹ Fora essa informação nova, atinente aos motivos íntimos que levaram Nero a castrar Esporo, o relato continua em concordância com Suetônio: “E depois de certo tempo, casou-se com ele (...). Ele lhe [a Esporo] concedeu um dote por contrato e tanto os romanos como os demais povos celebraram publi-

camente o casamento” (62.28.3).¹⁰ Mais à frente, no relato da viagem à Grécia, Dión relata o que parece ser um segundo casamento com Esporo:

*ὠνόμασε δὲ Σαβῖναν τὸν Σπόρονου κατὰ τοῦτο μόνον ὅτι διὰ τὴν ὁμοίότητα αὐτῆς ἐξετέμητο, ἀλλ’ ὅτι καὶ ἐγγάματο αὐτῶ, ὥσπερ καὶ ἐκείνη, ἐν τῇ Ἑλλάδι κατὰ συμβόλαιον, ἐκδόντος αὐτὸν τοῦ Τιγελλίνου, ὥσπερ ὁ νόμος ἐκέλευε. καὶ τοὺς 1 γάμους αὐτῶν πάντες οἱ Ἕλληνες ἐόρτασαν, τὰ τε ἄλλα οἷα εἰκὸς ἦν ἐπιλέγοντες, καὶ γνησίους σφίσι παῖδας γεννηθῆναι εὐχόμενοι. (DION CÁSSIO. **História Romana** 63.13.1)*

[Nero] chamava Esporo de Sabina, não só porque, dada a semelhança com esta, o havia castrado, mas porque havia se casado com ele, conforme os ritos, na Grécia; assim como se casara com aquela. Tigelino conduzia a noiva, como a lei ordena. Todos os gregos celebraram o casamento deles, pronunciando todos os costumeiros votos, até mesmo para que filhos legítimos nascessem da união.

Ambas as passagens de Dión convergem para o relato suetoniano. Nos dois autores, a mesma ocorrência do verbo casar-se (*deductum*/ἔγημεν), a mesma ênfase no respeito às solenidades do casamento (*per sollemnia nuptiarum*/κατὰ συμβόλαιον), ao dote (*cum dote*/προίκα) e à celebração pública (*celeberrimo officio*/σφοδρημοσία).

É importante notar que Plutarco e Dión Crisóstomo, dois autores gregos contemporâneos a Suetônio – e provavelmente escrevendo antes da **Vida dos doze Césares** –, mencionam a relação de Nero com Esporo. Em Plutarco, lemos que Vitélio mandou buscar Esporo, enquanto este ainda estava ao lado da pira de Nero, e que se casou com ele, passando a chamá-lo Popéia (**Vida de Galba** 9.3).¹¹ No discurso sobre a beleza, Dión Crisóstomo, embora omitindo os detalhes do casamento e mesmo o nome de Esporo, informa como fato sabido por todos que Nero mandou castrar seu *erômenos* e trocou seu nome para o da mulher que amava (**Discursos** 21.6).¹² O testemunho de Crisóstomo é ainda mais importante porquanto relata um caso notório e ocorrido “no tempo” do autor.

No decorrer da **Vida de Nero**, Esporo aparece outras três vezes. Em 46.2, quando Nero toma os auspícios das calendas de janeiro, o jovem o presenteia com um anel, cujo entalhe representava o rapto de Prosérpina,¹³ o que é visto como mau agouro por Suetônio.¹⁴ Mais à frente, nas horas

que antecederam sua morte, quando o imperador abandona o palácio e foge para os arredores da cidade, lemos que “apenas quatro pessoas o acompanhavam, entre as quais estava Esporo” (48.1).¹⁵ Dion Cássio informa que três libertos o acompanhavam: Faonte, Epafrodito e Esporo (**História Romana** 63.27.3). No capítulo seguinte, quando Nero se mostra hesitante em se suicidar, escreve Suetônio: “E ora exortava Esporo a começar a lamentar e chorar, ora pedia que alguém o ajudasse pelo exemplo, entregando-se à morte” (49.3).¹⁶ Em todas as passagens, podemos notar que Esporo foi um companheiro constante, que acompanha Nero até o esconderijo em que se suicidou e, a julgar pelo relato de Plutarco, ainda zela por seus funerais. O único relato divergente é o de Dión Crisóstomo, que afirma, em uma passagem obscura, que a morte de Nero é devida a Esporo, o qual, devido aos maus-tratos sofridos, revelou os desígnios do imperador à sua corte (**Discursos** 21.9).¹⁷ Griffin (2000, p. 186; 287) sugere que Esporo poderia ter revelado o esconderijo de Nero e, com isso, causado sua morte.

No capítulo 29, Suetônio se refere a outro casamento:

Suam quidem pudicitiam usque adeo prostituit, ut contaminatis paene omnibus membris nouissime quasi genus lusus excogitaret, quo ferae pelle contactus emitteretur e cauea uirorumque ac feminarum ad stipitem deligatorum inguina inuaderet et, cum affatim desaeuisset, conficeretur a Doryphoro liberto; cui etiam, sicut ipsi Sporus, ita ipse denupsit, uoces quoque et heulatus uim patientium uirginum imitatus. (SUETÔNIO. **Nero** 29)

Maculou seu pudor a tal ponto que, depois de contaminar quase todos os seus membros, por fim criou como que um tipo de jogo, no qual, vestido de peles de animais, saía da jaula e lançava-se sobre a virilha de homens e mulheres atados a um poste e, quando já havia satisfeito seu desejo insano, entregava-se ao liberto Doríforo. Assim como tinha feito com Esporo, ele também se casou com Doríforo, assumindo o papel de noiva e imitando as palavras e os gritos das virgens defloradas.

Primeiro a descrição de um jogo (*lusus*), que, por seus elementos, reforça no leitor o caráter selvagem, desumano, de Nero, que “vestido de peles de animais, saía da jaula”. O próprio verbo que descreve o estado de Nero após se ter lançado “sobre a virilha de homens e mulheres atados a um

poste” aponta na mesma direção – *desaevire*, quer dizer acalmar-se, deixar de ser *saevus*, furioso, feroz. O verbo anterior, *invadere*, traduzido como lançar-se sobre, quer dizer também atacar, cair em cima, e o objeto da ação, que escolhi verter como “virilhas”, indica mais precisamente as partes genitais. E aqui temos a compreensão cabal do “depois de contaminar quase todos os seus membros”, que inicia o capítulo – faltava-lhe conspurcar também a boca por meio da felação, a qual, quer incidisse sobre homens, quer sobre mulheres, era igualmente tabu para os romanos.¹⁸ Aurélio Víctor, escrevendo na segunda metade do século IV, é ainda mais explícito: “(...) pois, com efeito, amarrava pessoas de ambos os sexos, à moda dos criminosos, e, coberto com a pele de um animal, tocava com o rosto os seus genitais” (**Livro dos Césarés 5.5-7**).¹⁹ Dion Cássio relata o “jogo” com ainda mais precisão, ao dizer que “[Nero] atava meninos e meninas nuas a estacas e então, sob o disfarce de uma fera selvagem, atacava-os e satisfazia sua luxúria sob a aparência de comer partes de seus corpos” (**História Romana 63.13.2-3**).²⁰

E depois que se cansava do jogo, ele “se entregava sexualmente” (*conficeretur*) ao liberto Doríforo, como creio ser a tradução mais clara. O verbo *conficere* significa, entre outras coisas, matar, subjugar, terminar, resolver. Como a cena é de um jogo em que Nero está vestido como um animal, não poderia afastar a interpretação de que o liberto – que é descrito como “Doríforo”, que em grego quer dizer portador de lança – simule a morte do imperador-fera – como nas *venationes*, espetáculos com animais na arena, muito comuns nos circos e anfiteatros da época. Por essa interpretação, *doryphoros* seria um nome comum, e não o nome próprio do liberto, que possivelmente usaria sua lança para dar o golpe que simulava a morte de Nero. No entanto, creio, com Champlin, (2003, p. 185) e Williams (1999, p.251), que o termo denota atividade sexual, de maneira que o tal liberto, seja qual fosse seu nome, tratava de fazer o imperador chegar ao clímax, possivelmente subjugando-o sexualmente, hipótese em que estaríamos diante de um jogo de palavras (VOUT, 2007, p.153).

Na sequência, Suetônio comenta que Nero tomou o liberto por esposo, ou seja, denupsit Doríforo (*cui...ita ipse denupsit*), assim como Esporo havia tomado Nero por esposo (*sicut ipsi Sporus*).²¹ Como é sabido, a língua latina tem dois verbos para o vernáculo casar-se: *ducere*, para os homens – no sentido primitivo, “conduzir”, associado ao ato de conduzir a noiva da casa de seu *pater familias* para a de sua nova família –; *enubere*, para as mulheres, cujo sentido original pode remontar a “cobrir-se”, estando su-

bentendido o véu (ERNOUT; MEILLET, 1932, p. 449). E essa informação é reforçada logo adiante, quando se diz que Nero imitou “as palavras e os gritos das virgens defloradas”.

Esse episódio também se encontra nos **Anais** de Tácito, logo após o banquete de Tigelino, no capítulo que antecede o célebre incêndio de Roma, em 64:

*4. ipse per licita atque inlicita foedatus nihil flagitii reliquerat, quo corruptior ageret, nisi paucos post dies uni ex illo contaminatorum grege (nomen Pythagorae fuit) in modum solemnium coniugiorum denupsisset. Inditum imperatori flammeum, missi auspices; dos ET genialis torus et faces nuptiales, cuncta denique spectata, quae etiam in femina nox operit. (TÁCITO. **Anais** 15.37.4)*

4. Nero, manchado quer pelas coisas lícitas quer pelas ilícitas, já não deixara escapar nenhum escândalo que o tornasse mais corrompido, se não tivesse, após poucos dias, tomado por marido, com todas as solenidades de um matrimônio, um dentre aquele bando de perversos (seu nome era Pitágoras). Pôs-se o véu no imperador; foram consultados os auspícios; o dote, o leito matrimonial e as tochas nupciais, a tudo isso, enfim, todos assistiram, coisas que, mesmo quando a noiva é uma mulher, a noite as cobre.

Em um trabalho publicado recentemente, já tive a oportunidade de relacionar o banquete de Tigelino ao casamento de Nero e Pitágoras, e ambos ao incêndio de Roma (**Anais**, 38-44), tendo chegado à conclusão de que a função narrativa do capítulo 37 era acentuar a responsabilidade de Nero pelo incêndio, a qual não foi afirmada expressamente por Tácito, que preferiu se valer de insinuações (ESTEVES, 2014). Em cotejo com o relato de Suetônio, vemos que o verbo utilizado em ambos os excertos é o mesmo: *denubo*, um composto de *nubo*, usado no latim da época imperial, mas de emprego bem mais limitado do que o segundo.²² Outro elemento a destacar é “com todas as solenidades de um matrimônio”, que ecoa a “com as solenidades de um casamento” (SUETÔNIO. **Vida de Nero** 28.3), que, embora relativo à união entre Nero e Esporo, também tem aplicação no segundo casamento, como se lê em “assim como tinha feito com Esporo, da mesma forma ele se casou com Doríforo” (29.1). Igualmente, a menção “gritos das virgens defloradas” de Suetônio está apenas grau abaixo do “todos assis-

tiram” tacitano. A cena narrada por Tácito, com sua notável brevidade – “o dote, o leito nupcial, as tochas” – é marcadamente mais hostil a Nero, que resume sua ironia pessimista na fórmula “Pôs-se o véu (*flammeum*) no imperador (*imperator*)”, em que a escolha palavra *imperator*, raramente usada por Tácito para indicar os *príncipes*, serve para realçar o *status* social de Nero, e justaposta a *flammeum*, evidencia o absurdo da situação e a monstrosidade (a *prodigentia* de 37.1) da cena. Nero, o grande *imperator*, coloca-se na posição de não homem, uma noiva “de véu e grinalda”, como diríamos hoje.

Se Tácito silencia sobre Esporo – possivelmente o relato do casamento faria parte da viagem à Grécia, que se perdeu com os últimos livros dos **Anais** –, Díon Cássio menciona três vezes que Nero foi casado, como mulher, com um liberto chamado Pitágoras. Nas três vezes, Díon retoma a oposição de Suetônio: “Assim como tinha feito com Esporo, ele também se casou com Doríforo, assumindo o papel de noiva”. Na primeira ocorrência, lemos “E depois de certo tempo, casou-se com ele, embora [Nero] já fosse casado com um certo Pitágoras, um liberto” (**História Romana** 62.28.3).²³ Embora de forma menos consistente do que o latim, a língua grega também registra um uso diferenciado do verbo *gaméō*, casar-se, que costuma ser empregado, na voz ativa, para homens, e na voz passiva, para mulheres (BOSWELL, 1994, p. 12). O discurso de Vindex, líder de uma revolta militar contra Nero, ainda é mais enfático na binarização de gêneros: “eu vi aquele homem – se é que é homem aquele que foi marido de Esporo e esposa de Pitágoras” (DÍON CÁSSIO. **História Romana** 63.22.4).²⁴

A questão a que resta responder é: o liberto Doríforo, em Suetônio, e Pitágoras, em Tácito e Díon, são a mesma pessoa? Para a grande maioria dos críticos, sim. Os estudiosos de meados do século passado encaravam os casamentos entre homens estudados neste artigo – e outros, notadamente o do nobre Graco com um corneteiro (JUVENAL, **Sátiras**, 2.117-142), e o de Afer e Calístrato (MARCIAL. **Epigramas** 12.41)²⁵ – como rituais religiosos de natureza iniciática, de forma que o liberto Pitágoras ocupa a função de doríforo (portador de lança), quer no culto de Cibele (COLIN, 1955, p. 190), quer em um dos graus da iniciação mitraica (ALLEN, 1962, p. 106). Trata-se de um mero erro de Suetônio na opinião da especialista em casamento romano, Susan Treggiari (1993, p.169); de comentaristas da vida de Nero, como Warmington (1977, p.55) e Gallivan (1974, p. 309), e do especialista em Nero, Edward Champlin (2003, p. 161). Craig Williams, que devotou grande parte da obra ao estudo das práticas e representações

homoeróticas em Roma, não descarta a hipótese de serem duas pessoas diferentes (1999, p. 364), o que equivaleria a dizer que Nero poderia ter se casado com Esporo, Pitágoras e Doríforo.

Quanto à interpretação desses casamentos como rituais iniciáticos, associo-me a Norma Miller, autora de um comentário sobre o Livro XV dos **Anais**, que se pergunta por que nem Tácito nem Suetônio (e, acrescento, nem Díon) fazem qualquer menção à natureza religiosa das cerimônias (1994, p. 87). Considerando que, se aceitássemos essa hipótese, os dois casamentos, como cerimônias de iniciação em mistérios orientais – vistos com desconfiança pela historiografia senatorial e mesmo por autores do século I desassociados da ordem senatorial, como Juvenal²⁶ –, seriam um motivo a mais de reprovação para aqueles escritores.

Não descarto a possibilidade de Suetônio ter se equivocado. Doríforo, embora desassociado de qualquer ligação erótica com Nero, é descrito por Tácito como um dos mais importantes libertos imperiais (**Anais** 14.65), e Díon Cássio afirma com precisão que ele era o encarregado das petições (**História Romana** 61.5.4). Ainda que confusões dessa natureza não sejam frequentes, não é impossível que Suetônio tenha se confundido com dois nomes gregos semelhantes foneticamente, em certa medida.²⁷ Entretanto, considero mais provável a hipótese de que um problema no estabelecimento do texto tenha influenciado a tradição das edições e posto em maiúscula o substantivo *doryphoros*, causando a confusão. Assim, como já havia antecipado acima, um liberto, inominado, portador-de-lança, seria parte do jogo sexual do capítulo 29.²⁸

Seja como for, é nítido o tom de reprovação na historiografia senatorial. Para Tácito, Nero é um tirano corrompido e corruptor, que exerce tão pouco controle sobre o próprio corpo, a ponto de se submeter sexualmente a Pitágoras em um espetáculo público, que conspurca toda a cidade. Para Díon Cássio, o imperador é um não homem, indigno do Império, como na invectiva de Vindex, que pergunta retoricamente como pode ser homem alguém que tem, ao mesmo tempo, Esporo como esposa e Pitágoras como marido. Em Suetônio, os casamentos, seja com Esporo, seja com Doríforo/Pitágoras, integram o conjunto biográfico dos atos de natureza licenciosa de Nero e apontam para sua natureza tirânica – como um corruptor, no caso do primeiro, e selvagem, desumano e dissoluto no caso deste último.

Eric Varner, refletindo sobre a assimilação do masculino e do feminino nos retratos imperiais em estátuas, moedas e camafeus, afirma que os imperadores, desde Augusto até os Severos, apresentaram uma nítida tendência

iconográfica a transcender o gênero, e que algumas estátuas de Nero, alteradas depois de sua *damnatio memoriae*, geram “confusão de gênero e têm sido identificadas, de forma variada, tanto como masculinas, quanto como femininas” (2008, p. 199). Para o autor, ao escapar do binarismo de gênero, reforça-se a natureza transcendente do poder imperial e mesmo sua posição na sociedade romana (2008, p. 2002). Acredito que essa seja a melhor chave de leitura para os casamentos estudados neste artigo, em que pese a severidade do julgamento da historiografia senatorial.

Documentação escrita

ARISTOTE. **Rhétorique** – 3 v. (Collection des universités de France, Série grecque). Trad. Médéric Dufour e André Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1931-1973.

AURÉLIUS VICTOR. **Livre des Césars**. (10. impressão 2003). (Collection des universités de France, Série latine). Trad. Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

DIO CASSIUS. **Roman History**. V. VIII. Books LXI-LXX. (8. impressão). (Loeb Classical Library). Trad. Earnest Cary. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

DIO CHRYSOSTOM. **Discourses 12-30**. (Loeb Classical Library). Trad. J. W. Cohoon. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

HISTOIRE AUGUSTE. Tome I, 1re partie: Introduction générale. Vies d’Hadrien, Aelius, Antonin. (2. impressão 2002). (Collection des universités de France, Série latine). Trad. J.-P. Callu, O. Desbordes et A. Gaden. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

JUVÉNAL. **Satires**. (Collection des universités de France, Série latine). Trad. Pierre de Labriolle e Francois Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

MARTIAL. **Épigrammes**. 3 v. (Collection des universités de France, Série latine). Trad. H. J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1930-1934.

PLUTARQUE. **Les Vies parallèles**: Tome 15. Artaxerxès – Aratos – Galba – Othon. (Collection des universités de France, Série grecque). Trad. R. Flacelière e E. Chambry (avec le concours de M. Juneaux pour les t. I et II). Paris: Les Belles Lettres, 1979.

SUÉTONE. **Vies des douze Césars**. Tome 2: Tibère.-Caligula.-Claude.-Néron. (10. impressão 2010) (Collection des universités de France, Série latine). Trad. Henri Ailloud. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

TACITE. **Annales**. Tome IV. Livres XIII – XVI. 2. éd. (5. impressão 2003). (Collection des universités de France, Série latine). Trad. Pierre Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

Referências bibliográficas

ALLEN, Walter *et al.* Nero's Eccentricities before the Fire (Tac. Ann. 15.37). **Numen**, Leiden, v. 9, n. 2, p. 99-109, set. 1962.

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano** – 2 v. 6. ed. revista e acrescentada. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

BARRETT, Anthony A.; FANTHAM, Elaine; YARDLEY, John C. (Eds.) **The Emperor Nero: a Guide to the Ancient Sources**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

CANTARELLA, Eva. **Secondo Natura**, La bissexualità nel mondo antico. Milano: BUR, 1995.

CHAMPLIN, Edward. **Nero**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

COLIN, Jean. Juvénal et le mariage mystique de Gracchus (Juv., *Sat.*, 117-142). **Attidella Academia delle Scienze di Torino**, Torino, v. XC, n. 1, p. 114-216, 1955.

COLTON, Robert E. Juvenal's Second Satire and Martial. **The Classical Journal**, Monmouth, IL, v. 61, n. 2, p. 68-71, nov. 1965.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. **Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots**. 4. éd. augmentée d'additions et de corrections nouvelles para Jacques André. (nova impressão 1994). Paris: Klincksieck, 1985.

ESTEVEZ, Anderson Martins. O banquete de Tigelino: um topos de corrupção de costumes. In: CANDIDO, Maria Regina (org.). **Banquetes, rituais e poder no Mediterrâneo antigo**. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade da UERJ, 2014, p. 59-75.

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire Latin Français** (impressão 1999). Paris: Hachette, 1934.

GALLIVAN, Paul A. Suetonius and Chronology in the 'de vita Neronis'. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Stuttgart, v. 23, n. 3, p. 297-318, 1974.

GERBER, Arnold; GREEF, Adolf. **Lexicon Taciteum**. U et V litteras confecit C. John. 2 v. Hildesheim: Georg Olms, 1962.

GLARE, Peter G. W. (Ed.) **Oxford Latin Dictionary**. Reprinted with corrections (8. impressão 2007). Oxford: Oxford University Press, 1996.

- GRANT, Michael. **Greek and Roman Historians: Information and Misinformation**. 1st ed. rep. London: Routledge, 1997.
- GRIFFIN, Miriam T. **Nero: the End of a Dynasty**. Reprinted in paperback. London: Routledge, 2000.
- HALPERIN, David. **One Hundred Years of Homosexuality: and other Essays on Greek Love**. (Impressão digital 2008) London: Routledge, 1990.
- JOLY, Fábio Duarte. Suetônio e a tradição historiográfica senatorial: uma leitura da Vida de Nero. **História**, São Paulo, v.24, n.2, p.111-127, 2005.
- KASER, Max. **Römisches Privatrecht: Ein Studienbuch**. 16. durchgesehene Auf. München: Beck'sche, 1992.
- MILLER, Norma P. **Tacitus Annals XV**. Edited with Introduction, Notes and Bibliography. London: Bristol Classical Press, 1994 (impressão 2001).
- NAPPA, Christopher. "Praetextati Mores": Juvenal's Second Satire. **Hermes**, Stuttgart, v. 126, n. 1, p. 90-108, 1998.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Chicago, v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.
- ROBINSON, Olivia F. **The Criminal Law of Ancient Rome**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- SKINNER, Marilyn B. **Sexuality in Greek and Roman Culture**. Oxford: Blackwell, 2005.
- SONNABEND, Holger. **Geschichte der Antiken Biographie: Von Isokrates bis zur Historia Augusta**. Stuttgart: Metzler, 2002.
- TREGGIARI, Susan. **Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian**. Oxford: Clarendon, 1993.
- VARNER, Eric R. Transcending Gender: Assimilation, Identity, and Roman Imperial Portraits. **Memoirs of the American Academy in Rome: Supplementary Volumes**, Ann Arbor, MI, v. 7, p. 185-205, 2008.
- VOUT, Caroline. **Power and eroticism in imperial Rome**. Cambridge, 2007.
- WARMINGTON, Brian H. **Suetonius Nero**. Edited with Introduction, Notes and Bibliography. 2. ed. (impressão 2003). London: Bristol Classical Press, 1999.
- WILLIAMS, Craig. **Roman Homosexuality**. Oxford: OUP, 1999.

¹ Sobre a história do termo “homossexual” e sua aplicação à Antiguidade, cf. HALPERIN, 1990, p. 15-40.

² No mesmo sentido, Fábio Joly (2005, p. 114-115) afirma: “a despeito das diferenças estilísticas, as narrativas de Tácito e Suetônio confluem, transmitindo uma similar representação do Principado neroniano e, portanto, aproximando o biógrafo da tradição historiográfica senatorial”.

³ Cf. divisão de Warmington da **Vida de Nero** (1977, p. xv).

⁴ Todas as traduções são minhas.

⁵ Todas as referências quanto ao léxico são extraídas do **Oxford Latin Dictionary** (GLARE, 1996), quando necessário, em cotejo com **Dictionnaire Latin Français** (GAFFIOT, 1934).

⁶ Em Tácito, temos que Acte era uma escrava (**Anais**. 13.46.2), por quem Nero se apaixonara (13.12) e da qual Sêneca se utiliza para conter os avanços de Agripina (14.2.1). Díon Cássio se refere a ela como uma escrava trazida da Ásia e adotada por Átalo (**História Romana**. 61.7.1).

⁷ *Puer* pode efetivamente, como observa Colin (1955, p. 188), significar escravo. Entretanto, prefiro a informação trazida por Díon Cássio, que nos informa que ele era um jovem liberto (**História Romana** 62.28.2).

⁸ *Sigillaria* pode tanto significar uma festividade associada às Saturnais como uma região de Roma em que se faziam estatuetas (*sigillum*, ou *sigilla*, no plural) que se trocavam como presentes nesta festividade. Cf. VOUT, 2007, p. 152 e CHAMPLIN, 2003, 145-177.

⁹ ἔπειτα καὶ παῖδα ἀπελεύθερον, ὃν Σπόρον ὀνόμαζεν, ἐκτεμών, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς τῆ Σαβίνῃ προσεῴκει, τάτε ἄλλα ὡς γυναικὶ αὐτῷ ἐχρήτο

¹⁰ καὶ προϊόντος τοῦ χρόνου καὶ ἔγημεν αὐτόν, καίπερ Πυθαγόρα τινὶ ἐξελευθέρῳ γεγαμημένος, καὶ προῖκα αὐτῷ κατὰ συγγραφὴν ἔνειμε, καὶ τοὺς γάμους σφῶν δημοσίᾳ οἷ τε ἄλλοι καὶ αὐτοὶ οἱ Ῥωμαῖοι ἐώρτασαν.

¹¹ (...) τὸ Σπόρω τοῦ Νέρωνος συγκαθεύδειν ὄνευθὺς ἀπὸ τῆς πυρᾶς ζῆτι καιομένου τοῦ νεκροῦ μεταπεμψάμενος ἐκεῖνος ἐν γαμετῆς εἶχε τάξει καὶ Ποππαίαν προσηγόρευεν, (...). com o fato de se deitar com Esporo, favorito de Nero, que logo mandou vir de junto de sua pira, quando o cadáver ainda ardia, tomou-o por esposa e o chamou Popeia (...)

¹² Νέρωνα γοῦν πάντες ἐπιστάμεθα ἐφ’ ἡμῶν ὅτι οὐ μόνον ἐξέτεμε τὸν ἐρώμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ μετωνόμασε γυναικεῖον, τῆς αὐτοῦ ὑέρωμένης. É certo que todos sabemos que Nero, em nosso tempo, não só castrou seu erômenos, como também mudou seu nome para o da mulher que ele amava.

¹³ *Auspicanti Sporus anulum muneri optulit, cuius gemmae sculptura erat Proserpinae raptus*

¹⁴ É interessante notar que Nero foi o primeiro imperador a usar a *corona spicea* associada ao culto de Ceres (VARNER, 2008, p. 200). Assim, o presente de Esporo pode fazer referência a essa modalidade de representação retratística do imperador.

¹⁵ *Quattuor solis comitantibus, inter quos et Sporus erat.*

¹⁶ *Ac modo Sporum hortabatur, ut lamentari ac plangere inciperet, modo orabat, ut se aliquis ad mortem capessendam exemplo iuaret.* Cf. DION CÁSSIO, **História Romana**, 63.29.2 para outras duas versões.

¹⁷ διὰ μόνην μέντοι ταύτην τὴν ὕβριν καὶ ἀπέθανε τὴν εἰς τὸν εὐνοῦχον. ὀργισθεὶς γὰρ ἐξήνεγκεν αὐτοῦ τὰ βουλευμάτα τοῖς περὶ αὐτόν: καὶ οὕτως ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἠνάγκασαν ὄφω ποτὲ τρόπῳ ἀπολέσθαι αὐτόν.

¹⁸ Para Cantarella (1995, p.137) é o “atto più odioso per i romani”. Tanto a *fellatio* (sexo oral tendo como objeto homem), como o *cunnilingus* (sexo oral tendo como objeto uma mulher) eram condutas sexuais desviantes (SKINNER, 2005, p. 18).

¹⁹ Quippe noxiorum uinctis modo pelle tectus ferae utrique sexui genitali aaultu contrectabat.

²⁰ ὁπότε καὶ μειράκια καὶ κόρας σταυροῖς γυμνὰς προσδέων θηρίου τέ τινος δορὰν ἀνελάμβανε καὶ προσπίπτων σφίσιν ἡσέλγαιεν ὥσπερ τιέσθιων.

²¹ A mesma figura – quiasmo – aparece em Díon Cássio, no discurso de Vindex (**História Romana** 63.22.4).

²² Em toda sua obra, Tácito usa *nubo* 15 vezes, e *denubo* apenas duas (GERBER; GREEF, 1962, p. 276).

²³ καὶ προϊόντος τοῦ χρόνου καὶ ἔγημεν αὐτόν, καίπερ Πυθαγόρα τινὶ ἐξελευθέρῳ γεγαμημένος

²⁴ εἶδον τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον, εἶγε ἀνὴρ ὁ Σπόρον γεγαμηκῶς, ὁ Πυθαγόρα γεγαμημένος.

²⁵ Para acompanhar a discussão, cf. COLTON, 1965; NAPPA, 1998 e VOUT, 2007, p. 136-166.

²⁶ Cf. **Sátiras**. 2 e, especialmente, 3.

²⁷ Ambos têm quatro sílabas e são paroxítonos em grego.

²⁸ Caroline Vout, que não deixa claro se Pitágoras e Doriforo teriam sido a mesma pessoa, igualmente lê um subtexto sexual na função de *doryphoros*, sugerindo que o termo tivesse o sentido de “active partner” (2007, p. 153). Embora aceite a validade da sugestão, não vejo como afirmar que o liberto realmente “matasse” o imperador, utilizando-se de sua lança-falo.

A ÚLTIMA DANÇA DOS SÁLIOS: A ELITE PAGÃ DE ROMA E OS IMPERADORES CRISTÃOS NO SÉCULO IV EC^{1*}

Giorgio Ferri^{**}

Tradução de Maria Eichler Sant' Angelo (PPGH-UNIRIO)

Revisão técnica de Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

Resumo:

*Como reage a elite pagã às leis que gradualmente limitam a religião tradicional e impõem a fé cristã? De que modo os nobres romanos buscam, em um primeiro momento, coexistir, resistir e, em seguida, adaptar-se e estabelecer compromissos com essa nova situação? Tratou-se de uma dura resistência armada, ou, ao contrário, de um transcurso indolor? Nosso estudo de caso para aprofundar o tema será uma inscrição a respeito dos sálios, um antigo sacerdócio tradicionalmente ocupado pelos jovens patrícios romanos. Na ausência do seu maximus, os pontífices passam, então, a agir autonomamente, buscando levar adiante a prática dos seus ritos ancestrais e restaurando os antigos edifícios – nesse caso, as mansões dos sálios, há muito abandonadas. Servindo-nos das leis contidas no **Livro XVI do Código de Teodósio**, podemos acompanhar melhor o processo de mudança no interior da elite de Roma, mais complexo do que comumente se considera, feito de ações e reações, resistências e compromissos, até a inevitável conversão.*

Palavras-chave: religião romana; sacerdócio sálio; mudanças religiosas.

* Recebido em: 01/04/2016 e aceito em: 31/05/2016.

** Doutor em História Antiga pela Università degli studi di Roma “Tor Vergata”, em cotutela pela Universität Erfurt. Pós-doutor em História Antiga pela Université Toulouse 2 – Le Mirail. Autor de **Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità cittadina nella religione romana**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge - Alte Geschichte 32. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

THE LAST DANCE OF THE SALIANS: ROMAN PAGAN ELITE AND CHRISTIAN EMPERORS IN 4th CE.

***Abstract:** How Pagan elite reacted to the laws that gradually limited the traditional religion and impose the Christian faith? By which ways the Roman nobles tried, at first, coexist, resist and then adapt and engage them with the new situation? There was a fierce armed resistance, or, conversely, a peaceful change? Our case study will be an inscription about the Salians, an old priesthood traditionally occupied by young Roman patricians. In the absence of their maximus, the pontifices act autonomously, trying to carry on the practice of their ancestral rites and restoring old religious buildings, in this case the mansiones of the Salians, abandoned long time ago. Based on the laws in the **Book VII of the Theodosian Code**, we can analyze the process of religious change within Roman elite, which was more complex than is commonly realized, including actions and reactions, resistance and commitments until an inevitable conversion.*

***Keywords:** Roman religion; Salian priesthood; Religious change.*

Desenrolou-se, no século IV EC, o processo capital por meio do qual o Cristianismo se impôs como única religião do Império.² Gostaria de considerar, no presente artigo, algumas importantes características dessa complexa mudança, concentrando-me na reação da elite senatorial de Roma: de que modo e até que ponto os seus membros tentaram, em um primeiro momento, coexistir, resistir e, em seguida, adaptar-se às mudanças em curso?

Muito já foi escrito a respeito desse problema. Podemos identificar duas posições principais. A mais tradicional considera esses aristocratas indômitos defensores do *mos maiorum*, incluindo a religião. Entre aqueles que sustentam a assim chamada *reaction païenne* (LIZZI TESTA, 2009), encontramos, por exemplo, Herbert Bloch, segundo o qual o Senado de Roma teria constituído o centro da resistência do paganismo até o último *pagan revival* sob Eugênio (392-394) (BLOCH, 1975). A segunda posição foi exposta recentemente por Alan Cameron (2011, 1999), que avançou na discussão com argumentos convincentes contra uma visão monolítica e “romântica” dos membros da elite romana do século IV, supostamente orgulhosos guardiões da tradição dos antepassados.

Um estudo de caso: o sacerdócio dos sálíos (CIL 6.2158)

Como estavam realmente as coisas? Irá nos ajudar, nesta análise, uma inscrição bastante conhecida referente aos sálíos.³ Antes de nos atermos a

ela, contudo, será útil mencionar as principais características desse sacerdócio.⁴ Um dos mais antigos sacerdócios de Roma, os sálíos estavam divididos em duas *sodalitates*, os *Palatini* e os *Collini* (ou *Agonales* e *Agonenses*). A sua principal atribuição era executar as danças e cantar os hinos, portando uma particular armadura composta pelas *ancilia*, escudos abobadados cujo original era considerado um *pignus imperii*. Os sálíos executavam seus cantos e dança, sobretudo, em março,⁵ no contexto de uma procissão que ocorria em muitos dias e, em seu encerramento, banquetevam ricamente e depunham suas armas e armaduras em edifícios chamados *mansiones*.

Vejamos a inscrição:

*Mansiones saliorum Palatino=
rum, a veteribus ob armorum magnalium
custodiam constitutas, longa nimi[s]
aetate neglectas, pecunia sua
reparaverunt pontifices Vestae
vv(iri) cc(larissimi), promagisterio Plotii Acilii
Lucilli, Vitrasii Praetextati vv(ironum) cc(larissimorum)*⁶

Dois elementos são particularmente interessantes para a nossa investigação.

1. Os pontífices de Vesta proveram a restauração às suas expensas: isso significa que o imperador não a queria, não a permitia ou não se interessava por ela? Em outras palavras, ele não se considerava mais um pontífice, ou seja, parte do colégio?
2. Que datação podemos atribuir à inscrição? A questão é fundamental para a maior compreensão da gradual cristianização do Império e, por conseguinte, da reação da aristocracia pagã de Roma a tal processo. Para aprofundar a questão, recorreremos a algumas leis contidas no **Livro XVI do Código de Teodósio**.⁷

O imperador não é mais um pontífice?

Os pontífices de Vesta pagam pelo restauro das *mansiones* com recursos próprios. A questão se relaciona diretamente à ligação do imperador com os cultos tradicionais. Antes de tudo, não há indícios de sua *cooptatio in omnia collegia* depois de 238 (RÜPKE, 2014, p. 236): isso já significa um “relaxamento” da presença imperial, ainda que formal nos colégios religio-

tos tradicionais. Além disso, Diocleciano e seus sucessores reforçaram e formalizaram uma tendência então corrente, qual seja, a de isolar o imperador da classe dirigente senatorial, reduzindo as possibilidades de aproximação à sua pessoa e ritualizando suas modalidades (RÜPKE, 2014, p. 238).

Além do mais, no século IV, o título de *pontifex maximus* havia se tornado um componente tradicional, mas problemático, da nomenclatura imperial (RÜPKE, 2014, p. 244), mesmo que conservasse uma inegável importância no plano político (cf. CONTI, 2007, p. 363-4). Ainda que formal, até Graciano, contudo, nenhum imperador o havia recusado (ZOS. 4.35.5-6; 4.36).⁸ Na realidade, é mais provável que, já no século III, o título tivesse assumido o sentido genérico de “sacerdote”. E mais, muitos imperadores do tardio século III apresentavam-se raramente em Roma e, no final do século, o interesse por uma interação direta com os colégios sacerdotais era mínimo (RÜPKE, 2014, p. 246). Os nobres levaram adiante as práticas religiosas por conta própria, e à frente do colégio havia habitualmente um *promagister*.

É aqui que tem lugar a “reação”: o desinteresse do imperador não era importante, já que a situação há décadas era a mesma (RÜPKE, 2014, p. 247). O restauro das *mansiones* por conta dos pontífices mostra, assim, como o colégio agia ostensivamente sem o próprio *maximus*. Tal estado de recíproca “resignação” poderia ter ido adiante nesses termos até quando a autoridade virtual do colégio com ele não entrasse em choque – o que acontece a partir dos anos 70-80 do século IV, em consequência da direção tomada pela legislação imperial. É possível que a história de Zósimo reflita justamente os termos desse conflito.

Um conflito crescente: a evidência do Código de Teodósio

O segundo ponto relativo à inscrição é a datação. Infelizmente não há referência cronológica precisa; além disso, não sabemos quase nada a respeito dos dois *promagistri* e *virii clarissimi* mencionados.⁹ Apesar disso, a presença do primeiro título confirma que nos encontramos no século IV, já que a esse se referem todos os *promagistri* conhecidos.¹⁰ E além do mais, a inscrição deve ser posterior à introdução dos *pontífices Solis*, por parte de Aureliano, com a consequente distinção *pontífices maiores* – *pontífices Solis* (CONTI, 2007, p. 371). O termo *pontifex Vestae* foi introduzido mais tarde como alternativa ao primeiro, aparecendo pela primeira vez por volta de 340: portanto, novamente no século IV.¹¹ No entanto, há outra observa-

ção a ser feita: as *mansiones* permaneceram abandonadas por muito tempo, *longa nimis aetate*, o que confirma, mais uma vez, que nos encontramos no século IV, pois tal abandono não poderia ter tido início com Diocleciano e nem com Maxêncio, considerando o cuidado reservado por ambos aos cultos tradicionais.

Seria legítimo levarmos em consideração Constantino? Como demonstrou Filoramo, a conversão do imperador foi sincera (2011, cap. 3). Ao mesmo tempo, porém, ainda que não proibisse os cultos tradicionais, ele toma primeiramente medidas contrárias à tradição nesse âmbito. Podemos citar, a respeito, duas leis. Como Constâncio II recorda, em uma lei de 341 Constantino interveio para desaconselhar (cf. BRADBURY, 1994, p. 137-139) ou proibir os sacrifícios sangrentos (CTh 16.10.2. Cf. EUS. **Vita Const.** 4.10). Além disso, em uma lei de 320, enquanto reconhece a importância da interpretação dos fenômenos meteorológicos excepcionais por parte dos *haruspices*, Constantino proíbe a execução de sacrifícios domésticos a quem desejasse consultar esses sacerdotes (CTh 16.10.1 (17 dic.); CTh 9.16.1; SANTI, 2005, p. 206).

Passando a Constâncio II, o próprio, ariano devoto, promulgou leis claras e bastante severas contra o Paganismo (Ad es. CTh 16.10.4 (1º dic. 346 = 356/357); CTh 16.10.6 (19 fev. 356). Fechou templos por toda a cidade e proibiu qualquer pessoa de realizar sacrifícios e venerar imagens. A punição para os transgressores era a pena capital e o confisco dos bens. Deixando de lado o problema da efetiva aplicação, é evidente que tais normas limitavam enormemente o culto tradicional, especialmente em sua dimensão pública. De todo modo, tais disposições não levaram a uma perseguição cerrada: como veremos melhor na famosa passagem de Amiano Marcelino sobre a visita do imperador a Roma em 357, Constâncio ofereceu honras aos senadores e nomeou alguns para os sacerdócios tradicionais (AMM. MARC. 16.10.1-21; cf. SYMM. **Rel.** 3.7; CONTI, 2007, p. 365-367). Ele manteve, ainda, o título de *pontifex maximus* (CIL 3.3705 = ILS732). Apenas o culto pagão não foi limitado: pela primeira vez, foi removido da Cúria o Altar da Vitória (SYMM. **Rel.** 3.4; AMBR. **Ep.** 18.32).

A maior parte dos estudiosos tende a ver no período de Graciano a virada na relação entre os imperadores, então cristãos, e os cultos pagãos tradicionais, especialmente aqueles de Roma. Sob a influência presumivelmente de Ambrósio,¹² ele toma uma série de medidas no campo religioso, que se teriam relevado fatais: repúdio ao pontificado, remoção do Altar da

Vitória da Cúria, bloqueio dos fundos estatais para sacrifícios públicos, ab-rogação da imunidade fiscal para as vestais e outros sacerdócios de Roma, confisco dos *fundi* dos templos. No entanto, tal posição, geralmente aceita, coincide com uma visão providencialista do triunfo do cristianismo, e, em vez disso, é a partir da interpretação dos fatos por parte de Ambrósio que devemos reconstruir os conteúdos das leis em questão, de outro modo não conservados.¹³ Como demonstrou R. Lizzi Testa, excetuando-se a remoção do Altar da Vitória, Graciano acabou, na realidade, com os privilégios relativos somente às vestais (2009, p. 180-1), não comprometendo a sobrevivência deste nem dos outros colégios tradicionais.¹⁴

Modelo de imperador cristão, Teodósio levou a cabo o processo de imposição do Cristianismo niceno através do direito. A lei mais citada, a propósito, é **CTh** 16.1.2, o chamado Edito de Tessalônica, promulgado em 28 de dezembro de 380. Se bem que a validade e o significado universais da lei tenham sido corretamente redimensionados (LIZZI TESTA, 1996), pela primeira vez aparece no direito romano uma discriminação baseada na afiliação religiosa, e a autoridade afirma claramente qual religião é legalmente consentida e qual não é, definindo os heréticos como insensatos e loucos. Em outras leis, impõe-se ainda a proibição dos cristãos de se converterem, sob pena de perderem o direito de realizar testamento (**CTh** 16.7.1, 2 de maio de 381), e confirma-se a proibição de executar sacrifícios, praticar a adivinhação, adorar imagens e entrar nos templos.¹⁵

A elite romana do século IV: ações e reações

Podemos concluir que, de Constantino em diante, as leis e medidas promulgadas pelos imperadores cristãos impuseram obstáculos sempre crescentes à prática dos cultos tradicionais, fossem públicos ou privados. Ao mesmo tempo, podemos presumir que elas estimularam um processo de profunda reflexão por parte dos membros da elite romana, que durou obviamente mais de uma geração, em uma cadeia de ações e reações, resistências e compromissos.

A tal propósito, podemos postular uma “terceira via” em relação às duas posições expostas no início. Os nobres romanos não lutaram desesperadamente pela religião em si nem aceitaram passivamente as mudanças em curso:

(...) sem recorrer a modelos de 'renascimentos' sugeridos pela inclinação à luta e ao conflito, que costuma ser atribuída à aristocracia romana tal como hoje a conhecemos; sem adotar, contudo, a imagem de um desaparecimento gradual com a morte dos últimos não aficionados sacerdotes pagãos. (LIZZI TESTA, 2009, p. 188)

Sua “reação” foi muito mais complexa. Por um lado, não teve um exclusivo caráter religioso. O abandono dos cultos tradicionais foi visto por alguns, sem dúvida, como a causa principal do “declínio e queda” do Império. Não obstante, na religião cívica de Roma o culto tradicional comportava uma dimensão social fundamental: procissões, sacrifícios e jogos envolviam frequentemente toda a população ou parte relevante dela, contribuindo para a construção da identidade e do sentimento de pertencimento dos romanos. A reação da elite possui, portanto, uma forte conotação social: o modelo tradicional de vida comunitária estava em perigo, e a religião não era mais que um de seus componentes, ainda que fundamental. Não esqueçamos que a religião de estado possuía, de fato, bem pouco a ver, em Roma, com o sentimento religioso tal como o entendemos hoje: os membros da elite dividiam entre si os principais cargos, fossem eles civis ou religiosos, e esse procedimento estava relacionado, sobretudo, com prestígio e *status*. Todos os títulos eram transmitidos em uma ordem precisa nas inscrições, de acordo com um uso comum antes e durante o Império; por conta disso, não há nenhuma conexão direta entre o ocaso do Paganismo e uma pública declaração de pertencimento religioso.¹⁶

O papel tradicional da elite romana já havia começado a enfraquecer, por razões não religiosas, no final do século III. De fato, os seus membros confrontaram uma competição crescente pelo poder em razão da emergência de novas classes: os funcionários da burocracia imperial (com o reordenamento institucional de Diocleciano e Constantino), os chefes militares (uma classe em si depois que Galieno havia privado os senadores do comando militar), a presença agora constante de mais imperadores que puderam se encarregar de responsabilidades delegadas nos séculos precedentes às elites locais (BROWN, 2013, p. 57); por fim e sobretudo, o clero cristão, que até certo ponto começou a atrair para as suas fileiras os indivíduos mais cultos e influentes.

Por outro lado, é bastante simplificador conjecturar uma aceitação mais ou menos passiva da nova religião por parte da elite romana. Como bem

revelou Rita Lizzi Testa, a respeito do “esvaziamento das reais funções religiosas dos maiores colégios romanos” (LIZZI TESTA, 2009, p. 171) e da “hostilidade que, a partir da segunda metade do século IV, os aristocratas de Roma haviam começado a nutrir pelos colégios religiosos pagãos” (LIZZI TESTA, 2009, p. 173),¹⁷ problematizando, assim, o modelo de “conflito e resistência”, faz-se referência a sistemas interpretativos oitocentistas:

(...) a convicção de que os sacerdócios oficiais fossem, em definitivo, prebendas privadas de responsabilidades, segundo a colocação de A. Bouché-Leclercq; a ideia, sustentada por Franz Cumont e seguidores, de que a velha religião romana e os seus cultos tradicionais foram condenados à morte antes da difusão do cristianismo devido a sua incapacidade de gerar um verdadeiro sentimento religioso [...]; a convicção de que a aristocracia romana fosse, em definitivo, ainda que em muitos casos de origem antiga, privada de interesses culturais e de um sistema religioso emocionalmente criativo: a única fé que forneceria estímulos também em sentido cultural era agora aquela cristã. (LIZZI TESTA, 2009, p. 173-4)

Podemos identificar diversos tipos de reações e adaptações da elite pagã:

a) *Coexistência*. Diferentemente do que se considera com frequência, o *Paganismo tardio* foi um sistema religioso e de pensamento bastante complexo, que buscou, ao menos inicialmente, estabelecer uma convivência pacífica com o Cristianismo.¹⁸ Ainda no século IV, era comum praticar várias religiões ao mesmo tempo, ou passar de uma religião a outra: notável é o exemplo de Sinésio, ao mesmo tempo iniciado nos mistérios neoplatônicos e bispo de Cirene.

Em todo caso, depois que o Cristianismo havia se estabelecido, podemos revelar o quanto – da parte do “paganismo agonizante” (PASCHOUD, 1965, p. 215) – fosse ainda considerado razoável que todos os cultos coexistissem em paz, conforme uma secular tradição de pluralismo:

O pluralismo que caracteriza a religião pagã [...] tem a ver não com aquilo que chamamos tolerância, ou liberdade de consciência, mas com a possibilidade que ela oferece, na ausência de dogmas, de acolher divindades e ritos que sejam compatíveis com a vida em comunidade. (CLEMENTE; SCHEID; LIZZI TESTA, 2011, p. 372)

A declaração dessa reivindicação – daquilo que hoje definimos como tolerância – é a célebre e já citada terceira *Relatio* de Símaco (SYMM. **Rel.** 3; AMBR. **Ep.** 17, 18, 57). À primeira vista, não difere tanto assim da afirmação feita por Tertuliano quase dois séculos antes, invocando liberdade de religião para todos (TERT. **Apol.** 24.5-6; cf. TERT. **Ad Scapulam** 2.1-2; LACT. **Inst. div.** 5.13, 18-19, 23). Considerando atentamente as palavras do apologista, pode-se notar, todavia, que “enquanto reivindica para os cristãos a liberdade de religião, revoga o direito de possuí-la aos pagãos, em consequência da natureza idólatra da sua fé” (FILORAMO, 2011, p. 361). Tal conceito de *libertas religionis* (ARENA, 2011, p. 161) constituía, de todo modo, algo de novo que gradualmente se tornou patrimônio de pagãos e cristãos (CLEMENTE; SCHEID; LIZZI TESTA, 2011, p. 375; ARENA, 2011, p. 163).

b) *Introspecção/Religiosidade*. Conforme perdiam o seu componente social, os sacerdócios tradicionais tornaram-se mais “religiosos”: se Cameron possui razão ao negar a existência de um “partido” pagão, por outro lado as afiliações e atividades religiosas são:

(...) Sem questionar as formas públicas institucionalizadas, os sacerdócios públicos alteraram-se para um reino privado, não em um sentido técnico legal, mas como forma de uma individualização religiosa e uma espiritualização. (RÜPKE, 2011, p. 171)

Como nota, ainda, Rüpke:

(...) a sacralização do imperador, e sua crescente distância do círculo restrito da aristocracia na cidade de Roma, proveu o espaço para que os colégios sacerdotais se engajassem em atividades autenticamente religiosas. Como esses sacerdócios tornaram-se crescentemente isolados do contexto de prestígio da aristocracia, pertencimentos múltiplos apresentavam-se como um novo medium para a aquisição da autoridade especificamente religiosa. Esta autoridade religiosa não formava o coração de um “partido” político pagão, e então era apta a adquirir um caráter especificamente religioso (e não ainda “confessional”). (RÜPKE, 2014, p. 241)

Isso significa, contrariamente ao que sustenta Cameron (1999, p.110), que a acumulação de sacerdócios foi não somente, ou em grande parte, uma

questão de status social e, ao mesmo tempo, não constituiu uma novidade, mas o fim de um longo processo (RÜPKE, 2011, p. 269). O que há de novo é o já citado acento sobre o caráter religioso desses sacerdócios e uma intensificação na sua acumulação. Todavia, mesmo nesse caso, não foram todos que seguiram a tendência: Símaco e outros cinco dos vinte pontífices atestados no período entre Constâncio II e Teodósio I, ainda que possivelmente mais tradicionalistas, não ocuparam mais do que um sacerdócio por vez (CONTI, 2007, p. 374). Por outro lado, outros chegaram a estar presentes em três dos *quattuor amplissima collegia*, como M. Maecius Memmius Furius Baburius Caecilianus Placidus e L. Aradius Valerius Proculus, *pontífices, XV virie augures* (CONTI, 2007, p. 372-73, com outros exemplos). O “campeão” dessa tendência foi Vettius Agorius Praetextatus (CIL6.1779 = ILS1259; AE1954.2 (= 1958.152 = 1994.107)). Tal acumulação ocorria igualmente no âmbito dos cargos públicos: esses pontífices foram igualmente governadores de importantes províncias, prefeitos, côsules, etc., nada de verdadeiramente diferente, portanto, do passado (CONTI, 2007, p. 374-75).

c) *Resistência / Hostilidade*. Quando a pressão das leis fez-se ainda mais sufocante e os atos de intolerância dos cristãos tornaram-se mais frequentes, alguns pagãos reagiram com hostilidade, como nos casos célebres que se seguiram à destruição do templo de Apameia, em 386, e à profanação de alguns objetos sacros por Teófilo, patriarca de Alexandria, em 391.¹⁹

Esse tipo de reação era mais frequente em meio às pessoas comuns. Em outras ocasiões, em vez de se oporem diretamente às leis cristãs, os ricos membros da elite podiam gozar da conivência ou corrupção dos funcionários imperiais, pagãos ou cristãos, como ocorreu em 398, em Gaza: ainda que todos os templos tivessem sido fechados, recorrendo-se à corrupção o Marneion pôde manter-se aberto por certo período (cf. FILORAMO, 2011, p. 380-83; BROWN, 2013, p. 76).

d) *Conversão*. Ninguém pode negar que, ao fim e ao cabo, os membros da elite romana foram convertidos. Entretanto, especialmente no Ocidente, as famílias senatoriais mais antigas permaneceram pagãs até o final do século IV. Não obstante, sob a crescente pressão e severidade das medidas imperiais, com o risco concreto da perda total ou parcial de status social e bens, de uma parte, e de liberdade e mesmo da vida, de outra, cada vez mais os nobres, presumivelmente após tentarem submeter-se a compromissos ou reagir, simplesmente adaptaram-se e reconheceram que o modo mais fácil e indolor para conservar sua posição social e patrimônio era aquele de converter-se.

Conversões como essas possuíam grande importância: simbólica, certamente, mas também concreta, visto que a massa de pessoas controlada por esses nobres teria necessariamente que mudar de religião.²⁰ Alguns aceitaram a nova religião com entusiasmo até mesmo suspeito, como no caso de um aristocrata chamado Graco, que se batizou e destruiu o santuário de Mitra durante sua prefeitura em Roma, em 376-77 (HIER. Ep. 107.2). O caso de Nicômaco Flaviano, que cometeu suicídio logo após a batalha de Frígido, é excepcional, pois os senadores que apoiaram Eugênio foram agraciados por Teodósio, mas constrictos a converterem-se: entre eles, os próprios filhos de Nicômaco Flaviano.

A situação no campo era – e teria permanecido – diversa durante muito tempo, dado o conservadorismo tradicional dos seus habitantes. Sabemos que o Cristianismo difundiu-se primeiro pela cidade e, ainda no século IV, era uma religião basicamente urbana.²¹ Mesmo na época de Justiniano e de Gregório Magno, a presença de pagãos não era irrelevante.²²

O longo caminho que leva ao compromisso: de sálio a cristão

Tendo avançado até aqui, temos todos os elementos necessários para concluir nosso estudo de caso, qual seja, o papel e as intenções da elite romana na restauração das *mansiones* dos sálíos. Como vimos, o início do seu período de abandono não poderia ter ocorrido antes de Constantino. Confirmamos isso atestando que o último *salius Palatinus* foi C. Vettius Cossinius Rufinus, que deixou o sacerdócio possivelmente em 306 (RÜPKE, 2008, p. 949; cf. PLRE1, Rufinus 15; CIL 10.5061 = ILS 1271; CIL 6.32040 e p. 4806; GRANINO CECERE, 2014, p. 110). Esse é um *terminus post quem* importante, que ampara aquele relativo à introdução do título de *pontifex Vestae* (cerca de 340).

Podemos, assim, presumir que os sálíos tenham cessado suas atividades no início do século IV devido, por um lado, ao processo de mudança interna na religião romana, e, por outro, às características internas do sacerdócio. Fazia tempo que, de fato, a religião das elites estava se distanciando do politeísmo tradicional, movendo-se em direção a um plano mais filosófico e vinculado aos mistérios. É razoável supor que para os nobres fosse cada vez menos atrativo um sacerdócio que não possuía uma efetiva importância política, necessitava de requisitos específicos, como o patri-

ciado, e estava submetido a condições definidas, tais como a proibição de viajar em março,²³ a obrigação de executar as difíceis danças e cantar os antigos *carmina*. Um bom paralelo é oferecido pelo *flamen Dialis*: sujeito a numerosas regras e tabus, o sacerdócio parece desaparecer também sob Constantino,²⁴ assim como aquele dos Arvais, cujo último membro, Annius Rufus, é registrado pela última vez em 310 (RÜPKE, 2008, p. 530). O período do primeiro imperador cristão constitui uma fase crucial de passagem de uma época a outra.

De qualquer forma, a partir de certo momento, após o desaparecimento dos sálios e a aparição do título de *pontifex Vestae*, os pontífices decidem restaurar as *mansiones*. Devemos pensar em uma ocasião em particular? Possivelmente sim, e podemos identificá-la no supracitado *adventus* de Constâncio II a Roma, em 357. A chegada de um imperador a Roma havia assumido um caráter excepcional já no século III; lá esteve o filho de Constantino trinta e um anos depois do último *adventus* do pai. Amiano Marcelino nos oferece uma descrição pormenorizada dessa visita (Amm. Marc. 16.10.1-21).

Podemos presumir que os pontífices preocuparam-se em restaurar as mais importantes estruturas religiosas antes dessa importante visita, certamente preparada com antecedência, compreendidos presumivelmente os edifícios “saliarés”, já que no relato de Amiano compõem todos os lugares referentes ao sacerdócio: o Foro (os sálios dançavam no *Comitium*, e os *ancilia* estavam sob custódia na *Regia*), o Palatino (sede da *Curia Saliorum Palatinorum*) e quase seguramente o templo de Marte Ultor, local onde aparece a nossa inscrição, dado que o mesmo se encontrava entre o Foro da Paz e o Foro de Trajano, lugares certamente visitados pelo imperador.

Nesse momento, o *collegium pontificale* encontrava-se ainda intacto e gozava de prestígio, mas já devia agir sem o seu *maximus*. Por ocasião de sua vinda, decidiram honrá-lo e restauraram algumas estruturas importantes *pecunia sua*: com a privação das medidas de Graciano de sua “implacabilidade” (cf. LIZZI TESTA, 2009, p. 185), podemos presumir que essa fosse então uma prática já habitual, e não somos mais obrigados a datar a inscrição em 382 ou pouco depois.²⁵ Também Rüpke mostra-se favorável a uma datação “quem sabe imediatamente anterior a Juliano” (2014, p. 247); na mesma direção, aponta a outra inscrição na qual aparece P. Acilius Lucillus.

Os sálíos não foram restaurados por Juliano, ainda que fosse versado na pírrica, com a qual as danças saliares eram frequentemente comparadas (Amm. Marc. 16.5.10). Depois dele devemos presumir uma separação definitiva dos pontífices de seu *maximus*. Deveríamos, a partir dessa ótica, interpretar a base de uma estátua dedicada à *Vestalis maxima* Claudia, erigida *ob meritum*, em 364, pelos *pontífices viri clarissimi* “sob o seu *promagister* Macrinus Sossianus, *vir clarissimus* e *PM*” (CIL 6.32422 = ILS 4938). Em vez de ler «*PM*» como «*pro meritis*», podemos pensar que o colégio dos pontífices tenha efetuado “uma primeira tentativa de reivindicar o cargo de *p(ontifex) m(aximus)* como interno ao colégio” (RÜPKE, 2014, p. 247).

O *collegium pontificale* estava ainda ativo no final do século IV. Portanto, mesmo que das palavras dirigidas a Graciano por Ausônio em uma *Gratiarum actio* de 379 resulte que o título possuía uma conotação puramente teológica: “o colégio dos sacerdotes não era mais que uma curiosidade antiquária”, “esses sacerdotes, esses ‘colegas’, existiam, e desafiavam Gratiano” (*ibid.* p. 245), continuando a agir como antes, pelo menos por mais dez anos (cf. p. ex. SYMM. Ep. 2.36-24; 6.29.2-3). Ainda nos anos 80 do século IV, os pontífices eram dez, como sob Constantino e Juliano. O último nobre a ser nomeado assim foi L. Ragonius Venustus (CONTI, 2007, p. 376, n. 75). Depois de 394, restaram apenas dois pontífices: Symmachus e P. Caecionus Caecina Albinus (HIER. Ep. 107.1), mortos em 402 e 405. Esse é o período a respeito do qual podemos estar seguros de que os privilégios dos sacerdotes pagãos foram oficialmente suprimidos por Arcádio e Honório (CTh 16.10.14, 7 de dezembro de 396). O último sacerdote pagão conhecido é Flavius Macrobius Longinianus, membro de um sacerdócio não identificado, morto em 408 (RÜPKE, 2008, p. 690); todavia, certo Tertullus, cônsul em 410, ambicionava ainda se tornar *pontifex* (LIZZI TESTA, 2009, p. 188-89). O título é atestado, mais uma vez, no edito de Marciano e Valentiniano III em 452, e em uma carta de Atanásio ao Senado de 516 (ACO 2.3, 346, 38-347; Coll. Avell. 113).

Podemos, então, concluir que o processo de transição que descrevemos brevemente foi mais longo do que normalmente se considera (LIZZI TESTA, 2009, p. 188). No caso examinado, mesmo se os pontífices tentaram continuar sua atividade sem o seu líder, sem subsídios, não obstante as leis imperiais sempre mais restritivas, ainda que tivessem tentado adaptar-se, resistir e chegar a compromissos, no fim puseram em primeiro lugar o seu status e posição social – ou simplesmente o desejo de seguir uma vida nor-

mal – e converteram-se ao Cristianismo. Os imperadores promulgaram leis severas até o século V (no Oriente, até o século VI): mas, afinal, os sálíos cessaram de dançar para Marte e começaram a fazê-lo para Cristo.

Referências bibliográficas

ARENA, V. Tolerance, intolerance, and religious liberty at Rome: an investigation in the history of ideas. In: CECCONI, G.; GABRIELLI, C. (Ed.) **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011, p.147-164.

BLOCH, H. La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV. In: MO-MIGLIANO, A. (A cura di) **Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Einaudi, 1975, p. 199-224.

BRADBURY, S. Constantine and the Problem of the anti-Pagan Legislation in the Fourth Century. **CPh**, n. 89, p. 120-139, 1994.

BROWN, P. **The Rise of Western Christendom**. Triumph and diversity, A.D. 2001000. Tenth Anniversary Edition. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

CAMERON, A. The last pagans of Rome. In: HARRIS, W. V. (Ed.) **The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity**. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 33, 1999, p. 109-121.

CLEMENTE, G.; SCHEID, J.; LIZZI TESTA, R. Riflessioni conclusive. In: CECCONI, G.; GABRIELLI, C. (Org.) **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011.

CONTI, S. Il collegio dei pontefici sotto gli imperatori cristiani. In: LO CAS-CIO, E.; MEROLA, G. D. (A cura di) **Forme di aggregazione nel mondo romano**. Bari: Edipuglia, 2007, p. 363-377.

CRISCUOLO, U.; DE GIOVANNI, L. (A cura di) **Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive**. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 Novembre 2007. Napoli: M. D'Auria, 2009.

FILORAMO, G. **La croce e il potere**. I cristiani da martiri a persecutori. Roma-Bari: Laterza, 2011.

GEIGER, F. *Salii*. **RE**, 1.A:cols. 1874-1894, 1920.

GRANINO CECERE, M. G.I *salii*: tra epigrafia e topografia. In:URSO, G. (A cura di) **Sacerdos**. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012. Roma: Edizioni ETS, p. 105-128.

GUITTARD, C. **Carmen et prophéties à Rome**. Turnhout: Brepols Publishers, 2007.

HERZ P. Die Salier-Inschrift am Tempel. In: GANZERT, J. **Der Mars-Ulter-Tempel auf dem Augustusforum in Rom**. Mainz: P. von Zabern, 1996, p. 266-270.

LANE FOX, R. **Pagani e cristiani**. Roma-Bari: Laterza, 2006.

LIZZI TESTA, R. La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica. **Atti della Accademia Nazionale dei Lincei**. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti, ser. 9, v. 7.1-2, p. 323-361, 1996.

_____. Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo. In: CRISCUOLO, U.; DE GIOVANNI, L. (A cura di) **Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive**. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 Novembre 2007. Napoli: M. D'Auria, 2009, p. 167-190.

ORLANDI, S. Alan Cameron and the Use of Epigraphic Sources. In: LIZZI TESTA, R. (Ed.) **The Strange Death of Pagan Rome**. Turnhout: Brepols Publishers, 2013, p. 71-84.

PASCHOUD, F. Reflexions sur l'idéal religieux de Symmaque. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, n. 14, v.2, p. 215-235, 1965.

RÜPKE, J. **Domi militiae**. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

_____. **Fasti Sacerdotum**. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Individual appropriations and institutional changes: Roman priesthoods in the later empire. In: , G.; GABRIELLI, C. (Org.). **Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico**. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 2011, p. 261-273.

_____. **From Jupiter to Christ**. On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SAGGIORO, A. (A cura di) **Diritto romano e identità cristiana**. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari. Roma: Carocci, 2005.

_____. **La religione e lo stato**. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma Imperiale. Roma: Bulzoni, 2011.

SARULLO, G. **Il Carmen Saliare**. Indagini filologiche e riflessioni linguistiche. Berlin-Boston: De Gruyter, 2014.

SANTI, C. La divinazione romana in età postcostantiniana e la distruzione dei *libri Sibyllini*. In: SAGGIORO, A. (A cura di) **Diritto romano e identità cristiana**. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari. Roma: Carocci, 2005, p. 201-213.

VAN HAEPEREN, F. **Le Collège Pontifical** (3ème s. a.C. -4ème s. p. C.). Bruxelles-Rome: Institute Historique Belge de Rome, 2002.

Notas

¹ Uma primeira versão desta contribuição foi publicada nas Atas do Congresso *Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike. Procedimentos jurídicos e sanções religiosas no mundo greco-romano* (Palermo, 11-13 de dezembro de 2014). Agradeço a Daniela Bonanno, Matthias Haake e Franz Steiner Verlag, de Stuttgart, por terem me concedido permissão para preparar uma versão para a presente **Revista**. A propósito, agradeço de coração à Prof.^a Claudia Beltrão da Rosa por ter sugerido a publicação do meu artigo nesta prestigiosa revista e à doutoranda Maria Eichler Sant'Angelo por ter gentilmente providenciado a sua tradução do italiano para o português.

² E, evidentemente, o (mal) tolerado judaísmo.

³ CIL 6.2158 = ILS4944. A inscrição foi descoberta em 1477 e, ainda, em 1842 (cf. GEIGER, 1920, 1881; PASCHOUD, 1965, 221; HERZ, 1996; RÜPKE, 2011, p. 272; GRANINO CECERE, 2014).

⁴ Cf. em geral Cirilli (1913) e Geiger (1920); as contribuições mais recentes são de Granino Cecere (2014) e Sarullo (2014).

⁵ Apenas em março (RÜPKE, 1990, p. 24).

⁶ “As *mansiones* dos Sálios palatinos, construídas pelos antepassados para a custódia de armas milagrosas e por muito tempo abandonadas, foram restauradas pelos pontífices de Vesta às suas expensas, *virii clarissimi*, durante o promagistério de Plozio Acilio Lucillo e de Vitrasio Pretestato, *virii clarissimi*.” (Tradução do autor)

⁷ Sobre a importância do Código no campo religioso, as contribuições mais recentes são de Criscuolo – De Giovanni (2009), Cecconi – Gabrielli (2011), Saggioro (2011) e Filoramo (2011, p. 328-348).

⁸ Sobre a não confiabilidade dessa “grande recusa”, cf. Lizzi Testa (2009, p. 189).

⁹ P. Acilius Lucillus aparece em outra inscrição (primeira metade do século IV) relativa à propriedade dos *loca* sobre a tribuna do Coliseu: cf. Orlandi (2013, p.77-78). A outra única observação possível é que se tratava certamente de senadores. Uma conexão do segundo com Vettio Agorio Pretestato não pode ser provada: cf. Herz (1996, p. 267).

¹⁰ Exceto dois em 160 (RÜPKE, 2014, p. 247, n. 67).

¹¹ **CIL** 10.1125; cf. Van Haeperen (2002, p. 84-85). O primeiro título é usado mais frequentemente (CONTI, 2007, p. 371).

¹² Para outras considerações sobre este tema: cf. Lizzi Testa (1996, p. 325-326).

¹³ **Ep.**72a (*Relatio Tertia* di Simmaco), 72 e 73. Cf. também **Ep. extra collectio-nem**10 e **De obitu Valent.**19.

¹⁴ Ver Lizzi Testa (2009, p. 184-186), que demonstra também que **CTh** 16.10.20 não se refere a tal medida; cf. Conti(2007, p. 370-371) e Filoramo(2011, p. 279).

¹⁵ **CTh** 16.10.7 (21 de dezembro de 381); **CTh** 16.10.9 (25 de maio de 385); **CTh** 16.10.10 (24 de fevereiro de 391 EC); **CTh**16.10.11 (16 de junho de 391); **CTh** 16.10.12 (8 de novembro de 392).

¹⁶ Tal é a posição de Bloch, criticada em Cameron (1999, p. 109).

¹⁷ Ambos os casos se referem à crítica de Cameron às posições de Bloch.

¹⁸ Cf. Lane Fox (2006, p. 732): “O importante é que o uso da força, em geral, não partia dos pagãos contra os cristãos. Houve incidentes violentos, sobretudo durante a restauração pagã de Juliano, mas os pagãos estavam dispostos a oferecer ao cristianismo a coexistência. Como um pagão havia dito a Agostinho, os seus deuses eram avessos à ‘concordia discordante’”.

¹⁹ A revolta levou à destruição do *Serapeum*. Para os casos citados e as fontes, cf. Filoramo (2011, p. 372-380).

²⁰ Cf. p. ex. Aug. (**Enarr. in Ps.** 54.13): *Ille nobilis, si Christianus esset, nemo remaneretpaganus.*

²¹ Cf. p. ex. **CTh** 16.10.16 (10 de julho de 399).

²² Cf. p. ex. **CII** 11.10.1-4 (ordem de batizar os pagãos remanescentes).

²³ Como acontece, por exemplo, com Cipião Africano na campanha contra Antíoco III: cf. POLYB. 21.13.12-13; LIV. 37.33.

²⁴ Caso se aceite a interpretação *Iovisantistes* = *flamen Dialis*, referida em Betitius Perpetuus: cf. Rüpke (2008, p. 574).

²⁵ Guittard (2007, p. 62) data o restauro em 382, mas sem oferecer provas. Já Des-sau (**ILS**4944) pensa em um momento um pouco posterior. Para Geiger (1920, p. 1881), a inscrição é «desausgehenden4. Jhdts.», enquanto o **EAGLE (Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy**, <www.edr-edr.it>, ficha n. EDR118456) a data entre 271 e 350.

RESENHA*

SHEAR, J. **Polis and Revolution.** Responding to Oligarchy in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 368 p.

DEMOCRACIA, OLIGARQUIA E MEMÓRIA DEMOCRÁTICA EM ATENAS

*José Antonio Dabdab Trabulsi***

Julia Shear, *Associate Member of the American School of Classical Studies at Athens*, nos propõe um livro sobre os dois golpes oligárquicos em Atenas no final do século V e sobre as respostas que os atenienses encontraram a esses acontecimentos.

No capítulo 1, *Responding to oligarchy in Athens: an introduction* (p. 1-18), verdadeiro capítulo à guisa de introdução, a autora apresenta as questões mais importantes de sua pesquisa, as questões da memória e do esquecimento, e de suas consequências. As analogias com os contextos de esquecimento, de memória, de reconstrução cívica em outros períodos da história são numerosas e muito esclarecedoras, com exemplos da Segunda Guerra mundial, Japão e Alemanha, e, sobretudo, o holocausto judeu, assim como o pós-apartheid na África do Sul, entre outros. Os exemplos latino-americanos não são levados em conta. A autora coloca também as bases de uma discussão sobre os processos de criação de uma memória coletiva, especialmente em relação com a ritualização da memória. Há uma rica discussão sobre as *stelai* e seu funcionamento social em Atenas (leitura? Não leitura? Muitos leitores? Apenas alguns poucos?). Sua posição sobre a

* Recebido em 28/04/2015 e aceito em 31/05/2015.

** Professor Titular de História Antiga do Departamento de História da UFMG.

questão da leitura das inscrições pelos atenienses, no conjunto contrária a certo revisionismo que aparece na bibliografia recente, me parece sensata. Observamos (desde a introdução) que os dados da arqueologia estão muito presentes no livro.

Num primeiro momento, a autora se dedica a reconstruir o episódio dos Quatrocentos e seus desdobramentos numa série de capítulos, começando pelo capítulo 2, *Revolution, oligarchy and the patriospoliteia* (p. 19-69). Propõe quadros muito úteis das diferentes etapas segundo as versões de Tucídides e da *Athenaion Politeia*. Aponta as diferenças muito importantes, com análises muito interessantes sobre as menções e sobre os silêncios em relação aos locais dos acontecimentos, e tende a considerar a *Athenaion Politeia* menos favorável (ou ainda menos favorável) à democracia do que o próprio Tucídides – apesar de não seguir até as últimas consequências C. Farrar em sua imagem de um Tucídides “defensor da democracia” (p. 40). Shear mostra que os diversos projetos políticos (“constituição para o futuro”, “constituição para o presente”, “constituição de Drácon”) emanavam de grupos bem mais amplos do que apenas os “oligarcas moderados” e que todos esses grupos faziam um uso intenso do passado político da cidade a fim de encontrar uma maior legitimidade. Um “algo a mais” muito interessante na análise da autora é a maneira como consegue articular os dados da tradição literária com as evidências da epigrafia, conjuntos de informações que na maioria são examinados à parte pelos diversos autores. O estudo dos formulários das instituições, dos magistrados e do calendário presente nas inscrições do período permite a ela mostrar de que forma os diferentes grupos e regimes se referiam ao passado da cidade. A flexibilidade da expressão “*patriospoliteia*”, em especial, foi largamente utilizada para tranquilizar quanto às intenções gerais, mas era ainda suficientemente vaga para não alarmar e não suscitar coalizões de outros interesses contra os grupos no poder. A análise prossegue com um estudo de Tucídides em relação aos julgamentos dos oligarcas derrubados, que insiste sobre a violência de um pequeno grupo (cujos nomes são citados), em oposição a uma coletividade de outros oligarcas (que são, quanto a eles, nomeados coletivamente) cuja responsabilidade aparece como sendo menor. A análise de Tucídides, que acentua o papel dos oligarcas extremistas, tende a mostrar que a oligarquia não era uma alternativa viável à democracia dita radical. A autora mostra também a luta em torno do território, a luta em especial para se apropriar da Acrópole e da Ágora plantando *stelai* nesses pontos-chave do solo. Tais

acontecimentos condicionaram fortemente a maneira pela qual os democratas desejaram remodelar uma Atenas democrática em 410.

No capítulo 3, *Restoring Athens: democracy and the law* (p. 70-111), a autora explica a reconstrução democrática e “memorial”, lançada imediatamente pelos democratas desde o primeiro mês da restauração democrática, a qual se escalonou ao longo dos anos seguintes. O decreto de Demophantos dando liberdade de matar os inimigos da democracia (quem a tivesse abolido ou quem tivesse assumido cargos de governo em seguida à sua abolição) e uma republicação da lei de Drácon sobre o homicídio, assim como outros fragmentos – como, por exemplo, em relação ao calendário dos sacrifícios –, estão entre os textos mais importantes desse momento da história da cidade. Shear explica os procedimentos de elaboração, certificação, arquivamento e exposição das leis nesse vasto processo de revisão (nomotetas, *anagrapheis*, leis de Sólon...). Após um exame detalhado das *stelai* de que dispomos para esse período, ela explica sua distribuição pela cidade, cuja principal característica é a colocação desse marco num lugar inédito para tal fim, ou seja, a Ágora, e um ponto que adquire um significado específico: o espaço em frente do Bouleuterion.

Os textos e as *stelai* enquanto presença permanente e monumental no espaço público tornam-se testemunhas permanentes e provas materiais do processo democrático. Cada olhar, cada leitura, atualiza a democracia, que então não permanece limitada às suas horas de funcionamento institucional. A presença possível do decreto de Demophantos na proximidade imediata das estátuas de Harmódios e Aristogíton reforçava consideravelmente o juramento contido no texto. Em conjunto, as inscrições redefiniram e reformaram o espaço da Ágora enquanto espaço democrático, e não apenas social ou cívico. As leis e as outras inscrições permitiram ao *démos* criar uma nova relação com o passado, fazendo das figuras icônicas de Drácon, Sólon e Clístenes um patrimônio democrático e não oligárquico. Os democratas, dessa forma, escreveram seu “novo” passado na topografia da cidade, Atenas se tornou democrática desde sempre, por assim dizer. As medidas tomadas resultavam no apagamento do episódio oligárquico, e nem mesmo a vitória contra eles se tornou objeto de lembrança ou comemoração. Foi como se eles nunca tivessem existido, como se a cidade tivesse sido, desde sempre e sem interrupção, democrática. A oligarquia e a tirania se tornavam “impensáveis”.

Os desdobramentos do golpe de Estado são, ainda, explicados no capítulo 4, *Reclaiming Athens: the demos and the city* (p. 112-134). No processo de

reapropriação pelo *démos* do passado da cidade e dos seus espaços-chave, dois locais são valorizados: a StoaBasileios, refeita e aumentada, vai concentrar a maior parte das *stelai* com as leis da cidade; e a construção de um novo Bouleuterion responde ao período anterior, no qual o antigo edifício foi, de certa forma, o quartel-general da oligarquia. O novo local, sem vestíbulo que isolasse a sala de reuniões do espaço exterior da Ágora, “dava a ver” o trabalho dos bouleutas ao público como numa vitrine; e o antigo Bouleuterion foi transformado em arquivo, tornando a consulta às leis mais fácil para os bouleutas “vizinhos” (os dois prédios são contíguos). Isso contribuiu para colocar a lei no centro da vida política tanto do ponto de vista propriamente político quanto do espacial. Enchendo o velho Bouleuterion com as leis antigas e novas da democracia, os democratas “apagavam” a presença dos oligarcas no local e ocupavam o terreno com as novas leis. A ligação com a democracia de Clístenes é reapropriada, deslegitimando o parêntesis oligárquico. A mutação da Ágora (de espaço multiuso a espaço da democracia) é completada. No que se refere à Acrópole: os oligarcas se tinham fortemente investido lá, e os democratas dela quiseram se reapropriar. O meio encontrado foi retomar a construção interrompida do templo de Atena Polias, o Erechtheion, reforçando os laços do *démos* com Athéna, relativamente esquecida pelos oligarcas. E como era impossível retirar de lá as muitas *stelai* erigidas, os democratas escolheram diminuir sua ênfase e importância e construíram muitas outras em torno, diluindo sua presença no espaço. Nessa empresa foram ajudados pelo fato de as *stelai* dos oligarcas jamais mencionarem o caráter “oligárquico”, situação contrária à obra dos democratas, nas quais a natureza política do texto era muito mais explícita. Os espaços da cidade são assim redefinidos: a Ágora é o espaço dos cidadãos; a Acrópole, dos assuntos referentes aos estrangeiros e aos deuses; o Pireu é aberto a todos os assuntos. É dessa forma que uma política do espaço se inscreve numa política da memória e do esquecimento.

Uma das contribuições mais interessantes do trabalho de J. Shear é o projeto de articular política e ritual. É esse o objeto do capítulo 5, *Remembering and forgetting: rituals and the demos* (p. 135-165). O juramento de Demophantos, durante as Dionisiacas, tem um papel-chave no dispositivo de reconstrução democrática. Não apenas o texto e o monumento, mas também, e talvez sobretudo, o fato de fazer dizer por todos os cidadãos reunidos segundo as divisões das tribos clistênicas – como por ocasião de um voto de ostracismo – (e dizer na primeira pessoa) o mesmo texto ao mesmo

tempo – sobretudo, um texto que os opunha junto aos inimigos da pátria (*polemioi*). E isso num contexto de contato com o divino. Ele criava assim uma igualdade perfeitamente democrática entre todos os participantes. Outro elemento: o anúncio da entrega de coroas de ouro no decorrer das Dionisíacas, começando pelas de 409. E iniciando pelos assassinos do oligarca Frínico, Trasíbulo de Calidon e Apolodoro de Mégara. Tal prática vai se tornar tão importante que será considerada, já na época de Ésquines e Demóstenes, uma velha tradição... No início, a honra era reservada aos estrangeiros de grande mérito. Associada a um rito importante da cidade, a prática mostrava o controle do *démos* sobre o poder em todos os seus aspectos, inclusive sagrados. Outros elementos: a libação dos generais, a entrega do tributo pelos aliados, a apresentação dos órfãos de guerra assumidos pela cidade, a proclamação contra os tiranos – todos os outros elementos que acompanham as Dionisíacas mostram a que ponto o rito era uma parte do político. E tudo isso no teatro, como a presença do mesmo povo da Ecclesia, que se vê e se dá em espetáculo. A apresentação – e a vitória – do **Filocteto** de Sófocles, por ocasião da festa desse ano decididamente fundador de 409, é significativa sob vários pontos de vista: o valor do juramento, os problemas da unidade e da divisão, as divergências no interior de um exército, etc. Muitos dos temas presentes na peça remetem à situação da cidade nesse momento de sua história. Delineia-se assim aquilo que a autora chama uma “*politics of memory*” (p. 159). Por volta de 405, a cidade que tinha se tornado de novo uma democracia, tinha também um passado democrático, e nenhum outro; a oligarquia tinha sido publicamente esquecida.

Com o capítulo 6, *The thirty and the law* (p. 166-187), começa a segunda parte do livro. A autora mostra de que maneira – contrariamente a 411, quando os oligarcas não chegaram realmente a lançar um vasto projeto de reforma das instituições, assim como em 410 os democratas também não o fizeram (a luta se desenrolou mais em torno dos símbolos, dos espaços e do passado político da cidade) agora, em 404, os Trinta parecem ter projetado uma transformação completa das instituições. Shear tem, aqui também, o mérito de associar as evidências físicas à sua análise. Ela mostra que os Trinta lançaram uma empresa de reconquista do espaço – sobretudo a Acrópole e a Ágora – como os democratas de 410, mas também uma revalorização do Areópago. Eles retiraram certas *stelai* e danificaram outras. Segundo a autora, eles também procederam a uma mudança de orientação da Phyx, de 180°, para que os atenienses passassem a olhar as terras da Ática, e não mais

o mar, durante as reuniões. Ela até fornece um plano da reorientação sob a forma de gráfico (p. 178). É verdade que tal mudança combina bem com a ideologia dos Trinta. Mas os dados são controversos, difíceis de interpretar e, sobretudo, o tempo foi muito curto para um canteiro de obras de tais proporções. Esses trabalhos foram, com certeza, realizados, pois sabemos que, no século IV, a orientação do público na Pnyx realmente foi invertida – mas isso talvez tenha sido feito mais tarde, depois dos eventos de 404-403, e, quem sabe, até por outras razões. Não penso que os oligarcas tenham tido o tempo necessário para realizar a mudança. Em relação aos eventos de 411-410, as diferenças importantes são o uso da violência (com talvez até 1500 assassinatos), o exílio em massa e o apelo à intervenção espartana. Mas os Trinta também pretenderam realizar uma vasta reforma política – e como em 411, fizeram ampla referência à *patriospoliteia*. Isso obrigou os democratas, em seguida, a investir bastante nas mudanças constitucionais com o fim de prevenir um eventual retorno da oligarquia.

Em seguida, vem a reconciliação, no capítulo 7, *Reconciling the Athenians* (p. 188-226). Em 403, a relação de forças não permitia uma vitória definitiva e esmagadora dos democratas. A intervenção espartana suscitou um início de busca de acordo quanto ao local de residência, o futuro dos oligarcas sobreviventes ao conflito, a difícil questão das propriedades confiscadas – eterno quebra-cabeças das revoluções gregas, quando se torna necessário achar um compromisso com os exilados que retornam. O acordo foi mais uma vez selado por um juramento, e sua base foi a injunção de não evocar os erros do passado (*me mnesikakein*). A questão da forma do acordo de reconciliação é difícil, pois um texto de paz entre oligarcas e democratas foi estabelecido antes que a democracia tivesse sido formalmente restaurada. A autora propõe – e parece ser uma boa solução – o modelo da republicação de um texto antigo, mas com a força (e com o formulário inicial) do poder popular restaurado. Uma espécie de acordo entre potências estrangeiras se transforma, assim, em decreto do povo, e pode então ser gravado em mármore. Foi preciso recriar uma unidade ateniense, mas não era nada fácil. Os oligarcas puderam se refugiar e se concentrar em Elêusis (onde eles permaneceram muito tempo, como num enclave), mas sem uma divisão política formal dos atenienses. Durante a realização dos Mistérios, todos podiam ir a Elêusis, e “os de Elêusis” podiam ir a outras partes do território ateniense. “Os de Elêusis”, assim como os outros, eram, igualmente, aliados de Esparta. A proibição de evocar os danos do passado recente (com

exceção dos líderes do golpe e do terror) foi a base da reconciliação. Os dois grupos foram postos no mesmo plano. O princípio de tratar todos da mesma maneira acabou por ajudar a reinstalar a democracia, que era baseada nessa igualdade entre os cidadãos. A autora insiste na importância do juramento, examina os locais possíveis para a instalação da inscrição contendo o juramento do 11 Boedromion: Acrópole? Ágora? Metroon? Após discussão, ela tende para o santuário de Meter, em Agrai. A dinâmica da lembrança e do esquecimento pode ser desencadeada e funcionar como em 410. Mas ela assinala a enorme dificuldade da reconciliação depois de eventos tão dramáticos. Isso fica particularmente evidente nos tribunais. Shear passa em revista os processos mais importantes nos quais o comportamento de uns e de outros em 404-403 teve um papel importante: Agoratos, Sócrates, é claro, Nicômacos e Andócides (muitas vezes em ações de impiedade, para poder contornar a lei de anistia que impunha o esquecimento); houve também, no mesmo registro, docimasias recusadas, como a de Leodamas, ou contestadas, como a de Evandros. E com uma concentração nos anos que se seguiram aos acontecimentos – em alguns casos, até 20 anos depois. Segundo a autora, os tribunais foram o lugar onde essa memória proibida foi negociada caso a caso, o que a mantinha viva, proibida de se exprimir publicamente, permitindo as acomodações necessárias. A tensão foi muito forte, mas a *stasis* não voltou, a unidade foi reforjada na divisão dos processos e dos tribunais. Mas com sucesso. Enquanto o juramento de 410 definia o bom cidadão como um ateniense pronto a defender a democracia com armas na mão contra tiranos e oligarcas, o juramento de 403 é centrado na reconciliação e no esquecimento, mas com certo vago, que deixava outras instâncias afinar, precisar, o julgamento (tribunais, monumentos, etc.).

O exame do que se seguiu ao golpe de 404 continua no capítulo 8, *Re-creating democracy: documents and the law* (p. 227-262). Segundo Shear, assim como em 410, em 403 o *démos* se encontrou na necessidade de recriar a cidade democrática, e é nesse sentido que se devem encarar as leis que foram introduzidas (e não apenas numa ótica de melhorar o sistema, como se diz muitas vezes na bibliografia sobre a questão). Esse processo começou imediatamente, mas demorou a se completar até os anos 390. A confiscação dos bens dos Trinta, a nomeação dos nomotetas para uma revisão das leis, as honras para os não atenienses que participaram do retorno de Phyle, estão entre as primeiras. E também o calendário de sacrifícios, a recolocação das inscrições destruídas pelos Trinta, a assimilação dos filhos (homens) dos

atenienses mortos pelos oligarcas como órfãos de guerra (mantidos pela cidade até a maioridade), os prêmios para os atenienses de grande mérito nos combates. Todas essas inscrições são estudadas em detalhe, muitas vezes a partir do exame direto das estelas e dos fragmentos, o que leva a correções muito pertinentes em relação às opiniões habituais de maior parte dos autores. As leis inscritas em pedra na Ágora e na Acrópole começaram o processo para refazer Atenas uma cidade democrática, valorizar o papel do *demos* e daquela que era a *politeia* própria aos atenienses. Elas permitiram ao povo se reapropriar do passado para seu próprio uso e situaram a resposta aos Trinta no contexto da resposta aos Quatrocentos e aos Cinco mil. A novidade é que a oligarquia aparece doravante (ao lado da tradicional tirania) como inimiga e ameaça à democracia. Esses textos em pedra criam uma memória sobre o funcionamento do sistema político. Leitura e releitura dos documentos faziam da democracia um processo contínuo. Esses textos em pedra selavam assim o controle do povo sobre o território, sobretudo sobre esses espaços privilegiados que são a Acrópole e a Ágora.

Um estudo específico é dedicado à Ágora; capítulo 9, *The Agora and the democratic citizen* (p. 263-285). A democracia restaurada consolida a Ágora como local democrático através da construção de estruturas permanentes para os tribunais (coisa muito rara nas ágoras gregas, diga-se de passagem) e um edifício para a produção de moedas de bronze, tipo de moeda que não era produzida em Atenas antes de 400 e que apresenta um interesse evidente para o *demos*. A existência de um tribunal permanente, o número maior de jurados, a frequência maior dos dias de sessão, tudo isso tornou a presença do *demos* na ágora muito mais massiva, consolidando uma imagem de lugar democrático. E essa presença do *demos* numa área onde se encontravam outros “lugares de poder” (stoas, basileios, bouleuterion, arquivos da cidade, muitas inscrições em pedra, estátuas dos tiranóctonos, etc.) criava um “efeito democrático” multiplicado. As moedas de bronze cunhadas no local serviam para remunerar a presença do povo, enquanto que, antes, os atenienses simples tinham muito menor contato com as moedas (pois as de prata tinham valor muito mais elevado). A ereção de estátuas de bronze de Conon e de Evagoras na Ágora servia para apresentar um modelo de comportamento para o cidadão democrático. O bom cidadão era um assassino de tirano que liberta a cidade e a salva; o bom cidadão combate os inimigos externos e mata os *polemioi*; e por isso, ele recebe as honras de uma estátua em plena Ágora. Essas ações e esses comportamentos ao alcance de qual-

quer cidadão elevam seu horizonte potencial a um nível inédito (antes dos tiranótonos, tais honras eram restritas aos deuses e aos atletas vencedores). No embalo da novidade, três outras estátuas de generais vencedores foram erigidas, criando assim uma nova tradição. Enquanto a Acrópole permanece um espaço mais multifuncional, a Ágora foi dominada pela sua dimensão política democrática. As atividades mercantis, que eram temporárias, foram deslocadas para as áreas adjacentes.

No último verdadeiro capítulo do livro, o capítulo 10, *Forgetting or remembering: oligarchy, stasis and the demos* (p. 286-312), a autora mostra como as Dionisiacas, que tinham desempenhado um papel importante na resposta aos oligarcas em 410, desempenharam o mesmo papel em 403. Mas isso não foi tudo: um novo sacrifício a Athéna foi instaurado em 12 Boedromion, data do retorno oficial do *démos*. Enquanto o primeiro sacrifício foi restrito aos que retornaram de Phyle, o novo foi em seguida transformado para incluir mais amplamente os atenienses. Tal celebração, que se tornou habitual, servia para recriar a unidade dos atenienses, mas os transformava todos em democratas voltando para reconquistar a pátria... O anúncio dos órfãos de guerra nas Dionisiacas, incluindo os filhos legítimos dos que morreram pela democracia, recriava uma memória unificada da cidade, mas uma memória democrática. E o que dizer da memória dos Trinta? A *stasis* sendo algo impossível de comemorar, os democratas de 410 tinham preferido esquecê-la, mas isso tinha permitido seu retorno em 404. Então, no segundo momento, foi preciso agir de outra maneira – donde a escolha de esquecer a palavra *stasis* no relato dos acontecimentos e tratá-los como uma guerra estrangeira. Os sacrifícios, as oferendas, os elogios, tudo seguiu o modelo dos conflitos externos. As lutas civis foram apresentadas como batalhas vencidas. A ereção de troféus e a construção de um túmulo para os lacedemônios mortos seguiram a mesma lógica. Isso permitia isolar os Trinta e seus próximos colaboradores na condição de inimigos externos, preservar os outros e reunificá-los aos democratas. Segundo a autora, é o momento em que a tirania deixa de ser o único espantalho do regime democrático; doravante, a democracia é também definida como não sendo uma oligarquia. Argumento que se deve encarar, penso eu, não como falso, mas como uma meia-verdade, com certa precaução: é preciso não esquecer que os líderes do golpe ficaram para a posteridade como os Trinta “tiranos”, e não como os Trinta “oligarcas”... A tentativa de transformar uma *stasis* em guerra estrangeira contra Esparta tornava possível a injunção de esquecer

os males passados. Ela globalmente teve sucesso, mas não sem resistências e fracassos localizados, como mostram a *graphè paranomon* contra Teozotides e a *graphè paranomon* contra Trasíbulo referentes à concessão de cidadania, e isso a despeito da aprovação do *démos*. Houve também uma mudança significativa, com a distinção mais nítida entre lei e decreto; a passagem obrigatória das leis pelo exame dos nomotetas, tornando o processo legislativo mais lento e mais controlado, teve por resultado (e, sem dúvida, por razão de ser) uma maior estabilidade do regime, que não podia mais ser derrubado por um golpe de força circunstancial numa Assembleia atípica. A tarefa para os candidatos à tirania ou ao golpe oligárquico, tendo em vista uma revolução antidemocrática, encontrava-se consideravelmente entravada. Essa mudança de procedimento legislativo foi, portanto, em parte, uma resposta aos Trinta. E, em função disso, penso eu, foi um desejo do povo, e não uma limitação de seu poder, como pretende a célebre tese de Ostwald. Quanto a este ponto específico, eu não concordo com Shear, que segue até certo ponto a opinião de Ostwald quanto a uma limitação do poder do povo (p. 309).

O capítulo 11, *The strategies of democracy* (p. 313-322), à guisa de conclusão, é um capítulo em que a autora, no essencial, retoma, num texto denso e de grande qualidade, o conjunto das análises e das conclusões do livro. Não é uma verdadeira conclusão, mas uma reprise. O livro, é preciso dizê-lo, contém inúmeras reprises. A autora retoma e resume seus argumentos de forma um pouco repetitiva. O que torna a sua mensagem eficaz, à força de repetição. Mas isso torna a obra um pouco pesada, um pouco cansativa no final.

Eis, portanto, um trabalho de grande qualidade, que possui o mérito de reunir os dois golpes oligárquicos, compará-los e distingui-los. Trabalho que associa a análise do ritual ao estudo do político. Trabalho que tem também o grande mérito de associar história e arqueologia de forma coerente e homogênea, e não de forma superposta como acontece muitas vezes. A análise da arqueologia para a história é, em minha opinião, sua maior originalidade. Isso é realmente muito bem feito por Shear. Essa característica é mais bem conduzida na análise de 411-410 do que na de 404-403. E julgo a primeira parte do livro mais bem-sucedida que a segunda. Mas isso não muda nada quanto ao fundo: sobre um tema dos mais estudados, ela prova que sempre há uma maneira de inovar. E isso faz um bem enorme a todos nós, historiadores da Grécia clássica.

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, a Phoïnix ganhou uma versão eletrônica (www.phoenix.historia.ufrj.br).

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); uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chave em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo do 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 três (3) 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, Prenome do autor. **Título do livro**: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Prenome do autor. **Título do livro**: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome 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 destas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, acarretando atraso na publicação do artigo.

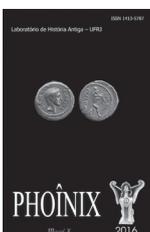
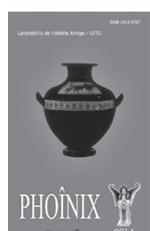
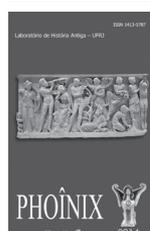
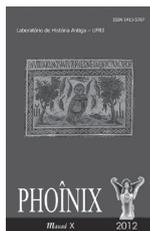
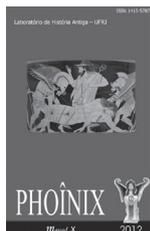
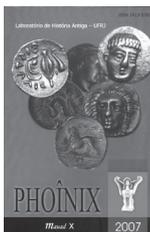
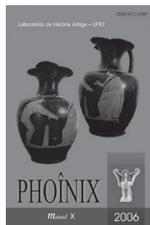
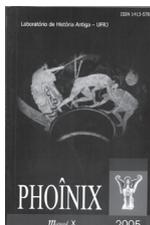
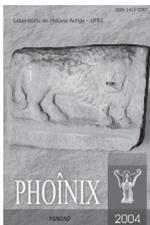
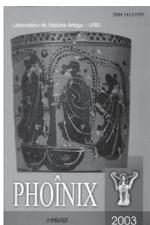
Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado por *e-mail* para: fslessa@uol.com.br e rmbustamante@terra.com.br.

A data de entrega dos textos é até 31 de março para o número do primeiro semestre e até 30 de setembro para o 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.

Os autores poderão adquirir exemplares da PHOÏNIX, obtendo-os diretamente no Laboratório de História Antiga, com despesas de correio a cargo do próprio autor.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 10,5 x 17,0 cm

Tipologia: Times New Roman 10/13

Papel: Ofsete 75g/m² (miolo), Cartão Supremo 250g/m² (capa)

*Para saber mais sobre nossos títulos e autores,
visite o nosso site: www.mauad.com.br*