

ISSN 1413-5787

Laboratório de História Antiga – UFRJ



15 Anos



PHOÏNIX



maud X

2008

SUMÁRIO

EDITORIAL: OBSERVAÇÃO DE UM PASSADO RECENTE: A AÇÃO DO LHIA.....	9
<i>Margaret Marchiori Bakos</i>	
ATOS DE DEVOÇÃO: OS DEPÓSITOS DO BRONZE FINAL AO INÍCIO DE LA TÈNE NA EUROPA CENTRO-OCIDENTAL.....	19
<i>Adriene Baron Tacla</i>	
ESPAÇOS SAGRADOS NA ÁSTY DE CORINTO ARCAICA.....	45
<i>Alexandre Carneiro Cerqueira Lima</i>	
ENTRE A 'MÉTIS' DA PESCA E A HONRA DA CAÇA.....	54
<i>Ana Livia Bomfim Vieira</i>	
CAIO GRACO E A ORDEM EQÜESTRE NO FINAL DA REPÚBLICA ROMANA: UMA ANÁLISE DA <i>LEX REPETUNDARUM</i>	68
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves e Alice Maria de Souza</i>	
FLORES E ARDORES NO IMAGINÁRIO VIRGINAL.....	83
<i>Carlinda Fragale Pate Nuñez</i>	
AS COMUNIDADES ALDEÃS NO ANTIGO EGITO.....	96
<i>Ciro Flamarion Cardoso</i>	
FORTUNA, <i>VIRTUS</i> E A SUJEIÇÃO DO FEMININO EM HORÁCIO.....	130
<i>Claudia Beltrão da Rosa</i>	
ATLETAS GREGOS EM CENAS NÃO ESPORTIVAS.....	147
<i>Fábio de Souza Lessa e Vanessa Ferreira de Sá Codeço</i>	
A CONDENAÇÃO DOS JUDAIZANTES NOS CONCÍLIOS ECLESIASTICOS DO SÉCULO IV.....	164
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
O PÉRICLES "DITADOR" DE MARIO-ATILIO LEVI.....	189
<i>Jose Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
LAS MARCAS DEL EXTRANJERO. RECONOCIMIENTO Y DESCONOCIMIENTO: LOS RIESGOS DE LA <i>HYBRIS</i>	213
<i>María Cecilia Colombani</i>	

OS GREGOS E A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA DO BRASIL.....	229
<i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	
KERAMEIKOS, LUGAR DE PODER E DE MAGIA NA ATENAS DO IV a.C.	259
<i>Maria Regina Candido</i>	
SYBARIS-THURIUM: NOTAS DE HISTÓRIA E ICONOGRAFIA ATRAVÉS DAS MOEDAS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO.....	268
<i>Maricé Martins Magalhães</i>	
A DIMENSÃO RELIGIOSA DAS PRÁTICAS FUNERÁRIAS: O “CASO” DE ATENAS.....	291
<i>Marta Mega de Andrade</i>	
AS REPRESENTAÇÕES DO PODER IMPERIAL NA TETRARQUIA.....	306
<i>Norma Musco Mendes e Diogo Pereira da Silva</i>	
PUGILATO NA ÁFRICA ROMANA: ANÁLISE DE UM DISCURSO MUSIVO.....	329
<i>Regina Maria da Cunha Bustamante</i>	
A DENÚNCIA DA TRAIÇÃO: PLUTARCO, DANTE, SHAKESPEARE E O ASSASSINATO DE JÚLIO CÉSAR.....	356
<i>Sônia Regina Rebel de Araújo</i>	
A PERFORMANCE RITUAL DOS DESVIOS: DANÇAS DE LOUCOS E POSSUÍDOS.....	372
<i>Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa</i>	
RESENHAS	
VIZENTIN, Marilena. Imagens do poder em Sêneca. Estudos sobre o De Clementia. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.....	389
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
CLAUSS, M. Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich. Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner, 1999, 597 p., 50 ils.....	395
<i>Maricé Martins Magalhães</i>	
PERFIL DA REVISTA.....	397
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO.....	398

EDITORIAL

OBSERVAÇÃO DE UM PASSADO RECENTE: A AÇÃO DO LHIA

Margaret Marchiori Bakos*

O Laboratório de História Antiga (LHIA), unidade de pesquisa, ensino e extensão ligada ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), legalmente formalizada em 1993 – completa, em 2008, quinze anos de existência. O centro de estudos traz consigo, em seu próprio logotipo, a imagem da deusa Palas Atená, cujos atributos foram cantados em versos pelos *aedos*, no século VIII a.C. Hesíodo, em busca de uma conciliação entre as várias versões sobre a gênese dessa divindade, protetora da mais importante cidade-Estado da Grécia antiga, louvou as qualidades de inteligência, independência e tenacidade da filha dileta de Zeus, nascida *pronta* para a luta por seus ideais.

Ao rememorar, nesta data, a ação tão expressiva do LHIA, é impossível deixar de falar das competências dessa deusa protetora, tão presentes no processo histórico do Laboratório. Em outras palavras, não há como ignorar o tom aguerrido que o LHIA conferiu à sua trajetória de valorização da História Antiga.

Desde 1993, o LHIA vem-se propondo como um espaço de conhecimento e discussão sobre História Antiga. Além do *fórum* anual de debates, ele tem gerado uma série de outras atividades de fomento aos questionamentos sobre o tema, dentre as quais salientam-se a promoção de cursos de extensão e de conferências, bem como a publicação da revista *Phoînix*, que circulou, pela primeira vez, em 1995. Vale lembrar que o LHIA, em 2001, foi um dos grupos de pesquisa fundadores do Programa de Pós-gra-

* Professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS); doutora em História (USP); pós-doutora (University College London); coordenadora do projeto de pesquisa *Egiptomania no Brasil*.

duação em História Comparada (PPGHC) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Examinando a produção do LHIA, arrolamos mais de duas centenas de artigos, publicados na revista *Phoînix*. A maioria deles versa, é verdade, sobre temas do período greco-romano, mas há mais de uma dezena de trabalhos sobre hindus e hebreus, mais de uma vintena sobre celtas, egípcios e mesopotâmicos, e o dobro desse número dedicado ao cristianismo e às teorias da história.

É possível identificar, principalmente nos editoriais da *Phoînix*, o tom que vem permeando as iniciativas do Laboratório. Ao perceber a falta de um conhecimento erudito que conduzisse ao entendimento das diferenças históricas e à luta por relações mais justas e reflexivas, a equipe resolveu posicionar-se a respeito. Uma análise dos editoriais da *Phoînix*, à luz do pensamento de Paul Ricoeur, os compreenderia como partituras musicais, que permitem a nós, na condição de leitores-maestro, o exame dessas notações para, então, verificar entre elas, perfeita articulação existente ao longo dos anos: nada entre eles destoava ou desafina. Do primeiro, datado de 1995, ao último editorial, de 2007, estão todos em perfeita sintonia, cada texto em harmonia com os anteriores, pelo ritmo pedagógico e objetivo. Aliás, para chegar a essa conclusão, não se precisa sequer ir além dos títulos:

- 1995 – *É difícil ser especialista em História da Antiguidade*, sem autoria;
- 1996 – *O acervo de cultura clássica do museu nacional do Rio de Janeiro*, por Neyde Theml;
- 1997 – *O historiador às vésperas do 3º milênio*, por José Murillo de Carvalho;
- 1998 – *O que é a história ou quem é o historiador*, por Neyde Theml;
- 1999 – *Nós os diferentes: aqueles que trabalham com história antiga*, por Neyde Theml;
- 2000 – *Phoînix no século XX e no II milênio*, por Neyde Theml;
- 2001 – *Este admirável mundo novo*, por Neyde Theml;
- 2002 – *Um estilo de vida*, por Neyde Theml;
- 2003 – *O patrimônio histórico iraquiano: uma vítima esquecida*, por Marcelo Rede;

- 2004 – *História comparada: olhares plurais*, por Neyde Theml & Regina Bustamante;
- 2005 – *Entre Adão e Cabral, a Revista Phoênix (1995-2004)*, por Neyde Theml & Regina Bustamante;
- 2006 – *A historiografia recente e a pesquisa multidisciplinar*, por Eni Mesquista Sâmara;
- 2007 – *Editorial de um colaborador do LHIA*, por Ciro Flamarion Cardoso.

Já no início do LHIA, pode-se perceber o somido harmonioso provocado pelos diálogos entre um trio de professores – Norma Musco Mendes, André Leonardo Chevitarese e Regina Maria da Cunha Bustamante – sob a batuta de uma maestrina muito ágil, Neyde Theml, que regeu a todos eles, bem como a um *coro* formado pelos acadêmicos Fábio de Souza Lessa, hoje professor da UFRJ e atual organizador dos Ciclos, Manuel Rolph V. de Cabeceiras e Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, atualmente professores da Universidade Federal Fluminense, responsáveis, em 2008, pela Jornada de Estudos da Antiguidade da UFF, já em sua X edição. Assim, ao longo dos anos oitenta, o LHIA criou o que hoje é uma orquestra *filarmônica* de proporções *faraônicas*, constituída por historiadores, arqueólogos, epigrafistas, filósofos e filólogos, todos considerados pesquisadores e colaboradores pelo muito que contribuíram, de forma decisiva, para o bom desenvolvimento dos projetos cancelados por ele.

Entre esses *músicos*, encontram-se, em ordem alfabética: Profa. Dra. Adriene B. Tacla (Estudos Celtas); Profa. Dra. Ana Lúvia B. Vieira (História Antiga - UEMA); Profa. Dra. Ana Teresa M. Gonçalves (História Antiga e Medieval - UFV); Prof. Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso (História Antiga - UFF); Profa. Dra. Cláudia B. da Rosa (História Antiga - UNIRIO); Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Filosofia Antiga - UnB); Prof. Dr. Gilvan V. da Silva (História Antiga e Medieval - UFES); Prof. Dr. Jean-Claude Gardin (Arqueólogo - CNRS); Prof. Dr. José Antônio D. Trabulsi (História Antiga - UFMG); Prof. Dr. José d'Encarnação (Epigrafia Latina - Universidade de Coimbra); Profa. Dra. Maria Manuela R. de Sousa e Silva (Teoria da História - UFRJ); Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho (História Antiga - UNESP); Profa. Dra. Margaret Marchiori Bakos (História - PUC/RS); Profa. Dra. Maria da Graça F. Schalcher (Filosofia Antiga - UFRJ); Profa. Dra. Maria Regina Candido

(História Antiga - UERJ); Profa. Dra. Nely Maria Pessanha (Letras Clássicas - UFRJ); Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari (História Antiga - UNICAMP); Profa. Dra. Sílvia Damasceno A. de Moraes (UFF - Letras Clássicas); Profa. Dra. Sônia Regina R. de Araújo (História Antiga – UFF), dentre outros.

E – o que é espantoso – ao longo desse processo, o LHIA não recorreu à rudeza de Hefafostos, o deus da metalurgia que, com seu machado, abriu o crânio de Zeus para o nascimento de Atená; ao contrário, fez crescer, em torno do campo de pesquisa em História Antiga, um núcleo de investigação que, sem lançar mão de nenhum tipo de discriminação ou preconceito, permitiu a apresentação, nos seus fóruns, de comunicações que abordavam as temáticas propostas a partir de outros *corpus* e histórias, relacionando-as às sociedades greco-romanas. Já se entendia, nessa ocasião, que os valores nelas presentes estavam ligados ao caldeirão cultural formado no Mar Mediterrâneo Oriental, ao longo, principalmente, do primeiro milênio antes de Cristo, tão definitivo na formação das bases da civilização greco-judaico-cristã. Daí por que, desde o início de seu funcionamento, o LHIA conferia uma ênfase especial, rara até então na historiografia ocidental, às civilizações africanas, algumas delas ainda ágrafas, mas outras já construtoras de artefatos e monumentos (tal como a egípcia), hoje reconhecidas como patrimônios da humanidade, porque prenes de princípios civilizatórios, cuja hibridização com outras culturas mediterrânicas deu origem à civilização européia.

No LHIA, incentivava-se também a inter-relação entre os tempos antigos e o contemporâneo, mesmo quando tais ilações eram pouco aceitas no meio acadêmico ortodoxo. Ali se intuía, com inegável pionerismo, sobre a relevância de fenômenos como os de transculturação, ou seja, sobre a importância de consideração às diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, com a consequente criação de novos fenômenos culturais, bem como sobre a necessidade de observação dos desdobramentos de fenômenos tais como aqueles decorrentes da prática de seqüestro de africanos, durante o processo colonialista europeu das Américas, na modernidade. Ciro Flamarion Cardoso bem sintetiza o teor daquelas discussões no editorial da *Phoînix* de 2007, ao citar Terêncio: *Homem sou, e nada do que é humano considero estranho a mim.*

Tomando como exemplo a deusa guerreira que, pelo exercício da inteligência, ganhou a tutela de Atenas, o LHIA voltou-se ao incentivo da pesquisa em História Antiga, em todos os níveis de formação acadêmica:

ao evitar a *hýbris*, na sua forma da vaidade acadêmica, criou, no Rio de Janeiro, um espaço de *philótês*, agregador, voltado aos estudos dessa época histórica que se vem desenvolvendo a cada ano que passa, ganhando, assim, novos adeptos e dimensões.

Como foi esse início? A história do LHIA, como nas epopéias clássicas, só poderia ser narrada através de um conjunto de memórias. O seu fórum máximo foi, sem dúvida, o *Ciclo anual de debates*, que, desde sua fundação, ocorre uma vez por ano, de segunda a sexta-feira, nos três turnos. Nessas ocasiões, são oferecidas atividades que vão de conferências magnas e mesas-redondas temáticas a comunicações individuais. No decorrer dos cinco dias de encontro, o imponente Salão Nobre do IFCS, com seu mobiliário de estilo, entalhado em madeira de lei, altas janelas e lustres imensos, lota completamente. E, a cada ano, um número cada vez maior de salas daquele prédio secular vem sendo ocupadas pelo evento, ficando à disposição dos jovens comunicadores e dos veteranos.

Participantes da área da História, vindos de norte a sul do País, vêm-se constituindo no público diversificado que, juntamente com especialistas, chegados de outros lugares e áreas do conhecimento, tais como Filosofia, Letras, Antropologia e Política, movimentam os debates. O tom do encontro é conferido pela presença de temas desafiantes, aliados a discussões intermitentes, que muito têm ajudado na composição de um cenário propício às trocas de cunho inter e transdisciplinar, proveitosas tanto à pesquisa, como à prática docente de todos. Assim, tratou-se no I Ciclo, de *A mulher na Antiguidade* (1991); no II, de *O homem e a natureza* (1992) e da criação do LHIA; no III, de *Pensar as diferenças: história e ciências sociais* (1993); no IV, de *História antiga* associada ao VI Encontro Nacional da SBEC (1994); no V, de *Práticas políticas na Antiguidade* (1995); no VI, de *A experiência do cotidiano na Antiguidade* (1996); no VII, de *História antiga: novas abordagens interdisciplinares* (1997); no VIII, de *Identidade e alteridade no mundo antigo* (1998); no IX, de *Espectáculos e festas no mundo antigo* (1999); no X, de *Por mares nunca d'antes navegados* (2000); no XI, de *Gênero e sexualidade* (2001); no XII, de *Olhares do corpo* (2002); no XIII, de *Linguagens e formas de comunicação* (2003); no XIV, de *Monumento, visão e memória* (2004); no XV, de *Memória e festa*, juntamente com discussões sobre o VI Congresso da SBEC (2005); no XVI, de *Escritos e imagens na Antiguidade* (2006); no XVII, de *Práticas rituais e religiosidade* (2007).

Eventos, como se sabe, começam em reuniões, às vezes, muito aborrecidas, principalmente as de cunho administrativo, cuja pauta inclui questões que vão da feitura de orçamentos, busca de patrocínios e apoios, definição de locais, de horários e programação à determinação de suas formas de divulgação, ou do tipo de vigilância que será adotada nos dias de acontecimento do encontro. Atualmente, já há empresas que se incubem dessa burocracia fatigante, mediante pagamento.

Mas, um evento fraternal é feito à moda artesanal, à custa do tempo de trabalho e, principalmente, do tempo de lazer dos organizadores, porque, ao longo dessa tarefa, as atividades de ensino-pesquisa prosseguem. Assim, nos finais de semana, é fatal a canalização de pensamentos e atitudes na torcida por que os convidados aceitem fazer a sua parte, por que os estudantes apresentem com amor suas pesquisas e por que o público goste, participe e retorne no ano seguinte! No caso dos debates, inicialmente, devido ao forte envolvimento dos professores e alunos do LHIA, o *stress* ainda era maior, pois o encontro se caracterizava, exatamente, pela proposta de apresentação, à comunidade acadêmica e aos interessados, das possibilidades de realização de pesquisas em História Antiga no País, com fontes primárias, e com seriedade! Mas, valeu! E o retorno foi de tal ordem, que logo o exemplo foi seguido por outros núcleos de pesquisa, e o número de comunicadores se multiplicou!

Neste editorial – em que se recuperam fatos da história do LHIA –, é importante lembrar que o Laboratório nasceu em uma conjuntura de efervescência do mundo intelectual brasileiro. Em 1983, realizou-se, na Universidade Federal da Paraíba, o 1º Simpósio de História Antiga e Medieval, no qual se constatou, segundo o professor Jacyntho Lins Brandão da Universidade Federal de Minas Gerais, que *“a situação do ensino e da pesquisa nessa área do conhecimento no Brasil era bastante sombria”*. Nessa ocasião, dois professores da Universidade Federal Fluminense manifestaram-se: Vânia Leite Froes, denunciando a redução dessa área de estudos nos Cursos de História, sua eliminação do vestibular do Rio de Janeiro e praticamente sua retirada dos currículos dos Ensinos Fundamental e Médio; e Ciro Flamarion Cardoso, salientando que *“a única alternativa seria que os especialistas da área se unissem em algum tipo de associação com a finalidade de lutarem pela solução institucional”*, face aos graves problemas de dispersão que se constataavam entre os próprios professores, pesquisadores e estudantes da área. Os primeiros passos nessa direção fo-

ram dados, no ano seguinte, durante o 1º Congresso Nacional de Estudos Clássicos, promovido pela Universidade Federal de Minas Gerais, ocasião em que foi articulada a fundação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC).

O fio da meada que liga a história do LHIA, os fatos históricos estudados e o cotidiano acadêmico do terceiro milênio pode ser facilmente desenleado, a partir do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, em Pelotas (RS), no ano de 2003. Na organização desse evento, encontravam-se os nomes de Fábio Vergara Cerqueira, Anderson Zalewski Vargas e Katia Maria P. Pozzer, atualmente professores universitários, que, na ocasião, juntamente com os colegas Luiz Alberto Grijó e Francisco Marshall, à época acadêmicos de História, e, atualmente, docentes, criaram os *Simpósios de História Antiga*, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Os nomes citados foram daqueles jovens que permanecem ainda hoje ligados à área de História Antiga, mas houve outros que cooperaram para que os simpósios chegassem agora à sua nona edição. E se, no LHIA, apontamos a batuta de Neyde, entre os gaúchos, a regência coube à Loiva Otero Félix. Aliás, é essa mestra, que forneceu alguns dados para o presente texto, quem salienta: *a convivência com o grupo formador do LHIA foi um fator de inspiração para criação do Núcleo de História Antiga da UFRGS*, nos finais do século passado. Ainda no que tange à relação entre o LHIA e a História Antiga no Rio Grande do Sul, é importante destacar a presença de Monica Selvatici, com formação no Laboratório carioca, mas que, hoje, é professora na UFPEL e colaboradora das *Jornadas pelotenses*, que estão em sua nona edição.

Em 2007, as profas. Ana Livia Bomfim Vieira e Adriana Maria de Souza Zierer, oriundas respectivamente da UFRJ e UFF, realizaram o II Encontro Internacional e o II Nacional de História Antiga e Medieval, na Universidade Estadual do Maranhão, onde atuam como docentes e pesquisadoras. O sucesso do evento pôde ser medido pelo prestígio a ele conferido pelo Reitor, bem como pelas figuras de proa da História Antiga que dele participaram. Entre outras, destaca-se Ana Teresa Marques Gonçalves, organizadora, desde 2002, da Semana de Estudos da Universidade Estadual de Goiás e uma das criadoras, neste ano de 2008, do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR), que reúne pesquisadores de seis universidades públicas (USP, UFES, UFG, UFOP, UFRB e Unesp-Franca) em torno do propósito comum de estimular a investigação especializada na subárea de História Antiga e Medieval.

Na UEMA, destacam-se ainda as pesquisas de estudantes de História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, orientandos da profa. Maria Regina Candido, criadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, que, neste ano, comemora 10 anos de existência, dedicados à promoção de seminários e cursos em parceria com mestres de outras áreas do conhecimento, tais como Julio Gralha, da Egptologia.

Os historiadores consideram a invenção da escrita como fator determinante para a criação do seu ofício. Mas como traçar uma história de eventos, na qual os historiadores se formam? Inexistem registros, no LHIA, das apresentações dos alunos. Pouco resta que conserve os vestígios daqueles momentos iniciais de deslumbre dos jovens diante da então rara oportunidade de um calouro contar em público as suas histórias pesquisadas e construídas com dedicação! Havia, é claro, alunos desembaraçados. Lembro-me de algumas apresentações retumbantes e de outras em que mal se sussurravam os textos, tal era a timidez do apresentador. Por isso mesmo, talvez seja impossível esquecê-las! Mas eram as primeiras experiências, como ensina Michel de Certeau, de *como* fazer história na junção dos fatos separados, e a consciência disso estimula a comunicação gestual!

Inexistem também registros que digam do encantamento dos professores, de sua atenção e respeito para com a mocidade, permeados pela emoção e envoltos por aqueles momentos de *magia*, representados pela construção lúdica e pedagógica do conhecimento. E isso acontecia no palco democrático proposto pelo LHIA, em um meio acadêmico autoritário e sisudo como o da década de noventa. Mas essa partilha democrática permanece nos dias de hoje.

Em consonância com Agnes Heller, penso que toda história é contada na perspectiva de um epílogo, que, longe de ser uma explicação, deve ter autenticidade, objetividade e plausibilidade, por sua semelhança com a vida. Assim, antes de concluir este editorial, desejo falar do indescritível sentimento de alegria de que era tomada, ao pisar o Largo de São Francisco, vinda do Rio Grande do Sul, para participar das jornadas anuais, alegria essa que aumentava ao subir as altas escadarias de madeira do prédio secular do IFCS e ser recebida, no LHIA, pelo largo e acolhedor sorriso, pelo abraço amigo e as palavras carinhosas de Neyde Theml, sabendo que, depois, o encontro seria complementado e festejado com um almoço no restaurante *Manon*, na histórica rua do Ouvidor!

O convívio com Neyde Theml e seu grupo de pesquisa, ao longo desses anos, tem sido muito gratificante por dois aspectos: o profissional e o pessoal. De um lado, sob o ponto de vista acadêmico, foram imensas as contribuições recebidas: a atividade intitulada *Debates em História Antiga*, promovida pelo LHIA/UFRJ, foi, para mim, uma das fontes inspiradoras para a criação das Jornadas de estudos do Oriente Antigo, que, neste ano de 2008, graças à colaboração do professor Arnoldo Doberstein, da PUCRS, aconteceram em sua décima quarta edição anual consecutiva.

De outro, sob o ponto de vista afetivo, pelas razões já citadas. Finalmente, destaco o apoio, incentivo e colaboração recebidos do LHIA, em 1995, para o desenvolvimento do projeto de pesquisa sobre *Egiptomania no Brasil: sécs. XIX e XX*. Essa investigação, que contou com apoio do CNPq, demonstrou a presença forte do Egito antigo no País, fortalecendo a idéia principal de que a história brasileira se mantém em um processo de hibridização com os reinos e culturas daquele continente, de onde veio, aliás, significativa parcela da população nacional. Esses laços históricos com o antigo Egito são, hoje, fortalecidos pelo LHIA, através de pesquisas realizadas no Museu Nacional do Rio de Janeiro por Antonio Brancaglione, especialista em Egito Antigo e professor da UFRJ.

Segundo Hannah Arendt (1971), metáforas são fios com que o *espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele: são eles também que garantem a unidade da experiência humana*. Abordar o LHIA através da metáfora da *Phoênix*, título de sua publicação anual, é uma maneira de caracterizar seu grau de colaboração à História Antiga no País. Como a ave mítica, ela assinala, todo ano, a garra e a persistência de seus fundadores e colaboradores na realização de seu fórum, bem como inspira a formatação de novos espaços de debate, seus desdobramentos pelo país afora.

ATOS DE DEVOÇÃO: OS DEPÓSITOS DO BRONZE FINAL AO INÍCIO DE LA TÈNE NA EUROPA CENTRO-OCIDENTAL*

Adriene Baron Tacla**

Abstract

From the Neolithic to the Roman conquest, European prehistory is marked by the practice of deposition in natural places. Based on recent research above all developed in the Anglo-Saxon and Scandinavian academia, I here aim to demonstrate that such phenomenon from Late Bronze Age (LBA) to early La Tène period (LT A) was oriented by the same logics that guided the depositions in burial context, i.e. that there was a system of ritual economy on which the political economy of Central-Western European societies was grounded. In order to do so, I will compare the data from LBA to LT A deposits and burials of four regions – Bourges (Cher, France), Vix/Châtillon-sur-Seine (Burgundy,

Resumo

A pré-história europeia é marcada por práticas de deposição de objetos em lugares na natureza, desde o neolítico até a conquista romana. Seguindo as recentes abordagens de deposições, desenvolvidas, sobretudo, nas academias anglo-saxã e escandinava, objetivamos, aqui, demonstrar que o fenômeno das práticas de deposição em “locais naturais”, do fim da Idade do Bronze ao início do Período latetiano (LT A), era regido pela mesma lógica que orientava as deposições em enterramentos, isto é, um sistema de economia ritual no qual era calcada a economia política das sociedades desses períodos na Europa Centro-Ocidental. Para tanto, compararemos dados de depósitos e enterramentos do final da Idade do Bronze a LT A de quatro regiões –

* O presente trabalho consiste em versão ampliada da conferência que apresentamos em 9/11/07, no XVII Ciclo de Debates de História Antiga, promovido pelo LHIA/UFRJ. Apresentamos, aqui, algumas das questões discutidas em nossa tese de doutoramento, intitulada “*Sacred Sites and Power in West Hallstatt Chiefdoms*”, desenvolvida no Instituto de Arqueologia da Universidade de Oxford (Inglaterra), sob orientação de Sir Barry Cunliffe, Professor Emérito de Arqueologia Européia, e com financiamento do CNPq.

** Doutora em arqueologia, com tese em proto-história europeia pela Universidade de Oxford, Inglaterra. Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (C.E.I.A.)/UFF e do BRATHAIR (*Grupo de Estudos Célticos e Germânicos*, www.brathair.com). E-mail para contato: adrienebt@yahoo.com.br

France), Châtillon-sur-Glâne (Fribourg Canton, Switzerland) and Eberdingen-Hochdorf/Hohenasperg (Baden-Württemberg, Germany).

Bourges (Cher, França), Vix/Châtillon-sur-Seine (Borgonha, França), Châtillon-sur-Glâne (Cantão de Friburgo, Suíça) e Eberdingen-Hochdorf/Hohenasperg (Baden-Württemberg, Alemanha).

Keywords: deposition; ritualization; prestations; Bronze and Iron Age Central-Western Europe.

Palavras-chave: deposição; ritualização; oferta de prestações; Europa Centro-Occidental das Idades do Bronze e do Ferro.

Introdução

A prática de deposição de objetos tem marcado a pré-história Européia. Os primeiros achados datam do Neolítico, mas a prática se torna mais freqüente durante a Idade do Bronze. O presente artigo pretende demonstrar que, não só há uma continuidade dessas práticas nas Idades do Bronze e do Ferro, mas também que esse fenômeno era regido pela mesma lógica que orientava as deposições em enterramentos, isto é, um sistema de economia ritual no qual era calcada a economia política das sociedades desses períodos na Europa Centro-Occidental (cf. TACLA 2005, 2007).

Para tanto, estaremos considerando um estudo comparativo do levantamento de achados isolados e tesouros de ambientes secos e úmidos (*dry and waterlogged deposits*) e deposições em enterramentos de quatro regiões (assinaladas na **Figura 1**) – Bourges e Vix/Châtillon-sur-Seine, ambas na França (respectivamente no Cher e na Borgonha), Châtillon-sur-Glâne (Cantão de Fribourg, na Suíça) e Eberdingen-Hochdorf/Hohenasperg (Baden-Württemberg, na Alemanha) – desde o final da Idade do Bronze (período de Campos de Urnas) até o início da segunda Idade do Ferro (período de La Tène A). Apesar desse recorte, as observações aqui delineadas também se estendem às deposições feitas em santuários com construções erigidas e assentamentos, e constituem parte de um fenômeno pan-europeu.



Figura 1 - Mapa indicando as regiões analisadas

Das formas de deposição

Os achados são tradicionalmente catalogados em duas categorias: objetos isolados e tesouros (*hoards*). O termo “tesouro” é empregado para designar uma variedade de objetos depositados em um mesmo local, normalmente em ambientes secos, em meio terrestre e, mais raramente, em ambientes úmidos, em meio aquático.

A maior parte da literatura especializada tem-se debruçado sobre esse tipo de achado, desconsiderando os objetos isolados em virtude da imprecisão do registro de seu local e contexto originais, o que, sem sombra de dúvida, dificulta sua análise, mas, como veremos a seguir, não a inviabiliza. Ao contrário, hoje, tem-se a noção de que a comparação dessa sorte de achados com todas as demais formas de deposição pode melhor esclarecer esse fenômeno.

Os tesouros e objetos isolados, depositados em lugares naturais na Europa Centro-Ocidental do final da Idade do Bronze ao início do período de La Tène A, abarcam uma ampla variedade de itens, que correspondem a quatro categorias: lingotes, ferramentas (formas/moldes, foices, machados, facas e navalhas), armas (punhais, espadas, pontas de flechas e pontas de lanças) e ornamentos (alfinetes, fíbulas e torques). São eles, em sua grande maioria, objetos em metal, havendo, porém, casos de depósitos de cerâmica, tabletes de resina, pedaços de chifre de veado, animais, cabelos e ossos humanos e/ou de animais.

Depósitos votivos e tesouros: sagrado x profano?

Tradicionalmente, as práticas de deposição pré-históricas foram estudadas sob um ponto de vista empirista, concentrando-se na análise tipológica e cronológica dos objetos, dando pouca importância às práticas sociais e às implicações que podem ser inferidas a partir delas. Contudo, nas duas últimas décadas, várias abordagens inspiradas pela chamada “Nova Arqueologia” e, mais recentemente, pela arqueologia pós-processual, foram desenvolvidas a fim de interpretar os achados materiais, dando especial atenção a questões de produção, valor (econômico e simbólico) e consumo, bem como aos múltiplos usos sociais e rituais ao longo da vida social de tais objetos. Raramente, foram esses aspectos considerados conjuntamente. Na maior parte das vezes, os estudos têm sido divididos entre, de um lado, uma preocupação econômica com a produção dos artefatos e, de outro, uma ênfase no ritual, enfocando seu uso e deposição final¹.

Esse debate é polarizado pelas perspectivas chamadas “utilitária” e “votiva”, que levaram à categorização dos tesouros (*hoards*) como “oferendas votivas”, “tesouros pessoais”, “tesouros de mercadores”, “tesouros de fundadores”². Uma tal classificação fundamenta-se na oposição “sagrado” x “profano”, marcada por dois critérios: a aparência/condição dos artefatos e a localização dos depósitos. A aparência ou condição dos artefatos era vista como um aspecto determinante das categorias de deposição, donde, artefatos quebrados/incompletos corresponderiam a “tesouros de fundadores”, enquanto artefatos inteiros/completos corresponderiam a “oferendas votivas”, “tesouros pessoais” ou “tesouros de mercadores”.

Já no que diz respeito à localização, o tipo de local dos achados determinaria o caráter do depósito, de modo que os achados de locais úmidos teriam um caráter votivo, enquanto os achados de locais secos teriam uma função utilitária. Essa divisão do ambiente natural se deve a três razões, a saber: 1) a identificação de lagos, rios, fontes e ilhas como lugares sagrados de populações de tradição céltica, tanto nos relatos greco-latinos quanto na literatura vernacular; 2) o fato de diversas culturas atribuírem à água simbolismos de purificação e de comunicação entre os mundos dos vivos, dos deuses e dos mortos; e, finalmente, 3) a dificuldade de resgate dos objetos depositados em tais locais. Dessa forma, os ambientes secos representariam locais de fácil identificação e acesso para esconderijo e posterior recuperação de objetos.

Nesse sentido, os objetos depositados em locais secos corresponderiam a três categorias: 1) objetos valiosos enterrados por medidas de segurança; 2) restos de metal ou matéria-prima estocada por bronzeiros para uso posterior, quer por uma questão de escassez de cobre ou estanho (geralmente atribuída a uma possível interrupção nas rotas comerciais na transição do final da Idade do Bronze para o início da Idade do Ferro, quer pela introdução da metalurgia do ferro³; 3) produtos de estocagem para distribuição posterior aos consumidores.

Assim, tradicionalmente, a aplicabilidade de tais categorias utilitárias tem sido o principal determinante da distinção entre depósitos “rituais” e “não-rituais” (BRADLEY, 1985, p.693). Dessa forma, um caráter especial dos achados “rituais” era naturalmente dado. Não queremos, com isso, negar que tais depósitos tivessem, de fato, um caráter singular, mas sim apontar a necessidade de irmos além desses fatores em nossos questionamentos, a fim de que possamos melhor compreender as práticas de deposição.

A interpretação de uma oposição estrutural entre “sagrado” e “profano” foi (e ainda é) largamente empregada para o estudo dos achados arqueológicos, principalmente porque uma tal oposição permite a distinção de espaços e estruturas caracterizados por “funções” rituais e não rituais. Muitos pesquisadores interpretaram a larga ocorrência de depósitos como organizada segundo tal dicotomia, de tal forma que estruturasse não somente as práticas sociais, mas também o mundo conhecido.

Porém, se, por um lado, a discussão do “sagrado” x “profano” é central para a compreensão das práticas de deposição pré-históricas, por outro, é preciso lembrar que uma tal sorte de oposição é um tanto simplista, se não reducionista, no que diz respeito às práticas rituais na Antiguidade. Em primeiro lugar, porque atribui às sociedades proto-históricas uma visão de mundo moderna, na qual a sociedade e, especialmente, o poder e o governo, são separados das crenças religiosas. Em segundo lugar, porque a bipolaridade “sagrado” x “profano”, para a estruturação do mundo vivido (inclusive da paisagem⁴), pressupõe uma escolha de lugares naturalmente dada (como mencionamos acima), que determinaria as práticas sociais e religiosas. Uma tal organização ignora a existência de similaridades entre depósitos em locais úmidos e secos, e, sobretudo, que a localização *per si* não determina o ato ritual; de fato, tem-se comprovado que nem todas as deposições em contextos úmidos resultaram de rituais⁵. Além disso, uma

tal linha de interpretação ignora que locais úmidos constituem somente um dos diversos tipos de lugares sagrados⁶. Dessa forma, não se pode presumir uma divisão entre contextos sagrados e profanos baseado tão somente na “natureza” dos locais de deposição.

Diante das novas formas de inquirir e interpretar a cultura material, vários especialistas, sobretudo ao estudar os depósitos da Idade do Bronze, têm criticado a classificação simplista de “depósitos votivos”, propondo que o principal aspecto que os distingue reside no fato de serem eles irrecuperáveis. Baseados na análise da composição e da localização de tais depósitos, eles estabeleceram dois dos principais pontos em favor de uma tal hipótese. Primeiramente, a dificuldade de recuperar objetos de locais úmidos (especialmente rios, pântanos e lagos). Depois, em segundo lugar, a presença de objetos quebrados, geralmente referidos como restos de metal e estoque de matéria-prima, representa, em verdade, a destruição ritual dos artefatos⁷, envolvendo complexas cerimônias de sacrifício ritual⁸ (BRADLEY, 1982, 1985; MILCENT, 2004; NEBELSICK, 2000).

Milcent (2004, p.54), por exemplo, leva esse argumento mais adiante, apontando que objetos enterrados em locais secos ou depositados em locais úmidos foram corroídos em virtude do contato com o solo, de modo que, em sua opinião, eles não poderiam ser reinseridos num “circuito normal de reciclagem”, isto é, não poderiam ser utilizados normalmente, nem seu metal poderia ser reutilizado na confecção de outros objetos. Tal descoberta demonstra que todas as hipóteses utilitárias não se fundamentam, nem mesmo para os depósitos dos ditos “estoques de metal” na forma de lingotes. Contudo, apesar da importância desse argumento para o caso dos depósitos deixados por longos períodos, “*a irrecuperabilidade não é mais aceitável como fator principal para a distinção entre depósitos votivos e não-votivos*” (BRADLEY, 2005, p.146). Isso, porque, nada evita a possibilidade de recuperar (*e reutilizar*) tais artefatos pouco tempo após sua deposição. Exemplos convincentes advêm do roubo de enterramentos na Europa das Idades do Bronze e do Ferro, a fim de recuperar objetos de prestígio (cf. TACLA 2005, 2007).

Conseqüentemente, defendemos aqui que, se, por um lado, o sacrifício ritual de oferendas não pode ser considerado como sinônimo de irrecuperabilidade, por outro, ele pode ser identificado dentro da estrutura de manipulação especial de objetos para prática ritual. Portanto, destruição

ou danificação de artefatos, assim como o embrulho de artefatos, inversão na forma de deposição e a seleção cuidadosa de objetos a serem depositados denotam, a nosso ver, seu uso ritualizado.

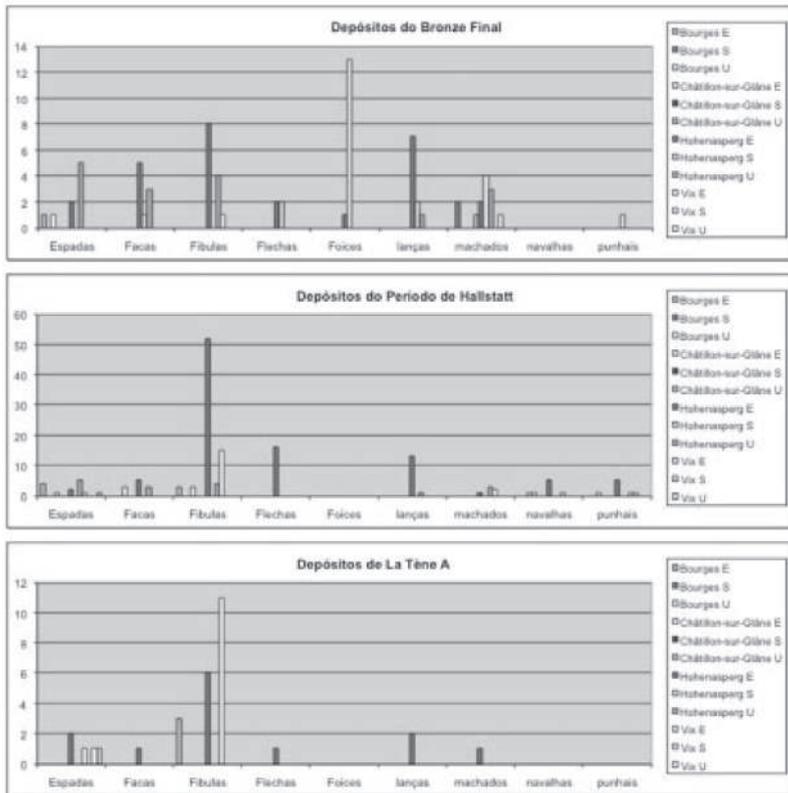
Distribuição regional

Apesar do espectro geral de deposições mencionado no início deste artigo, a frequência dos tipos de objetos selecionados para depósito em lugares naturais varia muito conforme a região. Nas quatro regiões que analisamos, verificamos a concentração de depósitos de armas, ferramentas e ornamentos⁹, sendo que somente há um caso de depósito de cerâmica¹⁰ e, na região de Friburgo, não encontramos nenhum depósito de ornamentos. Por outro lado, os depósitos de cerâmica nessas regiões se concentram nos enterramentos e assentamentos.

De modo geral, e seguindo a forma de classificação de depósitos em “locais naturais” proposta por Jensen (1993, p.152) e Verlaeck (2000, p.194), podemos dizer que há uma larga incidência de tesouros de tipo único (que correspondem a objetos depositados individualmente e tesouros de objetos de um único tipo) e somente dois casos de tesouros múltiplos (que consistem em conjuntos que reúnem vários tipos de artefatos). Esses últimos, encontrados na região de Eberdingen-Hochdorf/Hohenasperg, contêm uma associação de ferramentas e armamentos (em um caso, foices, lanças e machados, e, no outro, uma espada e uma faca) depositados em meio seco. No entanto, Schauer (1971, p. 161) nos alerta que essas espada e faca encontradas em Pleidelsheim, provavelmente, pertenceriam a um enterramento destruído, posto que uma tal associação é freqüente em enterramentos do final da Idade do Bronze no Baden-Württemberg. Assim, só há um tesouro múltiplo em toda a região estudada, e se encontra diretamente associado ao Hohenasperg, que, posteriormente, abrigará a famosa fortaleza da Idade do Ferro.

Da análise dessas categorias de tesouros, devemos, aqui, destacar algumas das principais observações que são úteis para nosso argumento. Primeiramente, tanto aquele tesouro múltiplo quanto os tesouros únicos apresentam um grande índice de objetos danificados e quebrados. Segundo, tal como no restante da Europa Centro-Occidental, o ápice dessas formas de depósito data de fins da Idade do Bronze, e, como podemos observar na **Figura 2**, nessas regiões, os machados são os objetos mais freqüentes em

tesouros únicos. Fíbulas e alfinetes aparecem não somente em achados fortuitos, mas como parte fundamental de cultos em fontes (como La Douix)¹¹. Terceiro, pode-se dizer que, em nível macroescalar, a maioria dos achados se inserem no padrão geral de demarcação de partes proeminentes da paisagem, em particular, colinas e bacias hidrográficas, enquanto que, em nível microescalar, pode-se observar que muitos se encontram diretamente ligados aos assentamentos, à definição de seu território e à organização de sua paisagem e memória. Quarto, não é possível traçar uma correspondência direta entre ambiente de depósito e o objeto depositado, salvo no caso



**Figura 2 – Gráficos dos achados de tesouros únicos e múltiplos em comparação com enterramentos por região (em números absolutos).
Legenda: E: enterramentos; S: ambiente seco; U: ambiente úmido**

das espadas, que são depositadas tão somente em meio úmido¹². Quinto, e, por fim, Bourges é o único caso onde há depósitos de bens de prestígio importados, depositados em locais naturais e não apenas em enterramentos.

Em contraposição, se nos voltarmos para os enterramentos, teremos uma divisão assaz distinta. A quantidade de enterramentos ditos faustosos é mínima frente à massa de enterramentos com poucos objetos depositados. Nos primeiros, predominam grandes serviços de banquete, objetos em metais preciosos, grande quantidade de ornamentos e, por vezes, armas ou, já no período hallstattiano, carros de quatro rodas e arreios de cavalos, enquanto que, nos enterramentos com poucos depósitos, os bens encontrados restringem-se, em sua grande maioria, a ornamentos e amuletos. Uma tal diferenciação tem sido, por muito tempo, abordada como distinção simplesmente de caráter hierárquico e econômico, de modo a assinalar ricos e pobres.

Contudo, uma análise dos depósitos funerários em seu contexto ritual nos mostra um quadro mais complexo, em que não somente coexistem ritos de cremação e de inumação, mas também diferentes tipos de cerimônias. Essa diversidade nos rituais, como propõe Pearson (1998), sugere mais uma escolha ritual segundo o tipo de cerimônia adotada, isto é, de caráter público ou privado.

Assim, nos deparamos com algumas cerimônias (e enterramentos) de grande ostentação e uma larga quantidade de cerimônias (e enterramentos) privados, com celebração mais íntima. Estas seriam marcadas por rituais de curta duração, com menor oferta de bens que celebravam a pessoa do morto, enquanto aquelas eram caracterizadas por rituais de longa duração (alguns dos mais longos com até três semanas de duração), com ofertas de muitos bens (alguns deles de destacado prestígio social) e celebravam não só a pessoa do morto, mas também a identidade coletiva, comunal. Nos grandes e lautos funerais públicos, era a rede de relações pessoais e políticas do grupo de parentesco do morto e de sua comunidade que estavam em jogo.

Ritualização e prestações: uma proposta conceitual

Para interpretar tais achados, propomos um modelo teórico calcado nas concepções de “ritualização” e “prestações”. Bourdieu (1977, 1990)

nos mostra que a experiência nativa é definida pelo *habitus*, uma instância da prática, um conhecimento adquirido, que constitui uma série de disposições adquiridas e incorporadas, através da qual as pessoas estruturam e ordenam a vida social e a interação homem-ambiente. O *habitus* é, pois, “o princípio gerador de improvisações reguladas, produz práticas”, “é a matriz das percepções, apreciações e ações” (BOURDIEU, 1977, p.79, 83).

Seguindo uma tal concepção (e como exposto na **Figura 3**), temos que a ação ritual, ou melhor dizendo, a ritualização não é mera repetição ou imitação. Ao contrário, ela é uma forma de agir, uma prática, performance que implica não somente hábitos fixos, mimesis, rotinas estabelecidas e aprendidas na experiência ritual, mas também envolve racionalidade, improviso e inovação (BELL, 1992; HUMPHREY & LAIDLAW, 1994); de modo que um mesmo rito pode ser feito com variantes, efetuado por diferentes performances. De fato, ritualização é uma prática situacional (presa a um contexto) e estratégica (BELL, 1992, p.7-8), um processo que, imbuído de aceitação e compromisso rituais, confere distinção a momentos selecionados, lugares e relações num dado período e sociedade. Por conseguinte, a ritualização não é restrita a um âmbito da vida, mas permeia o tecido social e a vida cotidiana como um todo, ordenando o mundo através da criação de disposições gerais e fundando identidades distintas em sociedade.

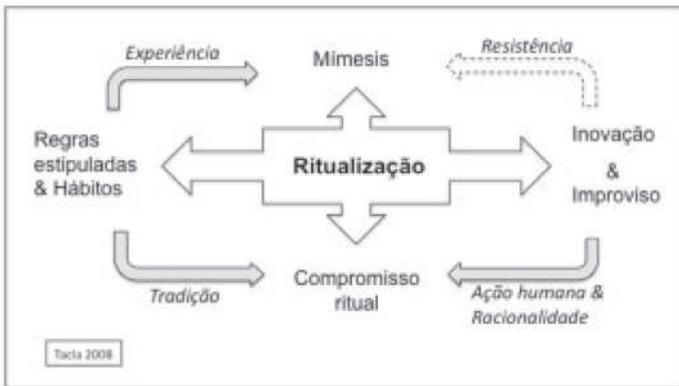


Figura 3 - Diagrama dos princípios fundamentais de ritualização

Como podemos observar na **Figura 4**, ritualização e prestações articulam-se como os dois vértices do que consideramos uma “*economia de prestações*”¹³. Nela, vemos que são as ações performáticas que criam distinção sociopolítica, desse modo, definindo a distância social, relações de poder e formas de autoridade. Por outro lado, devemos destacar que a ritualização não opera como forma de coerção e controle, nem presume a predominância de um grupo ou ideologia. Ao invés, ela “*é a arena estratégica para a incorporação das relações de poder*” (BELL, 1992, p.170). Assim, podemos afirmar que a ritualização engendra as relações de poder, e constitui formas de negociação e competição, consentimento e resistência no âmago da sociedade.



Figura 4 – Diagrama da economia de prestações

No entanto, embora a ritualização possa configurar um meio de legitimação do poder e/ou do status quo, ela não é nem um mecanismo para disfarçar estratégias de poder, nem um instrumento para expressar ou simbolizá-las (BELL, 1992, p.195). Essa capacidade de produzir hierarquia, de criar distância entre os indivíduos, põe a ritualização no seio da dinâmica social, podendo, no presente caso, ser percebida arqueologicamente em assentamentos, enterramentos, depósitos e santuários. Nesses contextos, as práticas de ritualização estabelecem o elo entre a apropriação da paisagem e os usos da cultura material, a ação do homem em sociedade, a dinâmica de estratégias de poder e a economia-política.

Ao contrário do que se poderia *a priori* esperar, não encontramos uma reciprocidade (seja ela equilibrada ou não) a orientar a oferta de prestações nas sociedades da Idade do Bronze e hallstattianas. Tal se deve, não

só em virtude de uma impossibilidade de encontrar as correspondentes trocas (isto é, dom e contra-dom) ou ao fato de o próprio conceito de reciprocidade ser uma construção moderna e, por conseguinte, não aplicável às aquelas sociedades pré-históricas (cf. APPADURAI, 1986; ROWLANDS 1994; TACLA, 2001a, p.80-81 e 2001b, p. 23-24; WEINER 1994), mas sobretudo porque o que, de fato, encontramos na documentação arqueológica assinala o acúmulo de determinados bens de prestígio, com sua retirada de circulação, tentativas de recuperação e destruição.

Essas atitudes caracterizam, em verdade, uma economia ritualizada de circulação de prestações, que é governada pelo princípio de prestígio/distinção e pelo mecanismo denominado por Weiner (1992, 1994) “*manter ao mesmo tempo que ofertar*” (*keeping-while-giving*). Esse mecanismo consiste na capacidade de certos indivíduos reterem bens de caráter inalienável, mesmo contra todas as demandas sociais, ofertando, ao invés, bens de caráter alienável. Essa diferença de caráter simbólico de tais objetos se deveria, particularmente, à sua trajetória e vida social (cf. APPADURAI, 1986; WEINER, 1992, 1994), isto é, seus usos e história de proprietários anteriores, o que lhes atribui prestígio singular. Isso significa que objetos inalienáveis raramente entram em circulação, sendo ofertados somente em ocasiões especiais (para o estabelecimento de alianças, em caso de guerra, de sofrimento ou perigo da comunidade, ou, ainda, por ocasião da morte de “grandes dignitários”), porquanto a posse de tais bens confirmava a distinção do proprietário/recebedor, “*transformando diferença em status*” (WEINER, 1992, p.18). Logo, prestígio seria transferível não só por parentesco, mas também pela oferta de bens inalienáveis.

Seleção e performance ritual

A análise da cultura material aponta para uma clara seleção de materiais e de tipos de artefatos a serem ofertados. Mas qual era a base da escolha das deposições e quais as regras que a regiam? Seria muito simples, e até tentador, entender que cada categoria de depósito em “locais naturais” correspondesse a uma categoria social, tal como, dentre outros, propôs Cunliffe (1993, p.26) segundo esquema reproduzido abaixo:

CATEGORIAS	TIPOS DE OFERENDAS
agricultor	animais; cereais; comida/bebida
artesão	ferramentas; lingotes de metal; produtos domésticos
guerreiro	armas e espólios de guerra
elite	armadura de prestígio; tesouros de metal precioso
humana	vida humana; troféus; ancestrais

Quadro 1 – Categorias x oferendas
(baseado em CUNLIFFE, 1993, p. 26)

A categorização segundo status social é um tanto ingênua, posto que se atém, tão somente, aos usos de tais artefatos *fora* de contexto ritual, ignorando, por conseguinte, seus significados, usos e simbolismos *na performance ritual*. Além disso, uma tal proposta olvida a existência de regras que regiam essas performances, sobretudo a existência de atos estipulados e miméticos. Em contraposição, uma análise mais detalhada dos artefatos revela um quadro mais complexo, onde se destacam alguns aspectos fundamentais para a análise das deposições, a saber: 1) a existência tanto de bens chamados de prestígio (que corresponderiam aos *keimélia*¹⁴) quanto de bens comuns; 2) a predominância de bens *aparentemente* comuns; 3) a preponderância do valor do metal; 4) o destaque de itens de banquete, de armas e instrumentos sacrificiais; 5) a relevância do uso de objetos de identidade pessoal e coletiva na formação dos depósitos.

Esses pontos põem em evidência indícios significativos das regras dessas formas de ritualização e da seleção de prestações. Primeiramente, temos que objetos em metal eram reconhecidos, inclusive pelas sociedades do Mediterrâneo antigo, como profundamente admirados pelas ditas sociedades bárbaras (cf. LEZZI-HAFTER, 1997, p.365; TACLA, 2001a, p.66; TSETSKHLADZE, 1998, p.60), que eram, em sua maioria, associados a distinção social. Fitzpatrick (1984, p.185), ao analisar depósitos latenianos em ambientes úmidos no sul da Inglaterra, sugere que a preferência por tais objetos reside em “... *seus papéis ambíguos como um símbolo tanto de autoridade quanto de riqueza e segurança*”, particularmente para as elites guerreiras latenianas.

Não obstante, sua relevância não reside tão somente na idéia de riqueza. O trabalho em metal não era considerado como uma atividade cotidiana (BRADLEY, 2005, p.150) e era, por conseguinte, investido de um

caráter particular, de uma mística, posto que envolvia o domínio do fogo, um saber especializado, e procedimentos ritualizados para a transformação de substâncias sólidas em líquido e posterior modelagem em objetos (ALDHOUSE-GREEN, 2002, p.16). Assim, itens de metal possuíam características especiais que faziam deles prestações ideais não somente para estabelecer (e reafirmar) uma relação com chefes/líderes ou outras personalidades de destaque, mas também para obter o favor dos deuses.

Afora isso, devemos considerar que, se por um lado, os objetos se enquadram em categorias de uso pessoal ou ligadas à agricultura, à caça e à guerra, por outro, vários dos objetos encontrados eram utilizados em mais de um contexto social/produtivo, não pertencendo exclusivamente a uma única categoria social. Tal se verifica, sobretudo, no tocante às ferramentas, como, por exemplo, machados, que eram usados na agricultura (derrubada de florestas), no corte de lenha, na guerra e em sacrifícios e abate de animais.

Logo, se nos apresentam outras categorias mais abrangentes como: objetos cortantes, pessoais e de banquete. Nos depósitos em locais naturais, prevalecem as duas primeiras classes, ao passo que, em enterramentos, predominam os objetos de banquete e de uso pessoal. Os enterramentos das áreas estudadas nos levaram a concluir que as prestações podem ser reconhecidas não apenas por seu posicionamento na tumba¹⁵, mas, sobretudo, pelos critérios de duplicação de artefatos, inclusões não queimadas em cremações, objetos com tratamento especial (quebrados, destruídos ou embrulhados), objetos novos feitos sob encomenda e ornamentos em posições não usuais¹⁶ (conforme síntese no quadro abaixo).

CRITÉRIOS	CATEGORIAS	TIPOLOGIA	DEPÓSITOS
Duplicação de artefatos	Banquete	Louças e contêineres	Tigelas, pratos, taças, chifres para bebida
	Cortante	Ferramentas & armas	Machados, espadas, lanças, facas
		Utensílios de toalete	Navalhas
	Pessoal	Utensílios de toalete	Pentes
		Ornamentos	Torcis
Inclusões não queimadas em cremações	Banquete	Louças e contêineres	Vários vasos cerâmica/metal
	Cortante	Ferramentas & Armas	Machado, espadas, lanças, facas, flechas, foice, pedra de amolar
		Utensílios de toalete	Navalhas
	Pessoal	Ornamentos	Amuletos
	Outros	Alimentos	Animais (raros), hidromel
Objetos com tratamento especial	Cortante	Ferramentas & Armas	Espada, faca, equipamento de pesca
		Utensílios de toalete	Navalha
Objetos novos/encomendados	Pessoal	Ornamentos	Fíbula, decoração para calçados
Posições não usuais	Pessoal	Ornamentos	Torc, fíbula, amuletos

Quadro 2 – Identificação de prestações em enterramentos

Isso, a nosso ver, demonstra que uma equivalência direta entre hierarquia social e deposições seria por demais reducionista. A questão que, então, se põe é: como compreender a natureza desse fenômeno?

O estado atual de nossos conhecimentos não nos permite identificar nem quem fez esses depósitos, nem qual a divindade cultuada ou a intenção que motivou esses depósitos, isto é, se eram atos propiciatórios, agradecimentos, pedidos de alguma graça. Porém, se tais aspectos nos fogem à possibilidade de investigação, podemos, ao invés, nos deter sobre a compreensão do fenômeno em si.

A um primeiro olhar, evidencia-se a ênfase num caráter pessoal, remetendo à identidade do ofertante. Depois, destaca-se a divisão de natureza dos depósitos. Alguns desses objetos sobressaem por sua proveniência, tamanho, riqueza e detalhe de confecção, sugerindo destacado valor simbólico. Esses objetos são raros e contrastam com a grande quantidade de bens comuns depositados. A seleção de tais bens não se deve, então, a um caráter funcional ou à sua riqueza, mas, sim, à sua adequação a categorias de prestações ideais e ao seu valor simbólico¹⁷. Tal qual nos mostram relatos e análises etnográficas (a exemplo de Appadurai (1986) e Weiner (1992, 1994), como mencionamos anteriormente), esse valor se constrói na dinâmica sociopolítica dessas sociedades, e é conferido pela história e trajetória de posse desses bens. Isso significa que os bens de grande densidade simbólica, isto é, de caráter inalienável são retirados do uso e da dinâmica de trocas e depositados em práticas de ritualização, sendo, pois, ofertados como prestações de distinção a deuses, mortos e ancestrais. Essas prestações criam elos entre os vivos, entre vivos e seus mortos e entre os vivos e seus deuses.

Fontijn (2002, p.216), seguindo uma mesma linha de análise, também entende que não é o caráter dos objetos que rege uma tal seleção, mas, sim, sua biografia cultural, sua trajetória. Ao analisar os depósitos pré-históricos da Holanda, defende ele a construção de duas formas de identidade perceptíveis nos achados: identidades pessoais (armas e ornamentos) e identidades coletivas (machados e outras ferramentas). Essas duas formas de identidade se encontram afirmadas em diferentes esferas da vida pública e privada, sendo cada tipo de objeto correspondente a uma sorte de local de depósito. Assim, rios principais, charcos e ambientes secos aparecem nas circunvizinhanças dos assentamentos, o que faz deles áreas de convivência

(e trânsito) comunal. Logo, nessas áreas, predominam os depósitos de caráter comunal (ferramentas em geral), que constroem laços com o sagrado e com a terra. Por outro lado, afluentes menores e brejos, aparecem como zonas de depósito mais remotas, periféricas, sendo, para Fontijn, locais de realização de ritos de passagem com a “destruição ritual de identidades pessoais” (femininas ou guerreiras). Tal se explica frente à ausência de armas nos enterramentos da Holanda pré-histórica. Contudo, isso não se aplica, de modo algum, aos casos por nós estudados.

Esses, ao contrário, mostram a relevância da distinção social, distinção em determinados enterramentos, como, por exemplo, no caso de guerreiros, sacerdotes e chefes, cujos status, poder e autoridade eram conferidos e reificados por meio de ritualização. Nesse sentido, a oferta de prestações em rituais públicos como banquetes/festas, funerais ou cultos aos deuses em “locais naturais” ou em santuários/templos, por meio da deposição de bens de grande densidade simbólica – em sua maioria, vasos e jóias em metal –, destacava-se como instrumento político não somente para a construção de alianças, mas, principalmente, para criar e definir as relações de poder.

Ofertar um presente em um funeral e depositá-lo no enterramento era uma forma de reafirmar a sua própria posição na sociedade e em uma rede de relações pessoais da qual fazia parte o morto (TACLA, 2001a-b). Da mesma forma, os sacrifícios ou bens ofertados aos deuses criavam uma articulação entre a ordem social e a esfera do sagrado. A oferta de prestações aos deuses em “locais naturais” acaba por constituir “locais de identidade” na paisagem; se são elas identidades comunais ou pessoais, não podemos afirmar, porém devemos ter em mente que são sempre locais nas mediações de assentamentos e em vias de comunicação e integração. Eram sempre localidades à vista de todos e não fronteiriços ou marginais.

Comunidades agrárias sedentárias possuem um profundo vínculo com a terra tanto em virtude do fator de manutenção e subsistência das comunidades, quanto dos laços ancestrais de habitação e vivência locais. As sociedades que analisamos não só compartilham o conhecimento de ritualização, das regras que regem a seleção de objetos e de lugares sagrados, mas também do significado e da relevância desses locais e dos eventos que neles ocorrem. Citando Vine Deloria Jr. (1993, p.35), “*o aspecto mais importante dos lugares sagrados (...) é que eles marcam a localização e as circunstâncias de um evento no qual o sagrado se tornou um fato objetivo da existência.*”

A oferta de prestações assume, aqui, a forma de poder e dominação do espaço, assinalando determinados “locais naturais” como lugares de identidade, que, por sua vez, marcam com precisão a memória de eventos e de performances rituais nos territórios de tais comunidades. Assim, a criação de espaços sagrados não só organiza a paisagem, como o próprio tempo e a memória dessas comunidades, que, por sua vez, usam os lugares como marcadores temporais.

Agradecimentos

Agradecemos ao *Sir* Barry Cunliffe, ao *Professor* Chris Gosden e ao *Professor* Richard Bradley, cujos comentários e sugestões tanto contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho. Quaisquer erros ou incorreções aqui contidos são, todavia, de minha única e exclusiva responsabilidade.

Documentação material

TACLA, A.B. **Sacred Sites and Power in West Hallstatt Chiefdoms: the cases of Bourges, Vix, Châtillon-sur-Glâne and Hochdorf.** Oxford: University of Oxford, D.Phil. Thesis, 2 vols., 2007.

BAITINGER, H. **Die Hallstattzeit im Nordosten Baden-Württembergs.** Stuttgart: Theiss, 1999.

BANCK-BURGESS, J. **Hochdorf IV. Die textilfunde aus dem späthallstattzeitlichen fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kreis Ludwigsburg).** Stuttgart: Theiss, 1999.

BIEL, J. *et al.* **Hochdorf.** Paris: Ministère de la culture et de la communication Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1987.

BUVOT, P. Châtillon-sur-Seine, La Douix. **Service Regional de Archéologie. Bourgogne, Bilan Scientifique,** 1993, p. 30.

— Découverte d'un lieu de culte antique: la source de la Douix à Châtillon-sur-Seine. **Archéologia,** v. 344, 1998, p. 26-33.

CHAUME, B. **Vix et son territoire à l'Age du Fer - Fouilles du mont Lassois et environnement du site princier.** Montagnac: Éditions Monique Mergoil, 2001.

COUDROT, J.-L. La Douix de Châtillon. Une source fréquentée depuis la nuit des temps. **Dossiers d'Archéologie**, 284, 2003, p. 62-67.

DEHN, R. **Die Urnenfelderkultur in Nordwürttemberg**. Stuttgart: Verlag Müller & Gräff, 1972.

DELABESSE, S. & MILLIARD, A.-M. (eds.). **Le site de Bourges. Son territoire aux "Ages des Métaux" (2500-50 av. J.-C.)**. Catalogue de l'exposition présentée par la Ville de Bourges (Service de l'Urbanisme - Musées de Bourges). Bourges: Direction du Service Archéologique Municipal, DRAC Centre, 1988.

JOFFROY, R. Note sur trois haches. **Bulletin de la Société Historique et Archéologique du Châtillonnais**, v. 2 (4ème série), 1961, p. 47-48, Pl. VII.

PEISSARD, N. **Carte archéologique du canton de Fribourg**. Fribourg: Commission du Musée d'art et d'histoire du canton de Fribourg, 1941.

PLANCK, D. (ed.) **Archäologie in Baden-Württemberg: Das Archäologische Landesmuseum, Aussenstelle Konstanz**. Stuttgart: Theiss, 1994, p. 171-197, 199-214, 215-234.

PROVOST, M. *et al.* **Le Cher**. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Carte archéologique de la Gaule - 18, 1992.

RAMSEYER, D. Châtillon-sur-Glâne (FR), un habitat de hauteur du Hallstatt final. Synthèse de huit années de fouilles (1974-1981). **Annuaire de la Société Suisse de Préhistoire et d'Archéologie**, v. 66, 1983, p. 161-188.

ROLLEY, C. (ed.) **La tombe princière de Vix**. Paris: Picard, 2003.

SCHICKLER, H. (ed.) **Heilige Ordnungen: zu keltischen Funden im Württembergischen Landesmuseum**. Stuttgart: Württembergisches Landesmuseum, 2001.

SCHWAB, H. Le site hallstattien fortifié de Châtillon-sur-Glâne et ses tombes princières. *In*: MOHEN, J.-P., DUVAL, A. & ELUÈRE, C. (eds.) **Les Princes Celtes et la Méditerranée**. Paris: La Documentation Française, 1988, p. 253-263.

Bibliografia

ALDHOUSE-GREEN, M.J. Any Old Iron! Symbolism and Ironworking in Iron Age Europe. *In*: ALDHOUSE-GREEN, M.J. & WEBSTER, P. (eds.)

Artefacts and Archaeology: Aspects of the Celtic and Roman World.

Cardiff: University of Wales Press, 2002, p. 8-19.

APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. *In*: APPADURAI, A. (ed.) **The Social Life of Things**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 03-63.

BARRETT, J.C. Towards an Archaeology of Ritual. *In*: GARWOOD, P. *et al.* (eds.) **Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion**. Oxford: Oxford Committee for Archaeology, v. 32, 1991, p. 1-9.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

BOURDIEU, P. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1990.

BRADLEY, R. The Destruction of Wealth in Later Prehistory. **Man (N.S.)**, v. 17, 1982, p. 108-122.

_____. Exchange and Social Distance - The Structure of Bronze Artefact Distributions. **Man (N.S.)**, v. 20, 1985, p. 692-704.

_____. Ritual, Time and History. **World Archaeology**, v. 23, 2, 1991, p. 209-219.

_____. **The Passage of Arms: An Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards and Votive Deposits**. Oxford: Oxbow Books, 1998.

_____. **An Archaeology of Natural Places**. London: Routledge, 2000.

_____. A Life Less Ordinary: the Ritualization of the Domestic Sphere in Later Prehistoric Europe. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 13, 1, 2003, p. 5-23.

_____. **Ritual and domestic life in prehistoric Europe**. London: Routledge, 2005.

BRÜCK, J. Material metaphors. The Relational Construction of Identity in Early Bronze Age Burials in Ireland and Britain. **Journal of Social Archaeology**, v. 4, 3, 2004, p. 307-33.

CUNLIFFE, B. **Fertility, Propitiation and the Gods in the British Iron Age**. Amsterdam: De Stichting Nederlands Museum voor Anthropologie en Praehistorie, 1993.

DEHN, R. Das "Heidentor" bei Egesheim, Kreis Tuttlingen: Ein bedeutendes archäologisches Denkmal der Hallstatt- und Frühlatènezeit durch Raubgrabungen zerstört. **Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg**, v. 1991, 1992, p. 102-105.

— Das "Heidentor" – ein Kultplatz aus keltischer Zeit. **Archäologische Nachrichten aus Baden**, v. 50, 1993, p. 104-105.

DEHN, R. & KLUG, J. Fortführung der Grabungen am "Heidentor" bei Egesheim, Kreis Tuttlingen. **Archäologische Ausgrabungen aus Baden-Württemberg**, v. 1992, p. 99-103.

DELORIA Jr., V. Reflection and Revelation: Knowing the land, places and ourselves. In: SWAN, J.A. (ed.) **The Power of Place**. Bath: Gateway Books, 1993, p. 28-40.

DUNNING, C. Sépultures, lieux de culte et croyances: Le second Age du Fer. In: GALLAY, A. (ed.) **Sépultures, lieux de culte et croyances**. Bâle: Société Suisse de Préhistoire et d'Archéologie, 1988, p. 93-110.

EVANS, T.L. **Burial rites in the Upper Seine Basin between the Hallstatt Finale and the La Tène Moyenne**. Oxford: University of Oxford, D.Phil. Thesis, 2001.

FITZPATRICK, A.P. The Deposition of La Tène Iron Age Metalwork in Watery Contexts in Southern England. In: CUNLIFFE, B.W. & MILES, D. (eds.) **Aspects of the Iron Age in Central Southern Britain**. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology Institute of Archaeology, v. 2, 1984, p. 178-190.

FONTIJN, D.R. **Sacrificial Landscapes: Cultural Biographies of Persons, Objects and 'Natural' Places in the Bronze Age of the Southern Netherlands, C. 2300-600 BC**. Leiden: University of Leiden, 2002.

GARWOOD, P. Ritual tradition and the reconstruction of society. In: GARWOOD, P. *et al.* (eds.) **Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion**. Oxford: Oxford Committee for Archaeology, 1991, p. 10-32.

GOMEZ DE SOTO, J.; PAUTREAU, J.-P. Les bronzes protoshistoriques du Centre-Ouest de la France. In: NICOLINI, G. ; DIEUDONNÉ-GLAD, N. (eds.) **Les métaux antiques : travail et restauration. Actes du colloque de Poitiers, 28-30 septembre 1995**. Montagnac: M. Mergoïl, 1998, p. 7-12.

- GRANT, A. Economic or Symbolic? Animals and Ritual Behavior. *In: GARWOOD, P. et al. (eds.) Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion.* Oxford: Oxford Committee for Archaeology, v. 32, 1991, p. 109-114.
- HOCHULI, S.; NIFFELER, U.; RYCHER, V. **SPM III - Bronzezeit.** Basel: Verlag Schweizerische Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte, 1998.
- HOEKSTRA, T. Fighting with Property: Bronzes as a Means of Persuasion. *In: NIJBOER, A.J. (ed.) Interpreting Deposits: Linking Ritual with Economy. Papers on Mediterranean Archaeology.* Groningen: Archaeological Institute Groningen University, 2001, p. 25-34.
- HUMPHREY, C.; LAIDLAW, J. **The Archetypal Actions of Ritual: a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship.** Oxford: Clarendon Press, 1994.
- HUTH, C. Metal Circulation, Communication and Traditions of Craftmanship in Late Bronze Age and Early Iron Age Europe. *In: PARE, C.F.E. (ed.) Metals Make the World Go Round: The Supply and Circulation of Metals in Bronze Age Europe. Proceedings of a Conference held at the University of Birmingham in June 1997.* Oxford: Oxbow, 2000, p. 176-193.
- INGOLD, T. The Temporality of the Landscape. **World Archaeology**, v. 25, 2, 1993, p. 152-174.
- JENSEN, J. Metal Deposits. *In: HVASS, S. ; STORGAARD, B. (eds.) Digging into the Past: 25 years of Archaeology in Denmark.* Copenhagen, Højbjerg: Royal Society of Northern Antiquaries/Jutland Archaeological Society, 1993, p. 152-158.
- KING, J.M. Grave-Goods as Gifts in Early Saxon Burials (ca. AD 450-600). **Journal of Social Archaeology**, v. 4, 2004, p. 214-238.
- KNÜSEL, C.J. More Circe than Cassandra: The Princess of Vix in Ritualized Social Context. **European Journal of Archaeology**, v. 5, 3, 2002, p. 275-308.
- KRISTIANSEN, K. Value, ranking and consumption in the Bronze Age. *In: NORDSTRÖM, H.-Å.; KNAPE, A. (eds.) Bronze Age Studies: Transactions of the British-Scandinavian Colloquium in Stockholm, May 10-11 1985.* Stockholm: Statens Historiska Museum, 1989, p. 21-24.
- LEZZI-HAFTER, A. Offerings Made to Measure: Two Special Commissions by the Eretria Painter for Apollonia Pontica. *In: OAKLEY, J.H.; COULSON,*

W.D.E.; PALAGIA, O. (eds.) **Athenian Potters and Painters: The Conference Proceedings**. Oxford: Oxbow Books, 1997, p. 353-369.

LONEY, H.L.; HOAEN, A.W. Landscape, Memory and Material Culture: Interpreting Diversity in the Iron Age. **Proceedings of the Prehistoric Society**, v. 71, 2005, p. 361-378.

MARASZEK, R. Late Bronze Age Axe Hoards in Western and Northern Europe. *In*: PARE, C.F.E. (ed.) **Metals Make the World Go Round: The Supply and Circulation of Metals in Bronze Age Europe. Proceedings of a Conference held at the University of Birmingham in June 1997**. Oxford: Oxbow, 2000, p. 209-224.

MILCENT, P.-Y. **Le Premier Age du Fer en France centrale**. Paris: Société Préhistorique Française/Ministère de la culture, Société Préhistorique Française - Mémoire XXXIV, 2004.

MORDANT, C. Dépôts de bronzes et territoires à l'âge du bronze en Bourgogne (XVII-IXe siècle avant J.-C.). *In*: MORDANT, C.; PERNOT, M.; RYCHNER, V. (eds.) **L'atelier du bronzier en Europe du XXe au VIIIe siècle avant notre ère : actes du colloque international "Bronze '96", Neuchâtel et Dijon, 1996**. Paris: Cths, v. 1., 1998, p. 185-210.

MÜLLER, F.; KAENEL, G.; LÜSCHER, G. **SPM IV - Eisenzeit**. Basel: Verlag Schweizerische Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte, 1999.

NEBELSICK, L. Rent Asunder: ritual violence in Late Bronze Age hoards. *In*: PARE, C.F.E. (ed.) **Metals make the world go round: the supply and circulation of metals in Bronze Age Europe. Proceedings of a conference held at the University of Birmingham in June 1997**. Oxford: Oxbow, 2000, p. 160-175.

NIJBOER, A.J. Regimes of Hoarding. *In*: NIJBOER, A.J. (ed.) **Interpreting Deposits: Linking Ritual with Economy. Papers on Mediterranean Archaeology**. Groningen: Archaeological Institute Groningen University, 2001, p. 35-44.

OLIVIER, L. The Hochdorf 'Princely' Grave and the Question of the Nature of Archaeological Funerary Assemblages. *In*: MURRAY, T. (ed.) **Time and Archaeology**. London: Routledge, 1999, p. 109-138.

PEARSON, M. Performance as Valuation: Early Bronze Age Burial as Theatrical Complexity. *In*: BAILEY, D.M.; MILLS, S. (eds.) **The Archaeology of Value: Essays on Prestige and the Processes of Valuation**. Oxford: British Archaeological Reports, 1998, p. 32-41.

PRIMAS, M. Beobachtungen zu den spätbronzezeitlichen Siedlungs- und Depotfunden der Schweiz. In: DRACK, W.; STÜBER, K.; ZÜRCHER, A. (eds.) **Festschrift Walter Drack zu seinem 60. Geburtstag: Beiträge zur Archäologie und Denkmalpflege**. Stäfa: Th. Gut, 1977, p. 44-55.

RANDBORG, K. Wetland Hoards. **Oxford Journal of Archaeology**, v. 21, 4, 2002, p. 415-418.

RAPIN, A. Destructions et mutilations des armes dans le necropoles et les sanctuaires au second Age du Fer: Réflexions sur les rituels et leur description. **Revue Archéologique de l'Ouest**. Supplément n. 6, 1993.

ROWLANDS, M. **The Production and Distribution of Metalwork in the Middle Bronze Age in Southern Britain**. Oxford: British Archaeological Reports, 1976.

_____. From 'the Gift' to Market Economies: the Ideology and Politics of European Iron Age Studies. In: KRISTIANSEN, K.; JENSEN, J. (eds.) **Europe in the First Millennium B.C.** Oxford: J.R. Collis, 1994, p. 1-5.

SCHAUER, P. **Die Schwerter in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz**. München: C. H. Beck, 1971.

SCHEID-TISSINIER, E. **Les usages du don chez Homère : vocabulaire et pratiques**. Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1994.

SMITH, C. Ritualising the Economy. In: NIJBOER, A.J. (ed.) **Interpreting Deposits: Linking Ritual with Economy. Papers on Mediterranean Archaeology**. Grøningen: Archaeological Institute Groningen University, 2001, p. 17-23.

STEIN, F. **Bronzezeitliche Hortfunde in Süddeutschland: Beiträge zur Interpretation einer Quellengattung**. Bonn: R. Habelt, 1976.

_____. **Katalog der vorgeschichtlichen Hortfunde in Süddeutschland**. Bonn: R. Habelt, 1979.

TACLA, A.B. **Diplomacia e Hospitalidade: Um estudo dos contatos entre Massalía e as tribos de Vix e Hochdorf**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001a.

_____. Hospitalidade e a política da comensalidade nas tribos de Vix e Hochdorf. **Phoënix**, v.7, 2001b, p.21-48.

_____. **Human Agency and 'Prestation Economy': A Model for Prehistoric Ritual Deposition**. Iron Age Research Student Seminar (IARSS), Edinburgh 2005. (manuscrito não publicado)

_____. **Sacred Sites and Power in West Hallstatt Chiefdoms: the cases of Bourges, Vix, Châtillon-sur-Glâne and Hochdorf.** Oxford: University of Oxford, D.Phil. Thesis, 2 vols., 2007.

TSETSKHLADZE, G.R. Greek Colonisation of the Black Sea Area: Stages, Models and Native Population. *In*: TSETSKHLADZE, G.R. (ed.) **The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology.** Stuttgart: Steiner, 1998, Historia Einzelschriften Heft 121, p. 9-68.

TYLECOTE, R.F. Early Tin Ingots and Tinstone from Western Europe and the Mediterranean. *In*: FRANKLIN, A.D.; OLIN, J.S.; WERTIME, T.A. (eds.) **The Search for Ancient Tin.** Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1978, p. 49-52.

VEIT, U. Des Fürsten neue Schuhe - Überlegungen zum Befund von Hochdorf. **Germania**, v. 66, 1988, p. 162-169.

VERLAECKT, K. Hoarding and the Circulation of Metalwork in Late Bronze Age Denmark: Quantification and Beyond. *In*: PARE, C.F.E. (ed.) **Metals Make the World Go Round: The Supply and Circulation of Metals in Bronze Age Europe. Proceedings of a Conference held at the University of Birmingham in June 1997.** Oxford: Oxbow, 2000, p. 194-208.

WEBSTER, J. Sanctuaries and Sacred Places. *In*: GREEN, M. (ed.) **The Celtic World.** London: Routledge, 1995, p. 445-464.

WEINER, A.B. **Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving.** Berkeley: University of California Press, 1992.

_____. Cultural Difference and the Density of Objects. **American Ethnologist**, v. 21, 1, 1994, p. 391-403.

Notas

¹ Por exemplo, a maior parte dos trabalhos da série PBF (*Prähistorische Bronzefunde*), bem como os trabalhos de Stein (1976, 1979) e Primas (1977), preocupam-se mais com o estudo tipológico dos achados (sua condição, localização e produção) do que com seu uso social.

² O sistema de classificação de tesouros, organizando-os como pessoais, de mercadores e de fundadores foi proposto, pela primeira vez, por Sir John Evans (ROWLANDS, 1976, p.100).

³ Huth (2000, p.190) também defende uma tal hipótese, considerando-a como a melhor explicação para o alto e súbito aumento de depósitos no período de transição do final da Idade do Bronze e início da Idade do Ferro.

⁴ Quando nos referimos à paisagem, não a estamos considerando como um pano de fundo para a vivência social, mas, ao contrário, como produção dessa vivência. Seguindo Ingold (1993), entendemos que a paisagem possui uma base tripartite, sendo constituída pela interação ambiente, cultura e prática/ritualização.

⁵ Como Randsborg (2002) aponta para os achados do final da Renascença na Dinamarca, objetos de prata eram depositados em locais úmidos para esconder valores, protegendo-os de invasores/inimigos. Assim, outras categorias, tais como “tesouros escondidos” ou “objetos contaminados”, poderiam ser aplicáveis a essas condições.

⁶ Tanto os relatos greco-latinos quanto a arqueologia demonstram que alguns locais secos, tais como florestas, bosques, montes, picos e cavernas, também podiam ser sagrados.

⁷ Devemos, aqui, lembrar que as evidências dos santuários latenianos, tais como Gournay-sur-Arronde, Mirabeau-sur-Bèze e Acy-Romance, mostram que a destruição de oferendas também era central na prática ritual lateniana (cf. RAPIN, 1993).

⁸ Bradley (1998a, p.37) considera que o termo “sacrifício” não é aplicável a artefatos, porque sua destruição não envolve uma transformação de estado, isto é, eles eram inertes e assim continuaram. Contudo, a distinção que ele faz entre “sacrifício” e “oferenda” não leva em consideração que, por serem ritualmente destruídos, os artefatos sofrem uma substancial transformação em sua natureza, posto que são eles convertidos de itens ordinários (por exemplo, ferramentas) em objetos com caráter sagrado. Logo, entendemos ser o termo “sacrifício” crucial para a compreensão de tais práticas, e aplicável tanto para objetos inanimados quanto para seres vivos.

⁹ O único caso de depósito de lingote encontrado nessas regiões corresponde a um achado do início da Idade do Bronze em Bourges, no que, mais tarde, seria a zona central da fortaleza da Idade do Ferro.

¹⁰ Aqui, nos referimos aos achados de cerâmica lateniana da fonte de La Douix, em Châtillon-sur-Seine (Borgonha, França). Lá foram encontrados pesos de tecelagem, conta de argila, miniaturas de vasos, fragmentos de cerâmica grosseira e de cerâmica fina (cf. BUVOT, 1993, 1998; COUDROT, 2003).

¹¹ O mesmo ocorre junto a formações especiais na paisagem, tal como no caso de Heidentor, próximo a Heuneburg, onde foi encontrada uma grande quantidade de fíbula depositadas junto à rocha com forma de portal, desde o final do Bronze até LT A. Para informações sobre esses achados, ver Dehn (1992, 1993) e Dehn & Klug (1992).

¹² Todos os casos de espadas encontradas em meio seco parecem pertencer a enterramentos destruídos, como bem demonstram vários autores, dentre eles, Milcent (2004).

¹³ Prestação é tudo aquilo que é dado, ofertado – presentes, oferendas, pagamentos, etc.” (KING, 2004, p.217). Aqui, porém, trabalhamos com somente duas dessas categorias de prestações: os presentes depositados nas tumbas e as oferendas em “locais naturais”.

¹⁴ *Keimélia* é o termo grego utilizado para classificar os presentes de caráter extraordinário, geralmente objetos em metal (cf. SCHEIDT-TISSINIER, 1994, p.41-49).

¹⁵ A posição dos artefatos em contexto funerário é, geralmente, interpretada como indicativo de organização de bens de propriedade do morto e presentes, de tal modo que esses se encontrariam nos cantos da tumba (cf. EVANS, 2001; KING, 2004; OLIVIER 1999).

¹⁶ King (2004) identifica seis fatores de identificação de prestações em enterramentos anglo-saxões, dos quais três são aplicáveis aos casos, aqui em estudo, a saber: duplicação de artefatos, inclusões não queimadas em cremações e ornamentos em posições não usuais. Brück (2004), ao analisar enterramentos da Idade do Bronze na Inglaterra, também fez uso de categorias semelhantes às que aqui usamos.

¹⁷ Aqui, nos referimos ao que Weiner (1994: 394) define como “densidade simbólica” socialmente atribuída aos objetos.

ESPAÇOS SAGRADOS NA ÁSTY DE CORINTO ARCAICA

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima*

Résumé

Nous voudrions comprendre l'organisation des espaces sacrés à Corinthe pendant les Bacchiades et les Cypsélides. L'espace de l'Acropole et de l'agorá avec les sanctuaires d'Hélios– Deméter et d'Apollon seront étudiés dans cet article.

Mots-clé: espaces; sanctuaires; dieux; Corinthe.

Resumo

Pretendemos compreender a organização dos espaços sagrados em Corinto durante os regimes dos Baquíades e dos Cypsélidas. O espaço da Acrópole e da agorá com os santuários de Hélios – Deméter e de Apolo serão estudados no presente artigo

Palavras-chave: espaços; santuários, deuses; Corinto.

*Minha alma canta/ Vejo o Rio de Janeiro/ Estou morrendo de saudade
Rio, teu mar, praias sem fim/ Rio você foi feito para mim
Cristo Redentor/ Braços abertos sobre a Guanabara...*

Essa letra foi escrita pelo maestro Antonio Carlos Jobim no ano de 1962. O maestro a compôs quando estava no interior do avião, sobrevoando a cidade do Rio de Janeiro, antes, portanto, de pousar. Jobim observa, do avião, a topografia, a paisagem, os contrastes entre montanhas, o litoral carioca e o mar. O poeta e maestro percebeu a mistura de cores; o azul do mar e o verde das árvores em morros ainda preservados. Ao lermos a letra

* Professor Dr. Adjunto de História Antiga do Departamento de História da UFF e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH/ UFF), membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA/ UFF).

de uma das mais conhecidas músicas da bossa, nova percebemos *lugares* e *espaços* caros aos cariocas, que falam, de certa forma, de sua história.

Toda essa paisagem o inspirou e o motivou a expressar seus sentimentos a sua cidade natal. Um dos marcos arquitetônicos apontados na canção é a estátua de Cristo Redentor. O morro do Corcovado com a estátua pode ser considerado, no sentido trabalhado por Marc Augé, um *lugar antropológico* (1994, p. 51-53). De acordo com Augé, o *lugar antropológico* possui três características, a saber: *identitário*, relacional e histórico. O “Redentor” é um marco referencial para os cariocas. Vários habitantes da cidade procuram, no meio da paisagem, a estátua. Das janelas de suas casas, das janelas de carros ou ônibus, os cariocas tentam enxergar, entre os arranha-céus, a estátua de braços abertos. Essa obra foi inaugurada em 12 de outubro de 1931. A idéia do projeto é interessante: a estátua encontra-se de braços abertos, voltada para o sol nascente, como se estivesse recebendo o estrangeiro, o viajante, o carioca, ou mesmo, o fiel.

Além desse marco arquitetônico, o carioca construiu sua identidade por meio de outros *lugares* e *espaços*. A vasta orla, com suas praias e suas “faixas de areia” foi sendo ocupada por distintos grupos e suas respectivas práticas.¹ Os banhistas desta vasta *espacialidade* – orla carioca – podem ser os moradores do próprio bairro litorâneo e pertencerem à classe média alta da cidade. Outros cariocas são identificados como os “suburbanos”, pois vivem em bairros mais afastados e, geralmente, freqüentam outros trechos da areia. Ou, então, ocorre a mistura entre grupos, mas fica entre eles um dito de “grã-finos” e de “farofeiros”, que se encontram e se estranham nos fins de semana e feriados. A orla possui marcas visíveis a quem freqüenta a praia da zona sul como, por exemplo: o trecho das mães, das vovós e o das babás que cuidam das crianças; os rapazes e moças que esculpem meticulosamente seus corpos nas academias e vão expô-los na praia; a bandeira arco-íris que delimita o espaço permitido para a prática do homo-erotismo (entre homens e entre mulheres). Não podemos nos esquecer dos turistas, que se banham, protegidos por seguranças, na faixa em frente aos hotéis.

A praia é um *espaço*. Michel de Certeau nos explica que o *espaço* é o *lugar* praticado (1996, p. 202). Assim sendo, a praia pode ser decomposta em diferentes *espacialidades* e em distintos usos e práticas nesses espaços. Além da areia e de suas faixas, os cariocas se encontram nos bares para

beber, discutir sobre qualquer tipo de assunto, estreitando os laços de amizade e de vizinhança. O calçadão e a ciclovia completam o quadro espacial da praia da zona sul carioca.

Por fim, não poderíamos deixar de mencionar um dos mais significativos lugares: o estádio Mario Filho, mais conhecido como “Maracanã”. O estádio foi inicialmente concebido para abrigar os jogos de futebol da Copa do Mundo de 1950. Entretanto, tal marco arquitetônico foi utilizado também para outras finalidades, como: shows, apresentação de grupos e cantores de diversos gêneros musicais, festivais e, até mesmo, palco de cultos religiosos.

Por meio dessa experiência de “ser carioca”, impregnados por esses referenciais *espaciais* e de toda a polissemia que eles representam, direcionamos nosso olhar para a pólis dos coríntios.

Os coríntios também, ao percorrerem o território de sua pólis, identificavam diversos *espaços* e marcos arquitetônicos. Esses lugares proporcionaram a criação de laços de amizade e de solidariedade entre os cidadãos homens, entre as mulheres, bem como entre os estrangeiros domiciliados na região do Istmo. Cada lugar ocupado e transformado, tanto na *ásty* quanto na *chôra*, foi palco de diferentes práticas e de distintas leituras.

Neste artigo, trabalharemos com três espaços situados na *ásty* de Corinto: a acrópole, o santuário de Deméter e o santuário situado na “colina de Apolo”. Para melhor analisarmos estes espaços, dialogaremos com os conceitos, noções e idéias forjados por Marc Augé (1994) e Michel de Certeau (1996). Completaremos a análise espacial, destacando os cultos e os rituais praticados nesses espaços. Desta forma, estaremos interessados em compreender os arranjos politeístas na pólis de Corinto, durante a Tirania dos Cypséidas (620-550 a. C.). Para tal, seguiremos as idéias de Marcel Detienne em suas obras **Comparar o Incomparável** (2000) e **Les Grec et Nous** (2005).

Os coríntios da *agorá* avistavam a acrópole. Nesse espaço cultural, eles edificaram os santuários de Hélios e de Aphrodite. No VIII século a.C., o culto à divindade solar representava a *arché* do *génos* responsável pelo *synoecismo* – os Baquíades. O Sol, “olho que tudo vê”, não é somente um culto ligado à soberania da elite política dominante. É também um culto dedicado a uma divindade que irradiava sua atuação para a esfera rural. O sol – fonte da vida – é imprescindível para o agricultor e uma boa colheita

(SÓFOCLES. **Édipo Rei** vv. 1382-1431). Além desse aspecto, o santuário de Hélios na acrópole não pode ser compreendido isoladamente. Na encosta norte da Acrocorinto, foi edificado o santuário de Deméter e Koré. Fica aqui reforçada no complexo cultural – santuários de Hélios e de Deméter – a experiência do homem do campo, quer dizer, os aspectos da fecundidade e da fertilidade presentes no espaço urbano da cidade. Durante as *thesmophoriai* – festas em honra a Deméter – ocorria a integração entre camponeses e cidadãos. Campo e cidade se fundiam durante o momento dos festejos a Deméter. Nessa ocasião, as mulheres organizavam sacrifícios de porcos e ofertavam objetos às divindades agrícolas. Os principais objetos votivos encontrados no santuário foram: estatuetas de terracota com a representação de mulheres carregando porcos; bandejas de barro em forma de *liknon*; pequenos bolos, pães e frutas colocados no interior das bandejas de barro; além de vasos, brinquedos e outros objetos (BOOKIDIS, 1987). A ocupação do espaço do santuário remonta ao VIII século a. C. Entretanto, os *hestiatória* – salas de banquetes – só foram edificados no VI século a. C., após a tirania cypsélida (BOOKIDIS, 1997, p. 22).

Voltando à Acrocorinto, a acrópole da cidade: esse espaço cultural obteve uma significativa atenção por parte dos tiranos cypséidas. Interessados em apagar a “memória” dos Baquíades, apagar o tempo em que a pólis era conhecida como Heliopólis, eles edificaram no mesmo espaço, quer dizer na acrópole, o santuário de Aphrodite (PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia** II, 4, 6). O culto à deusa do amor e da *sedução* abriu a possibilidade de outros grupos poderem circular na acrópole. Aphrodite, por meio de suas sacerdotisas – as *hiérodoules* –, recebia os estrangeiros, em especial, os comerciantes de passagem pelo Istmo, em rituais de hospitalidade (ESTRABÃO. **Geografia** VIII, 378-379, [20]). Desta forma, percebemos que, em sua política urbanística e cultural, os tiranos procuraram angariar apoio de boa parte do *dêmos* dos coríntios. Neste complexo cultural – Acrocorinto e santuário de Deméter e Koré –, agricultores, mulheres e comerciantes tiveram especial atenção.

Quando rumamos para a *agorá*, a praça da cidade, iremos nos deparar com vários marcos arquitetônicos significativos para os antigos coríntios. A *agorá* sintetizava vários aspectos da vida da pólis. Em um mesmo lugar, no centro, no espaço público, podemos identificar vários marcos relacionados à política, à experiência religiosa e à prática comercial (COULET, 1996,

p. 56-58). Aqui fica materializada a noção de *és mésos*, ou seja, de “centro”, de “público”, estudada por Marcel Detienne (1965). Trabalharemos com um desses espaços: o templo da colina.

Durante muitos anos, esse espaço sagrado foi palco de discussões entre os estudiosos. As hipóteses oscilavam entre três cultos na área do templo, a saber: Athená, Héra e Zeus (BOOKIDIS, 2003, p. 249). Recentes pesquisas apontam para a hipótese de rituais dedicados a Apolo. Nancy Bookidis e Ronald Stroud advogam que, desde o período arcaico, o culto apolíneo já era praticado na colina do templo, a “colina de Apolo”. Os arqueólogos da escola americana estudaram uma inscrição em uma *pínax* – placa de argila – encontrada nos arredores do sítio, durante a expedição de 1902. Tal inscrição estava endereçada a Apolo. Eles compreenderam que Apolo foi a divindade cultuada no “*templo dórico do período arcaico grego na colina do templo*” (BOOKIDIS, 2004, p. 423).

Outra evidência bem conhecida é o *aryballos* (580-575 a.C.), que contém a representação da dança – *bíbasis* – encontrado no *témenos* do mesmo santuário (BOOKIDIS, 2004, p. 413). De acordo com Mary C. e Carl A. Roebuck, trata-se de um “coro” de jovens competindo durante uma festa (1955, p. 160). A inscrição no *aryballos* indica que é uma cena de dança e que o vaso foi um prêmio recebido pelo líder do coro, ou uma peça comemorativa encomendada para recordar a vitória de Pyrrias em um concurso de dança. Eis a tradução e transliteração da inscrição em alfabeto coríntio: “*Polyterpos. Pyrrhias lidera os dançarinos; e para ele, ele mesmo, uma ólpe*”. A inscrição nos dá a idéia de preenchimento da superfície do *aryballos* e também noção de que as letras acompanham os movimentos da dança, divulgação da música e reforça a mensagem de que se tratava de uma competição na qual havia um vencedor. A dança representada nesse vaso é uma *bíbasis*. Seus movimentos consistiam em saltar e tocar as nádegas com os pés: o maior número de pulos determinava o vencedor. O vencedor deste *agón* – Pyrrhias – teve como prêmio uma *ólpe* pintada.

Arýballos com a representação de Bíbasis



A partir da apresentação desses dados, podemos formular a seguinte questão: *esse ritual era praticado em honra a Apolo?* Sim. Acreditamos que a dança fazia parte do culto a Apolo na área da colina, na *agorá* de Corinto. Um grupo de jovens rapazes, participando de uma experiência, ao mesmo tempo, religiosa e competitiva. Lembremos que Apolo é *kúrios*, ou seja, divindade sempre jovem e viril (MURIEL, 1995, p. 69-70). Hélios e Apolo são deuses da Acrocorinto e da *agorá* respectivamente. Eles fazem parte dos processos de *synoecismo* e da colonização coríntia voltada para o Ocidente. O templo edificado na colina está a poucos metros da via para Léchaion, o porto de Corinto voltado para o Ocidente. Tanto para os Baquíades quanto para os Cypséidas, o culto de Apolo foi significativo para estimular as expedições dos colonizadores. Marcel Detienne explica que Apolo atua também no ato da fundação de *apokiai* (colônias, *emporía* e *póleis*), ele é *archegétes* – fundador (DETIENNE, 1998, p. 92-96). O *oikistés* – colonizador – consulta sempre a divindade *archegétes* em Delfos, no momento de preparação da expedição colonizadora (DETIENNE, 1998, p. 106).

Quando confluímos os arranjos politeístas com a ocupação/edificação de santuários na *ásty* de Corinto, percebemos a atenção, por parte dos regimes – Baquíades e Cypséidas –, para quatro cultos: o de Hélios/ Aphrodite/ Deméter no espaço da Acrópole, e o de Apolo na *agorá*, na colina. Todos eles foram organizados no centro da vida cívica e pública da *ásty*. Essas quatro divindades representavam as escolhas politeístas dos regimes em Corinto do VIII ao VI séculos a. C. Tais escolhas atingiam as esferas econômica, política e social da pólis. Duas delas garantiam, principalmente, o *synoecismo* – Hélios – e a colonização – Apolo. Já as outras duas – Deméter e Aphrodite – insidiam diretamente em grupos específicos e suas respectivas atividades, quer dizer, com os agricultores e comerciantes.

Ao percorrerem as ruas, a *agorá*, a via de Léchaion com suas lojas e a acrópole, os coríntios, no centro do espaço urbano, identificavam referenciais sagrados – templos, estátuas e altares – que materializavam suas escolhas politeístas. Os ritos realizados nesses espaços possibilitavam a criação da identidade coríntia e, ao mesmo tempo, o reconhecimento das alteridades (AUGÉ, 1998, 19). O *Outro* aflora no momento do rito, ou seja, no contado do cultuador com a potência sobrenatural (BRELIICH, 2003, p. 26). E também no contato *dialógico*, baseado na diferença, entre o *Eu* coríntio e o *Outro* estrangeiro. Quando, por meio das indumentárias, dos gestos e da língua, há o reconhecimento da diferença, e durante rituais – hospitalidade, festas, danças – todos se encontram, são criados laços, relações e conflitos. O culto a Deméter, na *ásty*, possibilitava também o encontro do camponês com o cidadão, os elementos rural e urbano se mesclavam no centro da vida *políade*. Ao mesmo tempo, as mulheres tomavam vulto durante as *thesmophoriaí*.

Acreditamos que a pólis dos coríntios estava, desde a sua fundação, voltada para o contato com o elemento estrangeiro.² O Istmo sempre foi uma região de contatos por meio de suas vias que cruzavam o território. Poseidon, no Istmo, Apolo e Aphrodite, no espaço urbano, nos dão indícios de uma preocupação constante, por parte dos regimes do VIII a meados do VI séculos a. C., em estabelecer contatos marítimos. O comércio, a navegação e a colonização serão práticas valorizadas na pólis. Portanto, a *espacialidade* coríntia (com seus principais marcos arquitetônicos) foi criada para atender a esta necessidade de reconhecer e de se relacionar com o *Outro* e com outros espaços – os mares antes navegados somente por Odisseus.³

Documentação textual

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Books I and II. Trad. W.H.S. Jones
Cambridge: Harvard University Press, 1992.

SOPHOCLE. **Oedipe Roi**. Trad. Robert Pignarre. Paris: Flammarion, 1964.

STRABON **Géographie**. Tome VII (Livre X). Trad. F. Lasserre. Paris: Les
Belles Lettres, 1971.

Documentação material

BOOKIDIS, N. and STROUD, R.S. **Demeter and Persephone in Ancient
Corinth**. American School of Classical Studies at Athens, 1987.

BOOKIDIS, N. and STROUD, R.S. **Corinth Vol XVIII, Part III: The
Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture**. New
Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1997.

BOOKIDIS, N. The Sanctuaries at Corinth. *In*: WILLIAMS II, C.K. and
BOOKIDIS, N. (org) **Corinth Vol. XX – Corinth, The Centenary 1896-
1996**. American School of Classical Studies at Athens, 2003.

BOOKIDIS, N. and STROUD, R.S. Apollo and the Archaic Temple at
Corinth. **Hesperia**, 73, 2004, 401-426.

ROEBUCK, C. A. and Mary C. A Prize Aryballos. **Hesperia**, 24, 1955, 158-
163.

Bibliografia

AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Faculdade de Filosofia
– USP, 1956.

AUGÉ, M. **Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da
Supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.

_____. **A Guerra dos Sonhos: Exercícios de Etnoficção**. Campinas:
Papirus, 1998.

BRELICH, A. Prologomènes à une Histoire des Religions. *In*: PUECH, H.-
Ch. (org) **Histoire des Religions I**. Paris: Gallimard, 2003 (1970).

CERTEAU, M de. **A Invenção do Cotidiano: 1 Artes de Fazer**. Petrópolis:
Vozes, 1996.

COULET, C. **Communiquer en Grèce Ancienne: Écrits, Discours, Information, Voyages**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

DETIENNE, M. En Grèce Archaïque, Géométrie, Politique et Société. **Annales ESC**, 20, 1965, 425-441.

_____. **Apollon: le Couteau à la Main**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **Comparer l'Incomparable**. Paris: Seuil, 2000

_____. **Les Grecs et Nous: une Anthropologie Comparée de la Grèce Ancienne**. Paris: Perrin, 2005.

LEFEBVRE, H. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2006 (1968).

MALKIN, I. Ulysse Protocolonisateur. **Mediterraneo Antico – Economie, Società, Culture**, II, 1, 1999, 243-261.

MURIEL, C. E. **Grecia: Sobre los Ritos y las Fiestas**. Granada: Universidad de Granada, 1990.

Notas

¹ No ano de 2007, duas diretoras cariocas, Flávia Lins e Silva e Daniela Kallman, se uniram e realizaram um documentário intitulado *Faixa de Areia*. Nesse filme, elas apresentam um panorama sobre a ocupação das praias cariocas.

² O comércio e a navegação foram atividades preponderantes para a urbanização de Corinto, ou seja, a ocupação espacial, a edificação de santuários e as escolhas politeístas estiveram atreladas ao reconhecimento das alteridades. Essa hipótese surgiu por meio da leitura e das reflexões de Henry Lefebvre acerca da urbanização moderna. Lefebvre afirma que a industrialização cria espaços e transforma profundamente a cidade (LEFEBVRE, 2006, p. 9).

³ Estamos pensando aqui em uma *espacialidade* concreta – santuários, templos, estátuas, prédios – bem como em uma *espacialidade* abstrata e simbólica. A navegação e o mar fomentaram a idealização de lugares simbólicos. As viagens de Odisseus podem ser interpretadas como indícios de viagens e reconhecimento, por parte dos helenos, do Mediterrâneo. Odisseus foi considerado um pré-colonizador e, seguindo a hipótese de E. Mireaux, Robert Aubreton afirma que “seria o poema da colonização coríntia nos mares do Ocidente, onde, nessas regiões difíceis, os habitantes de Cócira desempenham, para Corinto e seus aliados da Eubéia, o papel de barqueiros pilotos em direção às feitorias da Magna Grécia, fornecedores de estanho da costa ocidental italiana.” (AUBRETON, 1956, p. 142; MALKIN, 1999, p. 249).

ENTRE A ‘MÉTIS’ DA PESCA E A HONRA DA CAÇA

Ana Livia Bomfim Vieira*

Résumé

Cet article se propose de comparer les activités de la pêche et de la chasse dans l’Athènes de la période classique. Nous analyserons le lieu d’ambivalence occupé par le pêcheur par rapport le chasseur terrien.

Mots-clé: Athènes; chasseur; pêcheur.

Resumo

Este artigo se propõe a comparar as atividades da pesca e da caça na Atenas do período clássico. Analisaremos o lugar de ambivalência ocupado pelo pescador em relação ao caçador terrestre.

Palavras-chave: Atenas; caçador; pescador.

A pesca é comumente inserida no espaço rural como uma atividade a ele ligada. Tentaremos, aqui, relativizar essa concepção, demonstrando que o pescador está muito menos associado a esse mundo rural do que pensamos. Sua *métis* é, antes, aquela do caçador.

A *métis*¹ é um saber, uma sabedoria, uma forma particular de inteligência. Mas não é um conhecimento apreendido na concepção comum do termo. Ligada intrinsecamente a uma prática, ela é também prudência, astúcia, improviso e artifício. Entra em cena e se faz necessária justamente quando a força física não pode ou não deve ser empregada para o sucesso de uma atividade. É exercida sobre o terreno do ambíguo, do que está em movimento, em trânsito

* Professora Adjunta de História Antiga do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Coordenadora do Laboratório de História Antiga e Medieval – Mnemosine. Desenvolve projeto de pesquisa financiado pelo CNPq sobre a temática da corrupção na Grécia Clássica. E-mail: analiviabv@globo.com

(DETIENNE; VERNANT, 1974, p.19-26), onde duas forças antagônicas se encontram e se enfrentam: homem/animal, homem/natureza. E por isso, ela é múltipla e diversa. Um homem possuidor de *métis* tem uma sabedoria que é variada e que lhe permite um grande leque de recursos, de desembarços para as situações críticas ou para o melhor exercício de um ofício.

A *métis*, ou seja, a capacidade de dissimulação, de flexibilidade, de rapidez – uma forma especial de inteligência – estava muito mais presente no pescador. Era ele que seria obrigado a possuir uma astúcia maior que a de sua presa, pois, do contrário, estava fadado ao fracasso.

Dentro do universo da pesca, assim como no da caça, a *métis* possui um papel decisivo em vitórias e derrotas, escolhendo quem é caçador e quem é presa. Muito mais do que o tamanho, a força física ou a inteligência erudita, será a *métis*, astúcia e inteligência prática, que fará a diferença. É ela que inverte a regra e permite que o mais forte nem sempre saia vencedor.

Os animais, e não somente os homens, possuem uma *métis*, que lhes permite desvencilhar de uma armadilha, perceber que estão sendo perseguidos, enganar seu algoz e sair ileso, livre, enfim, vitorioso. E, dentre estes animais, estão os marinhos.

Os animais marinhos são seres plenos de astúcia, capazes de utilizá-la não somente para conseguirem devorar uma vítima como para não serem aprisionados (OPPIEN. **Haliutica** II, 86-98; 232-233). Portanto, para sair vencedor, o pescador precisa ser mais astuto, sua *métis* precisa prevalecer sobre aquela dos animais marinhos. Mas no que consiste, exatamente, a *métis* do pescador?

A partir do trabalho fundamental de Vernant e Detienne (DETIENNE; VERNANT, 1974), podemos aferir as características desta inteligência para, mais tarde, compreendermos porque ela contribui, no caso dos pescadores, para o seu estatuto ambivalente e ameaçador.

A primeira característica seria a agilidade e, por extensão, a flexibilidade, rapidez e fácil mobilidade. O pescador deve conseguir correr com rapidez, saltar de uma rocha a outra com facilidade, possuir agilidade de movimentos, ser, enfim, mais ágil e sagaz que sua presa (OPPIEN. **Haliutica** III, 29-49).

O talento para a dissimulação, ou seja, para “ver sem ser visto” é outra característica necessária ao pescador. Ele deve se deslocar com agilidade e rapidez sim, contudo, de forma discreta e silenciosa. Deve ser capaz de, se necessário, permanecer imóvel por longo tempo (OPPIEN. **Haliutica**

III, 426-431; ARISTÓTELES. **História dos Animais** IV, 8, 533b), o que, aliás, o obriga a uma ótima forma física também.

O pescador deve ser ele próprio uma armadilha, já que o mundo marinho é pleno de seres sensíveis que espreitam a presa e suspeitam do perigo com grande facilidade (PLUTARCO. **De Sollertia Animalium** 976 c-d).

Em seguida, o pescador deve ter, entre suas qualidades, a vigilância. Precisa estar sempre alerta, sem perder a atenção de sua presa e da armadilha. Não pode cair na tentação de relaxar ou dormir; afinal, segundo Oppien, os peixes não dormem nunca (OPPIEN. **Halieutica** III, 45-46; SÓFOCLES, **Ájax** 879-880). A vigilância é um dos segredos que faz o bom pescador.

Todas as qualidades do pescador – mobilidade, rapidez, vigilância e dissimulação – são sua *métis*. Elas garantem os bons resultados. E todos esses atributos foram definidos por Oppien. O bom pescador é caracterizado como um mestre em sutileza, fineza, agudeza – *polupaípalos*.²

Marcel Detienne chama a atenção para o fato de que essa palavra é análoga a uma série de outras que fazem uma associação entre astúcia e multiplicidade: *polútropos*, que designa, ao mesmo tempo, a inteligência do polvo e do homem possuidor da *métis*; *polúmétis*, que é o epíteto de Ulisses, de Hefestos e de Hermes, sendo este último o deus das chances inesperadas, do imprevisto e, também, aquele que, como o pescador, não dorme nunca. A eterna vigília e vigilância. Hermes é rápido e astuto, assim como um pescador deve ser. E não nos espanta, portanto, ser Hermes uma das divindades mais honradas pelos pescadores.

O pescador seria, portanto, detentor de uma inteligência que estava presente também nas suas presas (ARISTÓTELES. **Geração dos Animais** I, 720b; 34, 756a 32-756b 5). É uma inteligência moldável, maleável, flexível, com grande capacidade de se camuflar e se adaptar. Por outro lado, é o tipo de inteligência manifesta nos políticos, sobretudo nos sofistas (DETIENNE; VERNANT, 1974, p.47). É o discurso que enlaça os adversários como os tentáculos de um polvo. É saber se adaptar às situações mais difíceis, trocar de opinião conforme a situação, usar a palavra como uma armadilha, enredando os oponentes e tornando possível a vitória do argumento mais fraco.

Podemos entender, portanto, por que Platão deprecia a pesca, qualquer que seja ela. O pescador encarnaria um tipo de saber, de inteligência, completamente oposta àquela dos filósofos, àquela esperada na sua cidade das *leis*. Associada aos sofistas, essa *métis* do pescador está relegada ao

mundo das aparências. Contudo, ela pertence também ao caçador. E Platão não deprecia a caça e muito menos o homem que lança mão dela.

Verificamos, então, que o pescador possui uma *métis* que lhe confere um caráter de maleabilidade, de flexibilidade, que reforça sua ambivalência. Contudo, o caçador, ou seja, o homem que costumamos identificar como um caçador, aquele da caça terrestre, possui, ou deve possuir, para ser um bom caçador, exatamente as mesmas características de astúcia e dissimilação. Mas, ao contrário do homem do mar, o caçador terrestre não sofre os mesmos olhares de desconfiança. Logo, uma primeira questão que se coloca é: a pesca era considerada uma caça? E a resposta é sim. Contudo, não uma caça como as outras.

A caça clássica, aristocrática, ao contrário, era vista como uma atividade distintiva. Era baseada em valores de coragem e honra, que a sustentavam e justificavam. Era apreciada desde, pelo menos, o século VIII, por difundir códigos de comportamento que facilitavam a supremacia do homem/civilização sobre o animal/selvageria.

Homero teve, em seus poemas, uma grande preocupação de mostrar e valorizar esse tipo de caça, associada por ele aos *arístoi*. Esse grupo era relacionado e vinculado aos heróis caçadores, portanto, pertenciam ao universo de uma caça legendária, mítica, de enfrentamento aos animais tidos como os mais bravos e ferozes, como o leão ou o javali, animais esses que nem mesmo existiam no território ático. O caçador, na verdade, deveria assemejar-se a sua presa. Dito de outro modo: a presa deveria estar à altura do caçador. O modelo de animal representado pelo leão, por exemplo – forte, corajoso, artiloso, hábil –, servia de referencial para a categorização do bom caçador e, logo, do bom guerreiro. Era o homem que seus companheiros de fileira na batalha gostariam de ter ao lado (HOMERO. *Ilíada* XI, 407-408).

Nos textos gregos, a coragem valorizada pressupunha o enfrentamento ao perigo face a face, olho no olho. Era o ideal *hoplita* de cidadãos-guerreiros que privilegiavam o combate em fileiras cerradas, ombro a ombro, que defendiam o território cívico dos ancestrais. Ao *hoplita* era associada a caça ao animal terrestre de grande porte, a disciplina que garantia a vitória e a vida do companheiro de sua fileira. A caça era uma preparação do soldado para a guerra. Homero já valorizava o bom caçador como um bom guerreiro, sendo capaz de manter a segurança da comunidade.

Essa atividade é, todavia, violenta. E a violência, a bestialidade, precisava ser contida. Assim sendo, a caça é uma atividade que se situa entre o

permitido e o proibido, a civilização e a selvageria. Logo, o caçador era um homem perigoso, pois lidava com uma violência que, se não fosse controlada, poderia trazer a desagregação a todo o corpo cívico. Afinal, a fronteira entre homem/animal, selvagem/civilizado é frágil, sensível, reversível. Não é um *status* dado. Ele precisa ser conquistado e reforçado sem descanso. É preciso uma eterna vigilância tanto por parte do caçador, como por parte do conjunto da sociedade *políade*.

A caça era uma atividade pertencente a um poderoso imaginário, do qual fazia parte herói como Hércules, símbolo da violência capaz de vencer a bestialidade que faz parte de todo *polítes*. É claro que Hércules escapa ao ideal do cidadão-hoplita, já que emprega o arco e a lança, já que combate “de longe”. Mas, para o cidadão ateniense, sobretudo aquele da cidade, Hércules foi o homem que espantou o “monstro” da barbárie e da selvageria animal, contribuindo para a construção de uma sociedade hierarquicamente ordenada. Dentro dessa perspectiva, Aristóteles indicava aos homens, cidadãos, que encontrassem seus lugares na relação entre os animais domésticos, os selvagens e as plantas, para que pudessem pertencer à vida *políade* (ARISTÓTELES. **Política** I, 1256 a b), pois era preciso domar a besta que existe dentro de cada um. E a caça tornava-se, então, uma violência consentida, que visava transformar o homem em cidadão. A caça era, para os atenienses, portanto, um dos fundamentos da vida em sociedade. Era o dado que distinguia o homem dos animais e, por conseguinte, os cidadãos dos demais setores – escravos, estrangeiros – e os gregos dos bárbaros (SCHNAPP, 1997, p. 17-22).

A poesia homérica, na verdade, desvela os dois tipos de caça presentes (ou conhecidas) no cotidiano dos atenienses. Uma seria essa caça heróica, aristocrática, que, ainda no período clássico, gozava de todas as honras e simbolizava a virtude do cidadão-hoplita. Era uma caça solitária, sem armas ou armadilhas, em que a força e a destreza do caçador seriam as suas únicas aliadas, e o animal, igualmente valoroso, depois de vencido, coroa-ria seu êxito. Podemos notar que ela está eminentemente presente na *Ilíada*, por exemplo, onde a imagem do guerreiro notável é onipresente. A segunda seria a caça dos homens comuns, aquela que proporcionava a aquisição de alimentos. Ela é apresentada basicamente na **Odisséia**, em que o herói Ulisses e seus companheiros são, por vezes, obrigados pelas circunstâncias, a lançar mão da caça não-digna. O processo de desestruturação do herói o leva a práticas distantes do grupo ao qual ele pertence e o aproxima do mundo selvagem. A caça como aquisição de alimento, como prática visando

à sobrevivência estava completamente fora dos ideais aristocráticos e, para um herói como Ulisses, ela só se fez presente pela necessidade. Quando o herói, com sua desmedida bravura, desrespeitou Poseidon, ele ultrapassou os limites impostos pela cultura para a conduta do bom guerreiro cidadão.

Quando a fronteira onde a caça está localizada, a do prazer – prestígio - civilidade e a do perigo – contaminação - selvageria, é violada, isso acarreta duras conseqüências tanto para o caçador-cidadão, como para a sociedade na qual ele está inserido (VERNANT, 1988, p. 19-20).

Tudo isso é dito com o objetivo de mostrar os principais aspectos da caça tradicional, aristocrática, pois é basicamente com ela que a pesca vai ser comparada. E não é para menos, já que possuem a mesma *métis*, os mesmos instrumentos (sim, porque a caça solitária e sem armas fazia parte somente de um ideal legendário), algumas técnicas em comum e dividem, basicamente, o mesmo termo. Observaremos como duas atividades, que começam tecnicamente paralelas, pegam caminhos diferentes, a partir do olhar da sociedade que a observa e a classifica.

E além disso, na comparação caça terrestre/caça marítima, o pescador sai sempre perdendo. Ser ‘caça’ e ter os mesmos instrumentos que a caça terrestre, não faz daquele que caça no mar alguém valoroso. Esse dado nos apontou para uma relação um pouco mais complexa no que diz respeito ao lugar social do pescador, pois, sendo ele um caçador e não tendo o mesmo status que o caçador tradicionalmente reconhecido como tal, era necessário determinar o que o aproximava deste universo, o da caça, e o que, ao final e ao mesmo tempo, o rejeitava, relegando-o a um lugar social de trânsito.

Um dos aspectos que mais aproxima as duas atividades é, sem dúvida alguma, o instrumental. Pescadores e caçadores dividem, basicamente, o mesmo conjunto de artefatos e instrumentos utilizados para a captura de animais. Mas isso não é nenhuma novidade. O aspecto que gostaria de tratar está ligado ao juízo de valor empregado nos textos, quando o instrumento de trabalho mencionado pertence ou é associado ao universo da pesca. Esse juízo de valor é, na maior parte das vezes, depreciativo, ou mesmo negativo, criando uma imagem inferiorizada para quem o utiliza. Esses dados podem ser aferidos, principalmente, quando observamos as metáforas utilizadas em alguns textos, marcadamente quando dizem respeito à utilização da rede.

Podemos perceber desde Homero a imagem do pescador associada a uma astúcia negativa. A atividade do pescador, principalmente relacionada

à pesca com rede, é nomeada, metaforicamente, como uma prática não-nobre, uma prática ardilosa, que engana e não permite à vítima uma chance de defesa e de fuga. Em Homero e nas tragédias do IV/V séculos, nomeadamente Ésquilo e Sófocles, a rede é essencialmente a arma do traidor, do covarde, daquele que não enfrenta face a face, que captura de forma ardilosa e mata suas vítimas de maneira cruel.

Homero nos brinda com algumas dessas referências (HOMERO. **Odisseia** XII, 250-255). Na Odisseia, o poeta lança mão de algumas imagens ligadas ao pescador e às suas práticas para narrar episódios de violência e morte. Quando Skylla ataca o barco onde estavam Ulisses e seus companheiros, por exemplo, Homero descreve agindo como um pescador. Os companheiros de Ulisses são comparados a peixes na forma como são atraídos e pegos. A imagem é de uma grande cilada, e o resultado é a morte das presas enganadas. E ele não pára por aí. Identificamos a representação do que seria o resultado de uma pesca com rede como metáfora para o massacre dos pretendentes de Penélope. A imagem é de sangue e de uma cruel violência (HOMERO. **Odisseia** XXII, 384-385).

A pesca é apresentada e, com ela, o pescador, como uma atividade de enganadores. O pescador é aquele que, para ter sucesso em sua empreitada, precisa ser astucioso e ardiloso (ÉSQUILO. **Coéforas** vv. 999-1004). Ele não tem saída. Sua atividade é essencialmente a do mentiroso, daquele que espregueia sua vítima, procurando o momento certo no qual ela não poderá escapar. Às vezes, ele é mesmo comparado a um assassino. Ésquilo, para descrever o assassinato de Agamêmnon, utiliza a imagem da rede para descrever o ato vil e traidor do qual o rei foi vítima (ÉSQUILO. **Agamêmnon** V, 1115). Traidora é a rede, e é Clitemnestra comparada ao objeto ardiloso, que imobiliza de surpresa e do qual a vítima dificilmente pode escapar. E, neste caso, a vítima era o herói Agamêmnon.

Sabemos que a rede era um instrumento utilizado também pelo caçador terrestre; sendo assim, por que a rede mencionada não seria uma rede de caça? Nesse ponto, divergimos de Alan Schnap. Para o autor, a rede que “captura” Agamêmnon é a do caçador, e não uma rede de pesca (SCHNAPP, 1997, p.80-82). Contudo, o detalhe que não podemos esquecer é que a rede captura Agamêmnon em um momento em que ele mesmo era um ser d’água. Agamêmnon foi morto na sua banheira. Foi atraído dentro d’água, como um peixe o é pelo pescador que joga a rede e o paralisa³. Clitemnestra personifica, nesse momento, toda a *métis* do pescador.

As mesmas referências estão presentes nas obras de Sófocles (SÓFOCLES. **Ájax** vv. 876-880) e nas peças do comediógrafo Aristófanes (ARISTÓFANES. **As Vespas** vv. 163; 207-209; 368-369), que usam a rede também como instrumento de aprisionamento. Todavia, Platão será, sem dúvida, o principal crítico da *métis* do pescador. Convenientemente esquecendo que ela é a mesma do caçador e que, os tipos que ele hierarquiza e condena têm o seu correspondente na caça terrestre.

Inicialmente, convém lembrar que Platão hierarquiza também as espécies animais. Para Platão, elas seriam o resultado de metamorfoses humanas. E, se o status do caçador tem como uma de suas variáveis o grau de valoração da presa, logo, o pescador seria o mais inferior, pois os animais aquáticos são por ele classificados como os mais parvos (PLATÃO. **Timeu** 92b-92c).

Nas *Leis*, Platão vai mais longe. Ele nos fala claramente sobre o lugar reservado àqueles que caçam na água, o de preguiçosos (PLATÃO. **As Leis** 823d, 824a). É possível aferirmos que a pesca é denegrida tanto pelos instrumentos que utiliza como pelo local onde é realizada, reforçando as questões apresentadas.

O que nos chama atenção é como as mesmas técnicas e os mesmos instrumentos podem produzir dois tipos hierarquicamente diferentes de caçador, tendo diferencial, além da atuação no mar, o uso da *métis*. Sim, porque existe um diferencial no uso desta inteligência prática que condena o pescador a ser ora preguiçoso, ora perigoso. A mesma *métis* faz da caça terrestre uma atividade honrada, e da caça no mar uma atividade ambivalente, portanto, olhada com desconfiança. Olhemos de mais perto.

Primeiramente, podemos dizer que a *métis* pertence eminentemente a um imaginário marinho. *Métis*, segundo a mitologia, é uma divindade da primeira geração, filha de Oceano – personificação das águas que cercam a terra, pai de todos os rios (HESÍODO. **Teogonia** 133, 337) – e Tétis – divindade que personifica a fecundidade feminina do mar (HESÍODO. **Teogonia** 136, 237). Deusa da prudência e, ao mesmo tempo, da astúcia, deu a Crono a droga que fez com que vomitasse os filhos que havia engolido (HESÍODO. **Teogonia** 167, 485; PAUSANIAS. **Descrição da Grécia** V, 7, 6-10; VIII, 36, 2) e, mais tarde, para que a filha que esperava não destronasse Zeus, foi por ele engolida, propiciando, assim, o nascimento de Atena (HESÍODO. **Teogonia** 886; EURÍPIDES. **Íon** 545; PAUSANIAS.

Descrição da Grécia I, 18, 2). Não sabemos de um culto a Métis realizado pelos gregos, e o relato principal sobre ela e o seu papel de primeira esposa de Zeus nos é dado, basicamente, por Hesíodo. Mas não podemos negar o lugar relevante que ocupa, não só na construção da soberania do mais poderoso dos deuses, como também no imaginário da pólis.

Podemos observar, portanto, que a deusa Métis possuía uma relação bastante intrínseca com o elemento líquido. Era fruto, ao mesmo tempo, do mar fecundo, fértil, feminino, e do mar sem limites, poderoso, dominador, masculino. Dessa união, nasce a prudência e a inteligência prática, características capazes de enfrentar um meio ambivalente hostil como o mar.

Métis, a deusa, é ela mesma movimento, mudança constante. Possuía a capacidade de se metamorfosear (APOLODORO. **Biblioteca I**, 3,6). Quer dizer, ao devorar Métis, Zeus detém a astúcia em seu interior, limitada, controlada, civilizada. A ordem que seria abalada com a vinda daquele que o destronaria, permanece intacta. A deusa Métis é, portanto, a personificação também do movimento, das mudanças, do imprevisto. Como o mar. Sua “origem” marinha lhe confere essa ambivalência. O mundo marinho, como vimos, é pleno de movimento. E como vimos também, a ele estão também associadas as idéias de infinito, de falta de limite, logo, de desconhecido. E é assim a *métis* enquanto saber. Mas o é muito mais quando associada ao pescador.

Utilizando a imagem do mito de Métis e Zeus, entendemos que a *métis* (saber) do pescador é irrefreada, não obedece às regras sociais, ainda não foi “devorada” por Zeus, ainda não foi civilizada. Ao contrário da *métis* do caçador terrestre que, tendo sido “engolida” pela civilização, tem o papel de reforço desta. Ela está perfeitamente controlada e não oferece os perigos de uma *métis* selvagem como a do grupo dos pescadores. Podemos pensar que a pesca é muito mais associada, dentro do imaginário *poliade*, aos primeiros homens. Para eles, a caça, seja ela terrestre ou marinha, era eminentemente um modo de vida necessário, um meio de sobrevivência. Para a Atenas clássica, a caça terrestre possui a aura aristocrática de uma atividade nobre. A pesca, ao contrário, permanece ocupando o lugar de uma atividade “primitiva”, ligada a uma vida mais selvagem, isolada da comunidade de uma forma geral, muito mais próxima da natureza e seus pares, evidentemente. Somente esse isolamento já seria o suficiente para lhe conferir um caráter ambivalente. Em uma sociedade do “ver e ouvir”, em que o seu igual é reconhecido nas relações “face a face”, o distanciamento produz uma “invisibilidade” social

que contribui para a construção de uma imagem do desconhecido. O desconhecido, para essa comunidade de lugares sociais hierarquizados, representava um perigo. O desconhecido poderia trazer contaminação ao corpo social. Mas, ao mesmo tempo, este “desconhecido” era alguém, ou um grupo, que fornecia alimento, que tinha seu lugar no sustento da pólis. Daí seu lugar social ambivalente. O pescador ocupava, na verdade e ao mesmo tempo, lugares contrários. Assim como o mar, ele ameaçava e nutria. E não era só isso. O pescador, que parece ter um lugar tão óbvio, está, na verdade, transitando o tempo todo por lugares contrários, sem se fixar a nenhum deles, sejam lugares sociais ou geográficos.

Os gregos não nasceram homens do mar, eles se tornaram. E vale o mesmo para a pesca. O vocabulário da pesca, de uma maneira geral, era derivado das atividades basicamente conhecidas como campesinas, mas também de termos ligados às atividades guerreiras⁴. Sem contar que alguns utensílios de pesca, como a rede, a armadilha, o arpão, são também utensílios de caça e esta é, como sabemos, uma atividade ligada, originalmente, à aristocracia fundiária de Atenas. Portanto, é bastante lógica a inserção da atividade pesqueira no rol das atividades rurais. Contudo, existem alguns pontos que, se não negam essa afirmação, ao menos servem para inserir uma nuance e, com isso, dar à pesca e ao pescador um caráter muito mais complexo, uma das faces de seu caráter ambivalente.

As representações iconográficas que têm como temática a pesca, referem-se, majoritariamente, à pesca de rio ou costeira, àquela em que o resultado era menor; portanto, faz-nos imaginar ser um complemento à agricultura. Imagens da pesca no mar, para o período, são inexistentes. Logo, quando falamos de pescador dentro da produção imagética do período, este é, basicamente, o pequeno pescador, muito mais próximo do olhar do outro e muito mais próximo também do chamado espaço rural. Mas não é esse pescador de quem tratamos aqui. Falamos daquele que tem a pesca como sua atividade principal.

A primeira questão estaria ligada ao local de moradia do pescador. Se concordamos que a pesca era uma atividade rural, então, o pescador habitava, ele também, a *chôra*? Se levarmos em conta a idéia apresentada de que à *chôra* ateniense havia sido incluído o litoral, a resposta é sim. Mas essa “anexação” é tão simples ou óbvia assim? Quando um pescador é mencionado na documentação, ele é sempre associado ao mar: ou está realizando sua atividade, ou é alguém que habita o litoral. Ele é um homem do mar.

Aristóteles mesmo se preocupa em classificar os diversos gêneros de vida do homem guiado pelas necessidades. E, dentro dessas necessidades, está o local de habitação (ARISTÓTELES. **Política I**, 1256a-b). E o local de habitação dos pescadores é a costa, o litoral. Consideramos equivocado negar uma verdadeira “especialização” náutica e pesqueira presente em toda a Parália. O litoral ateniense era o espaço dos homens do mar – pescadores, marinheiros, comerciantes marítimos –, e não de camponeses. Inclusive, o pescador não é nunca chamado de camponês. Ele é sempre o “pescador” – ἄλιεις; γριπεύς (TEÓCRITO. **Thirsis** 39-40) –, o “trabalhador do mar” – θαλαττουργοί (XENOFONTE. **Econômico** XVI, 5, 7) –, o “habitante da costa” – περι την θαλατταν (ARISTÓTELES. **História dos Animais** VIII, 13, 598b, 24) –, “o caçador de peixe” – ιχθυος αγρευτηρες (PSEUDO-TEÓCRITO. **Os Pescadores** 6) –, “o lançador de rede” – δικτυβολος (DE MAERCIUS. **Antologia Palatina** 89). Não conseguimos identificar nenhuma referência que o associe ao mundo do camponês. São realidades muito diferentes e, ousado dizer, os atenienses tinham plena consciência disso.

A organização do espaço e a constituição de um lugar são construções que se dão no interior de uma sociedade, de forma simbólica (AUGÉ, 1994, p.50). O mar é o espaço, de um lado, do desconhecido, do imprevisível, enfim, do medo; de outro, é o espaço da honra, quando associado à marinha – o espaço onde Atenas reinaria absoluta, mantendo a hegemonia de poder e a coesão entre os cidadãos. Nesse “lugar” simbólico, não há vaga para o pescador.

Mas ele também não era visto como um camponês, pois seu espaço não era o campo. Mas o campo, a *chôra*, pode ser um lugar simbólico de honra. Durante a primeira metade do século V, sobretudo, o trabalho digno e honesto era o trabalho na terra. O camponês, principalmente o agricultor, e o espaço rural representavam o que havia de mais valioso. A labuta na terra é que lapidaria um verdadeiro *polites*.

O campo era também o lugar de honra de uma aristocracia fundiária, que tinha a terra como um signo de status, e a caça terrestre, a grande caça, como a atividade nobre, formadora do verdadeiro cidadão. Logo, nesse “lugar” simbólico, também não havia espaço para o pescador.

A construção simbólica do lugar do pescador é a de um “não-lugar”. Ele não pertence a esse lugar simbolicamente construído chamado *chôra*, e esse não pertencimento é significativo na construção desse não-lugar, pois

o território cívico ateniense era dividido em *ásty* e *chôra*. Ele estaria, na verdade, transitando entre espaços e lugares simbolicamente construídos de uma forma que o excluía.

Ele não só transita entre mar e terra – o mar é o “lugar” de honra da marinha, e a terra não é o seu “lugar”, já que ele trabalha no mar – mas, logo de início, ele faz parte de uma *chôra* – que possui um significado simbólico que o exclui – sem ser um camponês e sem realizar uma atividade considerada pela sociedade que o observa como uma atividade camponesa. O mar como lugar de honra não pertence ao pescador; a *chôra* como lugar de honra não o inclui tampouco. A *chôra* como um lugar de honra estava associada, idealmente, à aristocracia fundiária, que tinha na caça sua expressão mais cara.

Entendemos, portanto, que o pescador carrega sobre seus ombros o peso de um lugar indefinido. O único lugar, talvez, onde poderia fixar raízes seria o de caçador, mas mesmo esse, quando comparado ao caçador terrestre, lhe é negado em parte.

A caça terrestre, como vimos, utilizava os mesmos instrumentos que a pesca. O caçador terrestre tinha a obrigação de ser, assim como o pescador, astucioso, flexível e versátil, conhecer os hábitos de sua presa, ser mais inteligente que ela. Se quisesse ser um bom caçador, assim como o pescador, teria que saber usar sua *métis*. Mas, diferentemente dele, não a utilizava em busca de sua sobrevivência.

A caça aristocrática, sendo uma atividade formadora do guerreiro-hoplita, utilizava-se da *métis* com um fim que redimia a astúcia e “enganação” empregadas, contrariamente ao pescador, que tinha na mesma *métis* o apoio à realização de sua atividade com sucesso, mas que não tinha como objetivo final algo tão nobre. Ele lançava mão de toda sua astúcia e inteligência prática visando tão somente a conquista do dia-a-dia, a sobrevivência no cotidiano.

A *métis* do caçador terrestre tinha sido “engolida” por Zeus e, assim como o nascimento de Atena, ela permitiria o “nascimento” do hoplita que defenderia a pólis.

A *métis* do pescador andava ao seu lado, solta, livre, sem controle. Ela não passava por nenhum processo “civilizador”, “regulador”, para que, assim, pudesse ser utilizada sem perigos para o corpo social. Não havia um fim nobre para a sua utilização. Não havia nenhuma redenção para esse homem do mar.

Documentação textual

- ARISTOPHANE. **Les Guêpes**. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- ARISTOTE. **Génération des animaux**. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- _____. **Histoire des Animaux**. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- _____. **Politique**. Paris: Les Belles Lettres, 1971, 1991.
- AESCHYLUS. **Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments**. London: Loeb, v. II, 1995.
- HOMÈRE. **Iliade**. Paris: Les Belles Lettres, 1961, 1957.
- _____. **L'Odyssee**. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- OPIEN. **Cynegetica & Halieutica**. London: Loeb, 1928.
- PAUSANIAS. **Description de la Grèce**. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- PLATON. **La République**. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- _____. **The Laws**. London: William Heinemann, 2 vols., 1984.
- PLUTARCH. **De Sollertia Animalium**. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- PSEUDO-THÉOCRITE. **Bucoliques Grecs**. Paris: les Belles Lettres, tomo II, 1927.
- SOPHOCLE. **Ájax**. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- XÉNOPHON. **Economique**. Paris: Les Belles Lettres, 1948
- _____. **L'Art de la Chasse**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Bibliografia

- AUGÉ, M. **Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 1994.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.P. **Les Ruses de l'Intelligence: La Métis des Grecs**. Paris: Flammarion, 1974.
- DUMONT, J. La Pêche du thon à Byzance à l'époque hellénistique. *In: Revue des Études Anciennes*. Bordeaux: Annales de L'Université de Bordeaux III, 1976-1977, tome LXXVIII-LXXIX.
- _____. **Halieutika: Recherches sur la pêche dans l'antiquité grecque**. Resumo da tese de doutorado. Paris: Université de Paris IV, 1981.
- _____. **Les animaux dans l'antiquité grecque**. Paris: L'Harmattan, 2001.

GALLANT, T.W. **A Fisherman's Tale: Analysis of the Potential Productivity of Fishing in the Ancient World**. Cambridge: The Museum of Classical Archaeology, 1985.

GALLEY, M. & LADJIMI SEBAI, L. **L'homme méditerranéen et la mer**. Association internationale d'études des civilisations méditerranéennes. Tunísia: Institut National d'Archéologie et d'Art de Tunis, 1985.

LONGO, O. **Le Forme della Predazione. Cacciatori e Pescatori della Grécia Antica**. Nápoles: 1989.

MUNNO, G. 'La "pesca" di Oppiano (analisi ed appunti). In: **Rivista di filologia e di istruzioni classiche**, n. 50, 1922, p. 307-334.

POPLIN, F. La vraie chasse et l'animal vrai. In: **Anthropozoologica**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, n. 13, 1990.

SCHNAPP, Alain. **Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne**. Paris: Albin Michel, 1997.

Notas

¹ Métis, na mitologia, foi uma deusa da primeira geração, filha de Oceano e Tétis e primeira esposa ou amante de Zeus. Foi, mais tarde, engolida por Zeus, possibilitando o nascimento de Atena.

² OPPIEN. **Halieutica** III, 41-43: "*É preciso ao pescador um espírito pleno de sutilezas (polupaípalos) e de prudência (noémon) porque os peixes, pegos de repente em uma armadilha, imaginam mil astúcias para escapar.*"

³ ÉSQUILO. **Agamêmnon** vv. 1380-1385. "*Contemplo, enfim, o resultado favorável de planos pacientemente preparados. Estou aqui exatamente no lugar em que seguida e firmemente o golpeei no cumprimento de missão apenas minha. Os fatos foram estes, não irei negá-los: a fim de obstar qualquer defesa ou reação em tentativa de fugir ao seu destino, emaranhei-o numa rede sem saída, como as de pegar peixes[vsper ixuyv peristixizv], mas para ele um véu fértil em desgraças (...)*".

⁴ Uma parte considerável do vocabulário halieutico seria derivado do termo alj, "sal", logo, "mar". Contudo, alguns instrumentos primordiais para a pesca, a rede, por exemplo, diktyon e boloq, derivam dos verbos "lançar" e "jogar".

CAIO GRACO E A ORDEM EQÜESTRE NO FINAL DA REPÚBLICA ROMANA: UMA ANÁLISE DA *LEX REPETUNDARUM*

Ana Teresa Marques Gonçalves*

Alice Maria de Souza**

Abstract

Analyzing Apianus, Plutarcus and Veleius Paterculu's works, the goal of this paper is to consider about the exchange relations of Tribunus of Plebis Gaius Gracchus with equester order members in the final Roman Republic.

Keywords: Roman Republic; Gaius Gracchus; equites; Civil Wars; Lex Repetundarum.

Resumo

Por meio da análise das obras de Apiano, Plutarco e Veléio Patérculo, nosso objetivo neste texto é refletir sobre a relação de troca que se estabeleceu entre Caio Graco, como Tribuno da Plebe, e membros da Ordem Eqüestre no final da República Romana.

Palavras-chave: República Romana; Caio Graco; eqüestres; Guerras Cívicas; *Lex Repetundarum*.

O século II a.C. foi marcado pela grande expansão territorial romana e, já em seu final, pelos conflitos sociais e políticos advindos dessa expansão. Dentre os vários embates ocorridos neste período, um constitui-se nosso objeto de análise nesse artigo: os períodos em que Caio Graco assumiu o

* Professora Adjunta de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). anteresa@terra.com.br

** Mestranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista do CNPq. Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). asspqr@gmail.com

Tribunato da Plebe (123 e 122 a.C.), as reformas empreendidas e propostas por ele e, em especial, sua peculiar relação com os membros da ordem equestre.

Caio Graco é costumeiramente apresentado pela historiografia como um continuador do ideal reformista iniciado por Tibério Graco, seu irmão mais velho, que ocupou o Tribunato da Plebe alguns anos antes dele. Nos documentos textuais e na historiografia contemporânea sobre o tema, a personalidade de Caio, suas estratégias políticas para conseguir apoio político e seus objetivos enquanto magistrado são apresentados sempre em comparação com os de Tibério. Maria Luiza Corassim (1988, p.57), por exemplo, afirma que a candidatura de Caio foi conquistada pelos partidários de Tibério, que pretendiam, desse modo, continuar as reformas empreendidas com a eleição do irmão mais novo. F. E. Adcock (1959, p.79), por sua vez, afirma que “o costume foi atacado novamente por Caio Graco”, o que denota a continuidade das ações de Tibério na magistratura de Caio Graco. Já Michael Crawford (1987, p.116) caracteriza as decisões de Caio como “o desenrolar do programa agrário de seu irmão”.

Sobre as reformas de Caio Graco e suas especificidades não existem muitos estudos e, quando elas recebem atenção, são apenas enumeradas, recebendo destaque, quase sempre, a continuidade do projeto do irmão. A exceção a esse comportamento comum é a postura de Claude Nicolet (1974), que, em sua obra sobre a ordem equestre, dedica um capítulo às reformas de Caio e a relação deste com os cavaleiros, sem fazer a comparação explícita com as ações de Tibério.

Para compormos a presente análise, utilizamos as obras de três autores que compuseram seus relatos no período denominado de Alto Império Romano, pois, apesar da distância temporal dos fatos, trata-se de obras nas quais conseguimos encontrar a maior abundância de dados sobre as magistraturas de Caio. São elas as obras de Velúcio Patérculo, de Apiano de Alexandria e de Plutarco de Queronéia.

Velúcio Patérculo construiu sua narrativa durante o governo de Tibério (14 –37 d. C.), que era genro e filho adotivo de Otávio Augusto e Imperador da dinastia Júlio-Cláudia. A **História Romana** de Velúcio Patérculo é composta por dois livros que abarcam desde as origens de Roma até sua própria época. A primeira parte da narrativa (o primeiro livro e o segundo até o capítulo 41) diz respeito às origens de Roma até o fim da República, e a segunda parte se concentra na criação do Principado e em seus representantes mais destacados: César, Augusto e Tibério.

A obra foi dedicada a Marco Vinício, cônsul em 30 d.C. Há pesquisadores, como A. J. Woodman (1975, p.274), que se referem a Marco Vinício como patrono de Veléio Patérculo. Tal postura é defensável, contanto que esteja claro que o patronato não se restringia a termos financeiros ou de dependência social, podendo ser uma convenção literária vantajosa para o autor e para o patrono. Segundo Woodman, Veléio Patérculo dignificou seu trabalho através de constantes referências ao cônsul. Ao mesmo tempo, para Marco Vinício, foi interessante ser mencionado na história como quem apoiou Tibério, além de ser um marco de honra para um cônsul receber a dedicatória de uma obra durante sua magistratura. Marco era neto do comandante de Veléio na Germânia e filho de Públio Vinício, Procônsul da Macedônia em 1 a.C. e Cônsul em 2 d. C.. Era um homem culto e eloqüente, de 35 anos, a quem o Imperador Tibério escolheu para esposo de Júlia Livila, filha de Germânico. Com Calígula, recebeu o patriciado, atuando na corte até 46 d. C., quando morreu envenenado e recebeu funerais oficiais por ordem do Imperador Cláudio. Assim, Veléio dedicou sua obra a um importante membro da corte imperial.

Este relato histórico não nos chegou completo. Foram perdidos um prólogo, que levava o título de História Romana, e o começo da obra, que compreendia um prefácio, um relato sobre o retorno à pátria dos heróis mais importantes da guerra de Tróia e o texto que tratava dos anos entre a fundação de Roma e a terceira guerra macedônica (SÁNCHEZ MANZANO, 2001, p.10-11).

Apiano, por sua vez, nasceu em Alexandria, no Egito, na época de Trajano (por volta de 95 d. C.) e morreu em 165 d. C., aproximadamente. Viveu no século II d.C., sob o governo dos Antoninos, que é caracterizado muitas vezes como um período de paz interna, estabilidade e expansão, no qual o Império afirmou sua unidade e coesão (GRIMAL, 1993, p.101). A **História Romana**, cuja confecção foi iniciada em 160 d.C. e concluída em, aproximadamente, 165 d.C., é a principal produção histórica de Apiano e a única que chegou até nós. Trata-se de uma narração da história de Roma desde sua fundação até a morte de Sexto Pompeu, em 35 a.C. A obra, escrita em grego, compõe-se de 24 livros, dos quais nove nos chegaram completos, e sete, em fragmentos. A primeira parte da **História Romana** trata da fundação de Roma e de suas guerras com outros povos e, para a organização dessa narrativa, Apiano utilizou não o método cronológico, mas o etnográfico, cuja referência foi a cidade de Roma (SANCHO ROYO, 1985, p.11-12), como podemos perceber pela análise do Prólogo: “as guerras estrangeiras sustentadas com povos diferentes encontram-se divididas em li-

vros, em razão do povo com que foram sustentadas” (APIANO. **História Romana** 15).

É difícil estabelecer os motivos que levaram Apiano a construir sua história nessa perspectiva. Antonio Sancho Royo defende que mesclam nessa opção de estilo o desejo de imitar algum modelo precedente, o condicionamento do próprio material histórico, o fato de Apiano não ser historiador de ofício, a incapacidade do autor em organizar as informações das diferentes fontes de forma cronológica e a influência do exercício da advocacia em sua concepção da história de Roma compartimentada, estanque, como um advogado defendendo cada caso isoladamente (SANCHO ROYO, 1985, p.12).

No entanto, esse modelo, que podemos denominar etnográfico, é rompido na narrativa das Guerras Cívicas, das quais se ocupa a maior parte da obra de Apiano, em que os fatos são organizados “em razão de seus líderes”, como afirma Apiano no Prólogo (APIANO. **História Romana** 15), e cujas personalidades e grandes feitos recebem uma atenção especial, bem ao gosto das biografias helenísticas e romanas. Então, a ordem cronológica é adotada, e passam a ser narradas as lutas internas travadas na cidade de Roma desde o Tribunate de Tibério Graco até o segundo Triunvirato, formado por Otávio, Marco Antônio e Lépido. É evidente que, para a composição da obra, por serem os fatos narrados temporalmente distantes do autor, foi necessária a utilização de fontes escritas, o que faz de Apiano também um bom compilador de dados.

Plutarco, autor do outro documento que serve de base para esta análise, nasceu em 45 d.C., em Queroneia, na Beócia. Descendente de uma família aristocrática dessa região, aos 20 anos foi para Atenas estudar na Academia fundada por Platão. Após concluir seus estudos, viajou por várias regiões do Império. Em 68 d.C., retornou à sua cidade natal, casou-se e lá passou quase toda a vida escrevendo suas obras, desempenhando funções cívicas e, por diversas vezes, foi a Roma.

Em sua época, Roma já dominava todo o Mediterrâneo, e a política da *pax romana* permitiu que Plutarco proferisse palestras – sempre em grego – aos nobres romanos, sobre os mais variados temas, levando à sua aproximação com personalidades de relevo, como Mestrio Floro (responsável pela concessão da cidadania romana ao iminente grego) e Quinto Sócio Senecião, a quem Plutarco dedica as **Vidas Paralelas**.

Plutarco morreu em 125 d.C. Ao longo de sua vida, escreveu cerca de duzentos e vinte e sete livros, dos quais cento e trinta não chegaram aos

nossos dias. Os títulos remanescentes foram reunidos em duas obras, intituladas **Moralia** e **Vidas Paralelas**. Esta última reúne cinquenta biografias de antigos chefes militares, legisladores e governantes, podendo-se encontrar, entre elas, as de Tibério e Caio Graco.

As obras de Veléio Patérculo, Apiano e Plutarco formam, assim, a base documental de nossa análise sobre a relação entre Caio Graco e os *equites* no final da República Romana. Trata-se de relatos escritos em diferentes épocas e com diferentes objetivos, que nos esclarecem sobre os fatos de forma diferenciada, respondendo aos contextos específicos de cada produção e aos objetivos de cada autor com a elaboração de suas obras.

O cargo de Tribuno da Plebe, segundo a tradição, foi criado no ano de 494 a.C., pouco antes da mudança na divisão da população, que continuou a ser feita pela sua distribuição em tribos, de acordo com a geografia, e uma nova organização da Assembléia do povo, de acordo com a divisão regional das tribos, a *comitia tributa* (ALFÖLDY, 1989, p.31), o que fez com que essas unidades regionais adquirissem importância política.

A função primária dos Tribunos era proteger os plebeus contra as arbitrariedades dos magistrados e do Senado (CRAWFORD, 1981, p.32-33), apelando à Assembléia do Povo contra a decisão que julgasse abusiva (*ius provocationis*), e socorrer um plebeu (*ius auxilii*), colocando-o sob proteção direta e material do conjunto da comunidade a que pertencia (COMBÉS, 1977, p.58-59). Essa seria uma forma de a plebe, protegida contra o protecionismo senatorial ou de algum magistrado por um representante eleito por ela, alcançar o equilíbrio com o direito patricio de proporcionar aos demais magistrados o benefício do *imperium* e de formar o Senado (ADCOCK, 1959, p.34). Os Tribunos compareciam às sessões do Senado, mas não podiam propor emendas à matéria discutida ali e deviam comunicar as decisões senatoriais ao povo. Inicialmente, as resoluções da Assembléia das Tribos só se tornavam decisões abrangentes a todos os cidadãos, se aprovadas também pela Assembléia Centuriata e consentidas pelos senadores (ADCOCK, 1959, p.34). Por volta do século III a.C., aceitou-se que as resoluções da Assembléia das Tribos, propostas por tribunos, seriam obrigatórias, tanto para plebeus quanto para patricios (ADCOCK, 1959, p.44).

Em tempos de paz, a atividade dos Tribunos da Plebe se limitava à cidade de Roma e, na guerra, se submetiam à autoridade do Cônsul (ADCOCK, 1959, p.45). Os Tribunos e tudo que os rodeava eram revestidos pela

inviolabilidade tribunicia e protegidos por um julgamento da plebe, que mataria o assassino de um dos homens que desempenhavam o Tribunato, durante a vigência de sua magistratura (CRAWFORD, 1981, p.33). De acordo com R. Combés (1977, p.60), a inviolabilidade dos tribunos se opunha à posse dos auspícios em que se fundava a pretensão dos senadores a serem os únicos dirigentes dos assuntos públicos. Além disso, permitia aos plebeus recorrer a um magistrado especial quando as lutas políticas os separavam do Consulado. O Tribunato ainda se distinguia das demais magistraturas por sua intervenção à ação de qualquer organismo político da cidade, enquanto os demais magistrados só podiam fazê-lo com seus iguais (COMBÉS, 1977, p.58).

Com o passar do tempo, o Tribunato da Plebe tornou-se um instrumento da ordem dirigente, cujas decisões eram tomadas sob a orientação do Senado, composto por homens ligados às famílias nobres, jovens aristocratas cujo objetivo era fazer carreira para entrar no Senado (CORASSIN, 1988, p.39). Segundo F. E. Adcock (1959, p.63), isso foi um meio de o Senado – incapaz de controlar a eleição popular ou impedir a proposta de qualquer resolução dos Tribunos que, se aprovada, teria força de lei – se proteger.

Maria Luiza Corassin (1988, p.39) afirma que, em 150 a.C., recomeçaram os sinais de conflito envolvendo os Tribunos, que ainda pertenciam à aristocracia, mas que demonstravam uma tendência crescente em fazer ecoar os descontentamentos dos humildes (CRAWFORD, 1981, p.99) e dos senadores. Em 133 a.C., o Tribunato da Plebe voltou a protagonizar conflitos com os senadores, quando o Tribuno Tibério Graco projetou uma reforma na distribuição do *ager publicus*, provocando sua perseguição e assassinato por parte dos senadores e seus partidários. O conflito entre Tribunos e Senadores recomeçou após dez anos de paz, quando Caio Graco apresentou uma série de leis que descontentaram a camada mais alta da sociedade, que passou a persegui-lo até a morte.

Sobre Caio Graco, sua origem e vida até a candidatura ao Tribunato, não encontramos muitas informações na historiografia moderna, que optou por falar desse patricio já a partir de suas reformas e repercussões delas na sociedade romana. Entretanto, nas obras dos autores antigos, encontramos várias informações sobre a vida de Caio Graco antes das eleições para o Tribunato. Ele era irmão mais novo de Tibério Graco – ambos eram filhos de Tibério Semprônio Graco e de Cornélia Semprônia, filha de Cipião Africano, o herói das guerras anibálicas – e participou ativamente do projeto de reforma agrária empreendi-

do por seu irmão, compondo o triunvirato responsável pelo recenseamento e redistribuição das terras (PLUTARCO. **Vida de Tibério Graco** 13).

Nos dez anos de intervalo entre a morte de Tibério e o seu primeiro Tribunato, Caio ficou afastado da vida pública. De acordo com as **Vidas Paralelas** de Plutarco, houve quem interpretasse tal postura como sinal de desaprovação do Graco mais novo pela política empreendida por Tibério Graco; e duas justificativas para a reclusão de Caio são apresentadas pelo próprio autor: “ou por medo dos adversários, ou para cevar-se no ódio contra eles” (**Vida de Caio Graco** 1).

Segundo Plutarco, Caio era avesso à ociosidade, à preguiça, à bebida e ao lucro (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** 1). Seria semelhante ao irmão em virtudes, mas muito mais cultivado que este em gênio e eloquência (VELÉIO PATERCULO. **História Romana** II, 6), e mais forte no uso das palavras como nenhum outro antes dele (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** 3). Retornou à vida pública em 126 a.C., quando foi designado Questor do Cônsul Orestes na Sardenha e, a seguir, candidatou-se ao Tribunato, o que causou reação dos notáveis – que fizeram com que Caio fosse proclamado em quarto lugar, e não, conforme ele esperava, em primeiro, posição que ele conquistara com o apoio em massa de toda a população da Península Itálica (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** 3).

Encontramos, nos documentos textuais, várias justificativas para a candidatura de Caio ao Tribunato. Apiano (**Guerras Civis** I, 21) afirma que ele se candidatou ao Tribunato porque era desrespeitado no Senado, o que resume tal ato na busca de vingança contra os senadores. Vingança pela morte do irmão, ou busca pela ascensão a um poder próprio de rei, ou manifestação da mesma loucura que se apoderou anteriormente de Tibério, são outras justificativas para a candidatura de Caio dadas por Veléio Patérculo (**História Romana** II, 6).

Na época em que Caio se candidatou ao Tribunato da Plebe, divulgava-se amplamente que ele era um demagogo mais sedento de popularidade que o irmão (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** I). Plutarco o defende dessa acusação, afirmando ser o Graco mais novo receoso da política e da tribuna, incapaz de resistir aos apelos do povo e dos amigos, que enxergavam para ele um futuro na política devido à sua excelente retórica. Assim, segundo Plutarco, Caio “lançou-se na política por necessidade e não por escolha” (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** I).

Dentre as leis propostas por Caio Graco ao longo de seu Tribunato, podemos destacar a Lei Frumentária. Essa lei responsabilizava o Estado pela distribuição mensal de trigo, a preço fixo e mais baixo que o de mercado, para os cidadãos romanos, o que favorecia exclusivamente os residentes em Roma e aliviava a miséria da plebe urbana, até então dependente de doações das grandes famílias, o que contribuía para a criação dos laços de clientelismo, enfraquecidos por tal lei, fazendo com que Caio obtivesse o apoio popular (CORASSIN, 1988, p.58). Com a aprovação da lei, Caio ganhou o apoio da plebe, a cooperação de Marco Fúlvio Flaco, guerreiro e político romano que foi Cônsul em 125 a.C., partidário de Tibério Graco (fez parte do triunvirato agrário, tribuno em 122 a.C., e que acabou também sendo partidário de Caio Graco (APIANO. **Guerras Civis I**, 21), e a antipatia daqueles que mantinham sua influência política através de sua clientela, e que logo acusaram Caio de esvaziar os cofres públicos a fim de obter popularidade (CORASSIN, 1988, p.59).

Outra lei que deve ser ressaltada é aquela que permitia a reeleição do Tribuno. Alguns autores, como Maria Luiza Corassin (1988), afirmam que essa lei foi proposta por Caio e aprovada ainda em 123 a.C., o que lhe permitiu continuar no cargo de Tribuno em 122 a.C. Apiano (**Guerras Civis**, I, 21), porém, informa que a lei já estava em vigor antes dele e dava ao povo o direito de reeleger um Tribuno, se as candidaturas tribunícias não estivessem completas. Assim, Apiano insinua que Caio não pretendia se reeleger, mas foi impelido a isso pelo povo, que o indicou espontaneamente para completar as listas de tribunos, fato que Plutarco (**Vida de Caio Graco** 8) deixa bem claro, quando afirma que Caio foi nomeado tribuno pela segunda vez sem sequer ter concorrido ao cargo, unicamente pelo favor do povo. Desse modo, nos relatos de Apiano e Plutarco, Caio é descrito quase como um herói popular, que sobe ao poder sem realmente querê-lo.

Além disso, sabemos que Caio empenhou-se na abertura, pavimentação e sinalização das estradas – tendo em vista sua utilidade, funcionalidade e beleza (PLUTARCO, **Vida de Caio Graco** 7) – e, segundo Veléio Patérculo (**História Romana II**, 6), estabeleceu novos impostos de trânsito. Apiano (**Guerras Civis I**, 23) informa que a abertura de novas estradas tinha como objetivo alcançar “a submissão” do maior número de empreiteiros e artesãos, que o apoiariam e estariam dispostos a fazer o que lhes ordenasse. Caio Graco ainda propôs alargar a cidadania romana até os limites das províncias italianas, reforma que, juntamente com a fundação de

colônias, segundo Plutarco (**Vida de Caio Graco** 8), foi realizada durante a sua segunda magistratura, e cuja pretensão era, segundo Apiano (**Gueras Civis** I, 23), diminuir o poder do Senado e garantir mais apoio nas votações das leis na Assembléia Tributiva.

Plutarco (**Vida de Caio Graco** 4-7) fala sobre outras reformas empreendidas por Caio, às quais a historiografia raramente se refere. Segundo o autor, o Graco mais novo apresentou a proposta de duas leis: uma que garantia o direito de o povo julgar o magistrado culpado de banir um cidadão sem processo; e outra que proibia a obtenção de outro cargo pelo magistrado afastado do seu cargo pelo povo (além de uma terceira, que dizia respeito ao serviço militar, prescrevendo que os soldados fossem vestidos à custa do Estado e proibindo o recrutamento de menores de 17 anos).

Além dessas, houve também a lei relacionada à justiça, denominada *Lex Repetundarum*, que, segundo R. Combés (1977, p.203), data de 122 a.C., em que Caio propôs que os tribunais provinciais responsáveis pelos crimes de extorsão e corrupção fossem colocados sob a responsabilidade dos *equites*, além de renovar os contratos dos publicanos para a cobrança de impostos da província da Ásia (ALFÖLDY, 1989, p.92). Essa lei está contida em uma pequena tábuca de bronze e pode ser convenientemente chamada de *Lex Sempronia*, *Lex Repetundarum* ou *Lex Iudiciaria* (SHERWIN-WHITE, 1982, p.18).

Os equites compunham a cavalaria romana, por excelência, a qual, até o final da época republicana, era composta por 18 centúrias, cifra alcançada pela reforma serviana, que adicionou 12 novas centúrias às seis antigas, formadas no reinado de Tarquínio, o Antigo, e estabeleceu o sistema fundado na divisão dos cidadãos em classes de idade e censitárias, com duplo fim militar e eleitoral (NICOLET, 1974, p.15).

Desde então, os cavaleiros eram recrutados entre aqueles que tinham o censo mais elevado e constituíam a primeira classe. Esse era um recrutamento plutocrático e aristocrático, pois eram escolhidos não somente os mais ricos, mas também os considerados melhores, o que explica as características da ordem equestre (NICOLET, 1974, p.15-16). Plutocrática porque a base da determinação dos escolhidos era seu censo anual; e aristocrática porque, inicialmente, a cavalaria era recrutada nas famílias aristocráticas ligadas à monarquia e, mesmo quando seu recrutamento passou a ser feito em bases mais amplas, esta ordem continuou representando a antiga tradição.

Parte da historiografia a respeito da ordem eqüestre afirma que não se pode usar a expressão “ordem eqüestre” antes do governo de Augusto, quando, segundo os autores, por simetria, nasceu a ordem senatorial. No entanto, Claude Nicolet (1974, p.163) afirma que a expressão já existia bem antes do século II a.C, quando, na época de Caio Graco, ordem eqüestre designava aqueles a quem este tribuno abriu os tribunais, e que eram definidos rigorosamente como os *equites equo publico* das 18 centúrias de cavalaria (NICOLET 1974, p.164).

Alguns autores, como F. E. Adcock, definem a ordem eqüestre, seguindo uma tendência surgida na historiografia do século XIX: como uma camada social de comerciantes, banqueiros e homens de negócios (ADCOCK, 1959, p.69), que se diferenciavam da ordem senatorial por desempenharem funções econômicas diferentes das agrárias. No entanto, Claude Nicolet (1974, p.175) afirma que essas características não podem ser usadas para a definição de ordem eqüestre, pois membros dessas atividades podiam ser cavaleiros, mas a função econômica desempenhada não era pré-requisito para a detenção deste título.

Para ingressar nas fileiras da cavalaria romana, os cidadãos candidatos ao posto deveriam alcançar o censo mínimo anual de 400.000 sestércios, e os Censores deveriam reconhecê-los como dignos desta honra e, principalmente, ceder-lhes o direito de possuir o cavalo público, uma das insígnias da ordem eqüestre. A organização dessa ordem reunia tanto plebeus ricos como membros da ordem senatorial, ou seja, detentores do censo de 1.000.000 de sestércios, que lhes garantia a entrada no Senado. Os senadores pertenciam, simultaneamente, às duas ordens porque, para a ordem senatorial, o pré-requisito básico era o censo de um milhão de sestércios e, para a ordem eqüestre, a posse do cavalo público. Essas duas ordens compunham as 18 centúrias de cavalaria do exército romano, seus membros tinham um lugar especial na Assembléia Centuriata e eram os primeiros chamados a votar. Além disso, os novos membros do Senado eram recrutados na ordem eqüestre: quando alguma cadeira do Senado encontrava-se vaga, era preenchida por um cavaleiro, que passava a ser conhecido como um dos “homens novos”, que optara por seguir carreira política (CORASSIN, 1988, p.61).

Em geral, o filho de um cavaleiro romano também seria cavaleiro, o que não era obrigatório. Mas dado que o título de cavaleiro era uma grande honra e que sua diferença para com o de senador não era acompanhada de

pesadas cargas, era raro um filho de cavaleiro renegar essa honra. Formalmente, o título de cavaleiro não era hereditário, mas ter algum familiar cavaleiro, ao se reunirem os requisitos de censo, idade e moralidade, pesava na decisão dos censores (NICOLET, 1978, p.42).

Segundo Maria Luiza Corassin (1988, p.62-63), as duas ordens se identificavam: participavam da mesma ideologia, casavam-se entre si, formando alianças políticas, comungavam a riqueza e a mesma qualificação censitária. No entanto, havia diferenças entre as ordens, advindas de suas especializações e das proibições legais que se criaram. Um exemplo disso era o fato de que os senadores eram proibidos de participar de uma concorrência pública, por serem os organizadores das adjudicações públicas. Por outro lado, nenhuma proibição legal atingia os cavaleiros, pois as concorrências eram abertas para todos os que não fossem senadores, e os principais detentores dos contratos oferecidos nesses leilões eram os chamados publicanos, dos quais alguns eram cavaleiros (CORASSIM, 1988, p.62-63). Isso advinha de sua fortuna, sendo uma questão social e política, e não a aplicação de uma lei: a fortuna pessoal mínima de 400.000 sestércios era a garantia de que, em caso de dificuldade, o Estado recuperaria seu dinheiro (NICOLET, 1978, p.46).

Entretanto, a partir do final do século II a.C., após a magistratura de Caio Graco como Tribuno da Plebe, as duas ordens, até então unidas por interesses políticos e familiares e, principalmente, porque seus membros detinham o direito de possuir o cavalo público e de formar as 18 centúrias de cavalaria, começaram a se separar.

O nascimento do conflito político entre o Senado e a ordem eqüestre foi a ascensão à função judiciária desta última, passando pelo acesso à magistratura a linha que separava as duas ordens (NICOLET, 1974, p.467). Tal ascensão ocorreu quando Caio Graco transferiu dos senadores para os cavaleiros, mediante um plebiscito votado na Assembléia Tributa, o direito de escolher os juízes dos tribunais de justiça responsáveis por julgar as denúncias de crimes de extorsão e corrupção nas províncias, que estavam desacreditados por sua venalidade (ADCOCK, 1959, p.79).

O essencial do conflito entre os cavaleiros e o Senado se desenvolveu ao redor dos tribunais políticos (as *quaestiones perpetuas*) e das *quaestiones repetundarum*, e diz respeito ao fato de que os juízes, desde a *Lex Repetundarum* feita aprovar por Caio Graco, de certa forma hereditários nos tribunais, tendiam a se tornar um grupo político, pois, julgando os ma-

gistrados, detinham em suas mãos a sorte de homens com os quais eles dividiam a responsabilidade da administração de Roma. Em suma, os juízes tinham consciência das contradições que opunham, nas províncias, os pró-magistrados – responsáveis pela prosperidade dos socii e pela dominação de Roma – e as sociedades de publicanos, encarregadas da reposição dos impostos ao erário público de Roma. Assim, os magistrados encontravam em Roma, nos já referidos tribunais, homens ligados a seus interlocutores publicanos nas províncias que, em sua maioria, eram, assim como os juízes, pertencentes à ordem eqüestre (NICOLET, 1974, p.468).

Essa lei, tanto nos documentos quanto na historiografia moderna, recebe uma atenção especial. Para a maioria dos autores, a lei judiciária de Caio simplesmente transferiu os tribunais da mão dos senadores para a dos cavaleiros. Veléio Patérculo (**História Romana** II. 6) é claro ao afirmar que o Tribuno de 123 e 122 a.C. “transferiu os juízos do Senado à ordem eqüestre”. No entanto, sobre essa lei e a relação entre Caio Graco e os cavaleiros, Plutarco nos apresenta duas informações importantes: primeiro, afirma que, por meio de uma única lei, Caio roubava do Senado a maior parte de suas prerrogativas judiciárias, acrescentando aos seus trezentos membros outros trezentos cavaleiros, passando os processos a serem julgados pelos seiscentos (PLUTARCO. **Vida de Caio Graco** 5). A segunda informação apresentada por Plutarco (**Vida de Caio Graco** 6) é a de que o povo confiou a Caio a tarefa de escolher os juízes a serem criados pela ordem dos cavaleiros.

Para Apiano (**Guerras Civis** I, 22), Caio Graco comprou o apoio dos cavaleiros ao transferir a direção dos tribunais para os equites, porque estes órgãos estavam desacreditados por sua venalidade. Além disso, segundo esse autor, Caio, pouco tempo depois de a lei ter entrado em vigor, afirmou que “havia abatido o poder do Senado com um golpe definitivo”. Apiano concorda com tal afirmação, dizendo que a lei elevou os cavaleiros ao nível de dominadores; coligando-se com os tribunos nas votações, tornaram-se, progressivamente, mais temíveis para os senadores, não apenas detendo o poder, mas também cometendo violência contra eles nos julgamentos, e se corrompendo, levando os senadores à condição de súditos.

Com base no relato de Apiano, a lei de Caio tem sido interpretada pelos historiadores atuais como sendo uma arma no arsenal político, que o tribuno utilizou contra os senadores. No entanto, seu propósito primário, pela releitura atenta da documentação, era reprimir a corrupção do governo

romano, assistindo a todos os habitantes do mundo romano, não se confiando aos crimes de extorsão no sentido estreito, e proibindo todos os métodos de enriquecimento. Sua característica especial era a insistência na publicidade dos seus procedimentos, em especial, a seleção dos jurados, a manutenção da corte e a votação do júri, pois o Pretor deveria ler em voz alta, na Assembléia Tributa, sua lista anual de quatrocentos e cinquenta jurados e publicá-la em um quadro de notícias ao longo do ano. Também precisava publicar a lista de jurados escolhidos e advogados indicados para cada caso e jurar publicamente que escolhera apenas homens de bem. A plebe poderia ter acesso aos votos dos jurados, que eram contados e declarados para a multidão (SHERWIN-WHITE, 1982, p. 21-23). Acrescenta-se que os jurados poderiam ser submetidos a pesadas multas financeiras, caso negligenciassem sua tarefa de bem julgar conforme as leis.

Os cavaleiros apoiaram Caio Graco em sua proposta referente aos tribunais provinciais; mas não podemos, por isso, afirmar que tenha havido uma definitiva ruptura entre as duas principais ordens romanas: os interesses de senadores e cavaleiros eram parecidos, e estes não almejavam acabar com os privilégios daqueles, mas alargar a possibilidade da sua participação nos mesmos, entrando no Senado.

Assim, a *Lex Repetundarum* de Caio Graco, mesmo não parecendo ser esta sua finalidade, pela releitura crítica da documentação, auxiliou os cavaleiros em sua busca por aumentar o poder político. Assim foi, pois deu a eles uma ferramenta de proteção política e econômica: a partir de então, os réus de crime de extorsão (publicanos, em sua grande maioria) eram julgados por membros da mesma ordem, o que dificultava sua condenação. Conseqüentemente, o que caracterizava a função política da Lei Judiciária de Caio Graco, os cavaleiros passaram a alcançar mais facilmente o censo senatorial, pois podiam explorar as províncias sem tanto medo de serem julgados corruptos. Assim, a ordem eqüestre apoiou Caio Graco apenas enquanto ele não ameaçou os privilégios de ambas as ordens, que o perseguiram até a morte, em defesa dos mesmos objetivos (CORASSIN, 1988, p.65-67).

No entanto, a partir da promulgação da *Lex Repetundarum*, as duas ordens passaram a apresentar fronteiras mais nítidas, principalmente no que concerne à posse do cavalo público, fundamental na definição de um cavaleiro, e também funções mais precisas no interior da definição dos negócios de Estado. A partir de então, os senadores foram obrigados a devolver o cavalo público (NICOLET, 1974, p.469), deixando de possuir a principal prerrogativa de um

cavaleiro. Contudo, quando Caio retomou o projeto agrário de seu irmão, membros das duas ordens souberam se unir contra ele, pois a questão da repartição do *ager publicus* afetava os membros das duas ordens.

Portanto, a releitura da documentação produzida no Alto Império sobre os Tribunatos de Caio Graco nos permite perceber como foram tensas as relações estabelecidas entre o Tribuno e os membros das ordens eqüestre e senatorial, devido, principalmente, à necessidade que se impôs de definir, de forma mais clara, as funções e tarefas públicas a serem exercidas pelos seus integrantes, enquanto partícipes da construção do Império territorial romano e a posterior divisão de suas benesses. A constituição do Império, dessa forma, trouxe tantos privilégios políticos, econômicos e sociais aos diversos grupos sociais, quanto problemas de complicada solução para os magistrados romanos.

Documentação textual

APIANO. **História Romana**. Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gregos, 1985. v. 2.

APIANUS. **Civil Wars**. Trad. Eric Romenstein. London: Penguin, 1997.

PLUTARCH. **Lives**. Trad. Bernadotte Perrin. London: Harvard University Press, 1998.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Trad. Gilson César Cardoso. Rio de Janeiro: Paumape, 1992.

_____. **Vidas Paralelas**. Trad. A. P. Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.

VELÉIO PATÉRCULO. **História Romana**. Trad. Maria Assunción Sánchez Manzano. Madrid: Gredos, 2001.

Bibliografia

ADCOCK, F. E. **Las Ideas y la Practica Política en Roma**. Caracas: s.e., 1959.

ALFÖLDY, Géza. **História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

CIZEK, Eugen. **Mentalités et Institutions Politiques Romaines**. Paris: Fayard, 1990.

COMBÉS, R. **La Republica en Roma**. Madrid: EDAF, 1977.

CORASSIN, Maria Luiza. **A Reforma Agrária na Roma Antiga**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

- CRAWFORD, Michael. **La Republica Romana**. Madrid: Taurus, 1981.
- DIHLE, A. **Greek and Latin Literature of the Roman Empire**. London: Routledge, 1994.
- GRANT, Michael. **Greek and Roman Historians**. London: Routledge, 1995.
- GRIMAL, Pierre. **O Império Romano**. Lisboa: Setenta, 1993.
- JIMÉNEZ, A. P. Introducción. In: PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Madrid: Gredos, 1985, p. 7-135.
- NICOLET, Claude. **L'Ordre Équestre à l'Époque Républicaine (312-43 av. J.-C.)**. Paris: E. Boccard, 1974.
- _____. Un Ensayo de Historia Social: el Orden Ecuestre en las Postrimerias de la Republica Romana. In: **Ordenes, Estamentos y Clases**. Madrid: SigloVeintiuno, 1978, p. 36-51.
- PEIXOTO, Paulo Matos. Introdução. In: PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Rio de Janeiro: Paumape, 1992, p. 9-15.
- PELLING, C. B. R. **Literary Texts and Greek Historian**. London: Routledge, 2000.
- PERRIN, Bernadotte Introduction. In: PLUTARCH. **Lives**. London: Harvard University Press, 1998, p. 11-21.
- RUSSELL, D.A. (ed.) **The Antonine Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- SANCHES MANZANO, Maira Assunción. Introdução. In: VELÉIO PATÈRCULO. **História Romana**. Madrid: Gredos, 2001, p. 7-30.
- SANCHO ROYO, Antonio. Introdução. In: APIANO. **História Romana**. Madrid: Gredos, 1985, p. 7-39.
- SHERWIN-WHITE, A. N. The Lex Repetundarum and the Political Ideas of Gaius Gracchus. **Journal of Roman Studies**. London, v. 72, p. 18-29, 1982.
- STARR, R. J. The Circulation of Literary Texts in the Roman World. **The Classical Quarterly**. London, v. 37, p. 213-223, 1987.
- SYME, Richard. **The Roman Revolution**. Oxford: University Press, 1960.
- VERNIÈRE, Y. **Simboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque**. Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- WOODMAN, A. J. Questions of Date, Genre, and Style in Velleius: Some Literary Answers. **The Classical Quarterly**. London, v. 25, n. 2, p. 272-306, 1975.
- _____. **Rhetoric in Classical Historiography**. London: Aeropagitica Press, 1988.

FLORES E ARDORES NO IMAGINÁRIO VIRGINAL

Carlinda Fragale Pate Nuñez*

Abstract

This paper focuses on woman's plastic representation, in a trans-historical perspective, which starts on Hesiod's Teogony and Erga's descriptions of the creation of the first woman, Pandora. In the fictional description of the creature there is a semiotic constellation of the feminine, which has persisted in woman's iconographic and poetical imagery for all post-classical tradition. Taking the virgin and virginity as concepts, the feminine body is apprehended as a vessel full of potencies and secrets, archives of unpronounced knowledges and values that iconology hasn't ceased to recognize and investigate. Signs such as vase and flower, perfumes and gardens frequently associated to femininity stand out. The study of some images of ancient Greek pottery, famous Renaissance paintings and gardens prove that the virgin, a silent body closed for sex, carries on a discourse which has been kept open for representations of oneself and of its sensibility, both in literature and arts.

Keywords: Pandora; Hesiod; iconography; body imagination; virgin/virginity.

Resumo

O trabalho focaliza a representação plástica da mulher, numa perspectiva trans-histórica, a partir dos relatos de Hesíodo, na Teogonia e nos Erga, sobre a criação da primeira mulher, Pandora. Na descrição ficcional da criatura, encontra-se uma constelação semiótica do feminino que perseverou no imaginário iconográfico e poético da mulher, por toda a tradição pós-clássica. Tomando-se a virgem e a virgindade como conceitos, chega-se à idéia de corpo feminino como receptáculo de potências e segredos, saberes impronunciados e valores que a iconologia não cessa de reconhecer e investigar. Destacam-se, nesse contexto, signos associados à feminilidade, tais como jarro e flor, perfumes e jardins. O estudo de algumas imagens – objetos cerâmicos da Antiguidade grega, telas famosas e jardins – comprova que a virgem, corpo silenciado, fechado para o sexo, gerencia um discurso que se manteve em aberto para as representações de si e de sua sensibilidade, na literatura e na arte.

Palavras-chave: Pandora; Hesíodo; iconografia; imaginário corporal; virgem.

* Professora Adjunta do Instituto de Letras da UERJ.

O tema deste trabalho são as figurações do feminino, em fontes iconográficas e literárias. Para tanto, principiaremos por uma correlação que poderá parecer surpreendente, mas encaminhará nossa reflexão sobre as representações trans-históricas da mulher e os valores mentais e simbólicos que se manifestam na iconografia do feminino, desde épocas remotas.

O *best-seller* **O Código Da Vinci** (BROWN, 2004), que é hoje um dos livros mais vendidos e lidos do planeta, se correlaciona com a obra de Hesíodo, escritor grego do séc. VI a.C., seu mais antigo precursor, pouco lido e mal conhecido, que, em duas obras, a **Teogonia** e os **Trabalhos e os Dias (Erga)**, fornece duas versões complementares do mito da criação da primeira mulher.

Na linha das correlações surpreendentes, o poeta de Pandora se conecta com o defensor contemporâneo de Maria Madalena. Da mesma forma que, em Dan Brown, as qualidades literárias praticamente inexistem, Hesíodo não foi um bom poeta. A diferi-los, o tratamento palpitante que o escritor norte-americano dá ao tema da revalorização da imagem feminina, enquanto Hesíodo permanece prisioneiro de sua flagrante misoginia.

Para os que não leram a polêmica e rocambolesca narrativa contemporânea a que nos referimos, Robert Langdon é o semiólogo que se torna protagonista do **Código Da Vinci**, por ter escrito um original sobre a simbologia do sagrado feminino, cujo conteúdo se vai tornando conhecido, à medida que um assassinato no Louvre é resolvido – e passa a segundo plano.

Ao longo de quase quinhentas páginas, uma enxurrada de símbolos se entrecruza com elementos de arquitetura e obras de arte (especialmente de Leonardo da Vinci), integrando um sistema cifrado e mantido ininteligível apenas até que o inumerável repertório de semioses seja decodificado por Langdon. A melhor estratégia estipulada pela narrativa decorre exatamente desta passagem do código que se inicia em Da Vinci e vai para nas mãos de um ente ficcional, Langdon, da mesma forma que a narrativa principia como romance policial, mas se consuma como a decifração de um código que transcende a Da Vinci, ao Vaticano e aos evangelhos apócrifos: **O Código Da Vinci** é a história do Graal reinventada. O que explodiu como uma narrativa de aventuras, de fato constitui a aventura de uma narrativa fantasiosa, enciclopédica e semiótica.

O leitor comum é levado a descobrir que o romance mescla informações de história das religiões, história da arte e crítica estética, e assim

segue decifrando o código que não pertence nem a Dan Brown, nem a Langdon, nem a Da Vinci, mas, sabemos-lo nós, foi, pela primeira vez, cifrado por Hesíodo, quando narra o mito de Pandora.

A representação plástica da primeira mulher mítica se encontra nos relatos de Hesíodo sobre Pandora. Denominada *plastè guyné* – mulher toda artificial e projeto maquínico que subsume os principais elementos de identificação social e imagética do feminino no mundo arcaico –, a descrição ficcional da criatura contém uma constelação semiótica do feminino que perseverou no acervo iconográfico e poético da mulher, por toda a tradição pós-clássica.

Principiemos pelo que está em Hesíodo, na **Teogonia** (vv. 567-593), onde se encontra o relato do castigo enviado pelos deuses à Terra, como punição às criaturas de Prometeu por negligenciarem seus deveres com os seres do alto.

O mito hesiódico não se refere à criação do gênero humano; é específico quanto à criação totalmente artificial das mulheres. Pandora é o artefato animado, ornamento semovente que não sai da forja de Hefestos, mas é por ele modelado (**Figura 1**: jarro ateniense, séc. V a.C.), semelhante a Eva, pela matéria-prima e pelo caráter nefasto. Difere, entretanto, da primeira mulher bíblica, pois não é a mãe da humanidade, mas apenas das mulheres. No relato teogônico, a criatura permanece anônima, sendo denominada *mulher primordial*, mas significando o revide divino através do qual os deuses se vingam de Prometeu, introduzindo o mal na humanidade, constituída, originalmente, apenas de homens. Pandora é o preço pelo fogo roubado aos Olímpicos (**Trab.** vv. 55-62), como Eva introduz o mal no paraíso de Javeh.



Figura 1

Pandora é, assim, um artefato, um dispositivo, uma armadilha. Não uma mulher, mas o princípio da feminilidade, recuperado de suas origens primordiais. Aqui o mito de Pandora se conecta com o relato da emasculação de Úrano, ato violento tramado por uma mulher (Gaia), que se insurge contra o abraço perpetuamente fecundador do Céu sobre a Terra. Das gotas de sangue, caídas na areia seca, nascem as Erínias, filhas da dor universal e da violência da castração. Esse ramo da descendência urânica clama por vingança, lamenta a penúria do gozo e a falta decorrente do predomínio de certa lei, implantada por Cronos, o filho castrador do pai, que impõe a lei do gozo legislado. Mas, conta o mito, na mesma cena da emasculação sideral, ocorre uma última ejaculação. O esperma que jorra sobre as águas do mar produz uma espuma (aphrós), da qual brota *philótes*, a ternura, Afrodite. A deusa das carícias representa outra economia sexual, uma disposição outra da libido, que ultrapassa a genitalidade do amor, sem negá-la. Sua peculiaridade é a de não se restringir à economia fálica, da qual a genitalidade é o limite. A representação dualista do desejo feminino, que acolhe o falo, por um lado, mas não se sujeita à primazia da genitalidade no ato sexual, por outro, tem a sua redução fundamental no puro hidrismo em que o amor da mulher deságua.

Quem por direito mergulhou no corpo afrodisíaco, por paradoxal que pareça, foi Hefestos, de pés tortos, coxo, operário, habitante das profundezas marinhas, deus concebido apenas pela mãe, sem pai. Hefestos cria Pandora como *parthénos haidoié*, virgem pudente, pela interdição do corpo virginal. A virgem como modelo para pensar a mulher já está em Homero, mesmo referindo-se à mulher desposada. O termo *haidoios* (venerável) serve também para designar o sexo que se quer esconder, o sentimento regulador, que concebe a mulher como *haidoié* (casta) porque, falta de saber, isso que ela guarda na armadilha profunda que toda ela é, convém respeitar.

Voltemos a Pandora.

A obra da qual participam Hefestos e Atená é descrita como um *thaûma* (Teog. v.588), objeto de maravilhamento, artefato astucioso (*eïdon dólón*), um autômato, uma estrangeira absoluta, intrusa, que justifica a difícil absorção da mulher como ente civil, tanto quanto a impossibilidade de torná-la cidadã.

Como pura artificialidade, cópia feita à imagem das deusas imortais e forma de virgem, *parthénos*, Hesíodo introduz o mito da mulher responsável por todos os erros – e faz todas as mulheres herdeiras da Pandora.

A mulher grega nasce *parthénos* e se destina ao casamento, que não a consegue sequer denominar¹. Como *parthénos*, põe em evidência o corpo frágil, intacto, destinado à invisibilidade do gineceu e ao trânsito do *oikos* (lar) paterno para o do marido. Contraditoriamente, aparece nos contextos mais prestigiosos da tradição clássica e pós-clássica, o que pode ser ilustrado através de dois exemplos.

Tomemos a Pítia de Delfos (**Figura 2**, *Michelangelo*, Capela Sixtina, 1475 a 1483. Vaticano): corpo que se faz voz, voz que não tem corpo, corpo que é veículo para a palavra do deus Apolo, que nela fala. Pela representação iconográfica que nos fornece Michelangelo (e se encontra no teto da Capela Sistina), trata-se da imagem de uma mulher sentada numa trípode, as pernas afastadas, corpo aberto aos vapores saídos das profundezas do solo, pronta para receber gases e fumigações, e ter seu corpo atravessado pelo deus que a colocará em transe profético.



Figura 2

Entre a voz sem corpo e a via bem carnal pela qual o deus nela fala, entre dois caminhos extremos, em forma de aporia, encontra-se a figura secreta da virgem casta, corpo oco e boca selada, mas que periodicamente concebia um *lógos*, desde que a inspiração divina a preenchesse. O corpo virginal se constitui, pois, como via de passagem. A virgem abre seu corpo aos vapores ctônicos e sua boca ao *lógos* apolíneo, o que faz da Pítia a imagem da *parthénos tékousa*, a virgem grávida, plena de deus, que a religião cristã entronizou.

Uma segunda imagem de virgem nos é fornecida pelas Danaides (**Figura 3: Tonel das Danaides**. John William Waterhouse. 1904. Coleção particular), as cinquenta filhas do rei mítico Dânaos. Quarenta e nove delas mataram seus noivos, na noite de núpcias. Foram, após a morte, colocadas no Tártaro, entre os grandes criminosos, condenadas a encher eternamente um tonel sem fundo. Esse recipiente se associa à jarra de Pandora. Coloca-se como imagem operatória do corpo feminino, ele também recipiente, que ocupa a tensão vital entre plenitude e vacuidade, a alternância entre aberto/fechado, a que a *parthénos* (virgem) vazia e a *guyné* (mulher) plena correspondem.

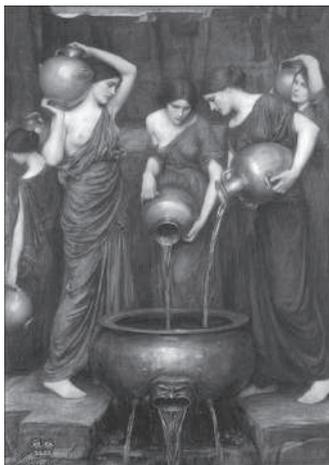


Figura 3

Hesíodo estabelece uma conexão entre a mulher, objeto cerâmico, e o recipiente que surge com ela. O imaginário grego, ao constatar que a mulher é, por natureza, aberta, só consegue pensar o corpo feminino como algo bem fechado. O corpo virginal, maximizando as propriedades da fisiologia feminina, se faz via de passagem, conduto entre uma boca que fala e outra que fecha o acesso ao útero. A Pítia, essa virgem consagrada, cujo corpo não oferece nenhum obstáculo ao trajeto ascendente do sopro divino, prova que a virgem é oca, mas não vazia. Ela se fecha sobre o segredo de sua *parthénia* (virgindade); em compensação, o corpo frágil e sempre ameaçado não está obstruído por uma membrana qualquer. A virgem grega não tem hímen: tem um segredo que, não se dizendo, perpetua o enigma da feminidade.

O tonel impenhável das Danaides é símbolo da angústia de saber que nenhum objeto poderá tamponar aquele continente sem fundo, restaurar a fresta perpetuamente aberta do corpo virginal. A *parthenía* não passa de uma virgindade sem hímen. Só o filho da virgem, o *parthénios*, dá testemunho de que a mulher foi bem seduzida. No mais, os lábios cerrados do sexo da *parthénos* se fecham sobre a *parthénia* perdida.

Nos **Trabalhos e os dias** (vv. 55-105), multiplicam-se os detalhes sobre essa invenção que é a mulher. Afrodite lhe dá a graça. Hermes lhe insufla a linguagem. Atená, a deusa menos feminil do panteão olímpico, dota Pandora da atividade feminina por excelência, a arte da tecelagem. Podemos compaginar a narrativa de Hesíodo com a tela de Velázquez, **As Fiandeiras** (**Figura 4**: Museu do Prado, Madri. 1657), pois uma se constrói como perfeita animação da outra. A deusa do pensamento racional indica que não é natural que alguém seja homem ou mulher. Atená se coloca no primeiro plano da tela, como única personagem capaz de confrontar o olhar do observador externo. Está disfarçada como velha, mas deixa à mostra a perna, tornando visível a potência feminina e a identidade sobre-humana. Mesmo havendo uma determinação biológica em relação ao sexo real, há uma determinação cultural em relação ao real do sexo. A cliente do ateliê se contempla, ao fundo, no espelho. A fiandeira, ao lado de Atená, seria um desdobramento da própria deusa, jovem, comandando atividade laboral, que vai do fabrico do fio à prova do vestido e de lá retorna ao princípio. Envolvidas em tal circuito, as mulheres se associam a seus pares entômicos, as aranhas, esses seres minúsculos capazes de criar com secreções próprias o mais perfeito tecido, que congrega os mundos de fascinação, morte e maravilhamento nas suas redes² (na cena de fundo, na tapeçaria também bordada que decora o ateliê, encontra-se a mesma Atená).



Figura 4

Na noção de tecelagem, encontram-se os significantes que designam a vida social da mulher, a lógica pervasiva do discurso feminino, a própria sexualidade feminina³. Na arte do tecelão, está o sexo, que Freud (1987, v. XXII, p. 162) reconhece no trabalho da mulher ancestral, trançando os pênis públicos para fabricar o pênis que lhe falta.

O corpo de Pandora segue sendo embelezado, no relato hesiódico. Atená reveste Pandora com um tecido argênteo, véu e cinto. Recebe um diadema ornado de cinzeladuras representando animais da terra e dos mares, assim como sua ligação com a natureza elemental. O cinto, peça do vestuário somente removível às virgens para a celebração das núpcias, sublinha a condição da nubente.

Afrodite cinge Pandora com a áurea graça; as Graças colocam ao redor de seu pescoço colares de ouro; as Horas adornam-lhe os cabelos com guirlandas de flores primaveris, todos elementos semióticos que anunciam hierogamias de renovação, ou a ação que sexualmente lhes corresponde: a defloração. Não por outra razão a iconografia de cenas de rapto e prenúncio de violência sexual é comumente assinalada com a presença de signos florais (cf. **Plutão e Prosérpina**, s.d., de Luca Giordano [1634-1705]); **Isabella and the Pot of Basil** de Whitehouse, 1907, e de J. S. Alexander, 1897). O mito, a um só tempo, dissimula e cartografa a parte mais valorizada do corpo de Pandora: o pescoço/ a garganta.

Freud, ao narrar o caso Dora (FREUD, v. XIV, p. 200), oferece materiais para uma reflexão a esse respeito. Explica que esta é a “parte do corpo que conserva, num grau muito elevado, na jovem, o papel de zona erógena”. Na consideração em torno do corpo feminino, os gregos concebem a mulher como um ser desdobrado, em perfeita harmonia, entre duas bocas, dois cólons, duas aberturas. O imaginário ginecológico dos gregos (LORAU, 1988) considera reversíveis as propriedades do alto e do baixo corporal feminino. A afonia de Dora constituiria o sintoma de tal deslocamento. Na paciente de Freud, o corpo virginal, ainda que sem hímen, tornou-se corpo sem signo, corpo mudo. A defloração põe fim ao silêncio do corpo, mas não ao silêncio interior.

O véu que se coloca sobre Pandora (assim como sobre toda noiva), assinala o que não lhe faz falta. Não o véu, que não se justifica por qualquer razão vestimentária, mas o que se encobre, serve a Freud para elaborar o tabu sobre o corpo virginal. O corpo virginal, muito bem escondido, corpo

recatado, pudico (*haidós, haidoié*), designa o sexo que se deve esconder. Implica, universalmente, que a mulher emblemática seja a virgem. Diferentemente da definição de sociólogos, que vêem na virgem a jovem ainda não desposada/deflorada e sexualmente disponível, a virgem semioticamente pensada é como Pandora: dá a ver o invisível, pensar o impensável. Admite conceber a virgem prenhe, que não está selada, como a virgem cristã.

Continuando com Hesíodo: Hermes a cumula de voz, a *phoné* que se coloca supletivamente ao *lógos* que lhe falta. Pela verbosidade de Pandora, inscreve-se outra particularidade: a voz evolva, sobe. É como Anesídora (**Figura 5**: vaso ateniense, séc. V a.C.), a que traz seus dons à superfície, outro nome de Pandora (pois sai da terra). Ela é, mais que por qualquer outro aspecto, idêntica ao próprio mito e à mulher grega, de existência sussurrante.



Figura 5

Pandora é enviada à Terra, trazendo um vaso, caixa, jarra..., um *píthos*, símbolo do inconsciente, porque contém os males perigosos detentos que ameaçam o mundo da civilidade. Zeus recomendara ao artesão que fabricasse um *belo mal*, para que se derramassem os males dos lábios do *píthos*. Pandora, na noite de suas núpcias, abre a boca do recipiente que com ela se parece.

Merece aqui ser comentado o admirável desenho a bico de pena de Rosso Fiorentino (1530-1540) e objeto de estudo de Erwin e Dora Panofski (1961). Trata-se da mais antiga representação iconográfica do tema, apresentando o momento crucial de abertura não do jarro, mas da caixa⁴, sem poupar, em sua interpretação, a visão do terror causado pelo gesto de Pandora. A peculiaridade desta imagem, em contraste com os artistas que posteriormente retomaram o tema, parte da concepção dos vícios em escala

e figuração humanas. A atenção migra entre as figuras⁵. Não são os males de Pandora, mas da caixa de Erasmio, que se fazem representar. Interessantemente, se é Erasmio, no início do séc. XVI, quem faz a troca da jarra pela caixa, como objeto semiótico de Pandora, já existiam, desde a Grécia clássica, *pyxéis*, objetos de uso particular de mulheres, adornados com cenas da vida privada e das artes da sedução feminina.

Hesíodo estabelece uma conexão entre mulher e o objeto cerâmico, que não perde jamais suas conotações femininas. Pandora é a própria jarra, ou o utensílio que se coloca em seu lugar. Dela mina um projeto: testar a boa escolha masculina e a incontinência feminina. A fim de festejar suas núpcias, Pandora abre a jarra. Os vícios se espalham sobre a Terra, que se transforma no grande jardim para a sementeira maldita. Mas também de seus perfumes e suas ficções.

Na cadeia que transborda de Pandora para os investimentos semânticos da garganta e das flores, chegamos à metáfora do jardim, esse espaço privilegiado de simulação do autêntico. Os jardins paisagísticos repropõem o conflito entre natureza e cultura que está na raiz dos mitos, enquanto afirmam a sua naturalidade meramente representada. Eles, os jardins, colocam em questão o paradoxal fingimento NA natureza, o fenômeno estético que se funda e se nega, como simulacro. Neles se misturam, através de estruturas figurativas e operações iconológicas, gêneros heteróclitos de expressão, códigos semióticos distintos e o que parece incomunicável, como, aliás, nos canteiros e arranjos florais mais sofisticados. Voltamos à analogia entre mulher e flores, agora através de uma operação metonímica do imaginário figural, que toma o todo (jardim) pela parte (flor)⁶.

A ficcionalização da origem da mulher, traduzida pela metáfora da jardinaria, dissimula, assim, o tema teórico da aparência do autêntico.

Claro é que os jardins homólogos a Pandora não se situam nem no Éden, nem no país dos Hiperbóreos. Não são jardins de bem-aventuranças ou de gozo sem mácula. Têm a ver com o **Jardim das Delícias Terrestres**, do holandês Hieronymus Bosch (1450?-1516?). Especialistas identificaram, na obra aparecida na primeira década do século XVI, as mais contraditórias influências⁷. Seu **Jardim** (1500-1510) encena uma festa da sensualidade e da carne. Ali se encontra o mundo semeado por Pandora, dominado pelo vórtice da voluptuosidade, mas também pelo comércio simbólico e dadivoso que o sexo gerencia (MAUSS, 1988). Aí se vêem homens e ani-

mais, vegetais, flores e frutas intercambiando formas a partir da ingestão, eliminação e copulação. A fusão entre signos naturais e técnicos, orgânicos e inorgânicos, primitivos e futurísticos radicaliza a retórica da pura ficção inscrita no Jardim das Delícias.

Do jarro ao cálice, entre os jardins do Éden e de Bosch, prevalecem os sonhos dos artistas e seus códigos.

Dan Brown, ao retomar o tema da heresia tardo-antiga e fazer de Madalena o Graal, sem saber, recupera o relato hesiódico e refaz a correlação entre Pandora e a jarra odiosa, na qual todos querem beber. Talvez essa aproximação explique por que, em inúmeras representações pictóricas de Madalena, ela venha associada ao cântaro de alabastro (**Figura 6: Maria Madalena**. Carlo Dolci. 1616. Pallazzo Pitti – Florença).



Figura 6

Enfim, o *best seller* não só bebe nas águas de Hesíodo, como dá o cântaro que leva à fonte, o código Pandora.

Bibliografia

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. **O Sagrado feminino: Da Pré-história à Idade Média**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

BAX, Dirk: **Hieronymus Bosch: His Picture-Writing Deciphered**. Rotterdam: AA Balkema, 1949.

BROWN, Dan. **O Código Da Vinci**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

DIXON, Laurinda. **Alchemical Imagery in Bosch's "Garden of Delights"**. Ann Arbor: UMI Press, 1981

FRAENGER, Wilhelm. **Le royaume millénaire de Jérôme Bosch**. Paris: Editions Denoël, 1966.

FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

HÉSIODE. **Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier**. Trad. Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 1977.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1987.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Trad. António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1988.

NUÑEZ, Carlinda Fragale Pate. **Electra ou uma constelação de sentidos**. Goiânia: Ed. Da Universidade Católica de Goiás, 2000.

PANOFSKY, Erwin. **Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance**. Oxford University Press, 1939.

_____, Erwin and Dora (1956). **Pandora's Box: the changing aspects of a mythical symbol**. London : Routledge & Kegan Paul, 1961.

PAPADOPOULOOU-BELMEHDI, I. **Le Chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l'Odyssee**. Paris: Belin, 1994.

SIGANOS, André. **Les Mythologies de l'insecte. Histoire d'une fascination**. Librairie des Meridiens, 1985.

SISSA, Giulia. **Le Corps viginal. La virginité féminine en Grèce ancienne**. Paris: Livrerie Philosophique J. Vrin, 1987.

WARNER, Marina. **Fantastic Metamorphoses, Other Worlds: Ways of Telling the Self**. Oxford University Press, 2002.

Notas

¹ Para a condição de esposa, a língua grega não reservou nenhum designativo. A mulher pode ser denominada *nýmpe* (noiva, nubente), *déspoina* (senhora), *tamía* (administradora, entesouradora de bens), *pótnia* (soberana, se pertence à classe alta), *álokhos* (“aquela que se deita ao leito”, “parturiente”, responsável por garantir descendência ao marido), *ákoitis* (“que não se deita mais num *koitis* ou leito estreito”), *oikoúmena* (guardiã da casa), *méter* (mãe) ou simplesmente *guyné* (mulher).

² Como explica Derrida (apud Nuñez: 2000: 76), o radical “u” (cf. lat. *suo*, *suere*; port. *costurar* e *sutura*, e gr. *hypháo* (tecer), *hyphós* (tecido e teia da aranha), se reconhece em *hýmnos*, cuja primeira significação é trama, depois trama de um canto e, tardiamente, canto nupcial ou fúnebre. Mas a raiz figura também em *hymén*, tela protetora que se coloca entre o dentro e o fora da mulher, o desejo e a sua realização,

o antes e o depois do amor, sempre evocando a sedução que precede o ato sexual e a mancha que a rememora.

³ Bordadeiras, fiandeiras, tecelãs, estão ancestralmente comprometidas com Penélope – que domina o tempo, enquanto tece a mortalha do sogro; com as Parcas – que dominam a duração da vida e da morte; com Ariadne – que controla o dentro e o fora do labirinto em que se interna Teseu; com Aracne – cujos méritos na arte de bordar revelam-lhe a *hýbris* erótica, o centramento no mundo do gozo (compareceu num concurso de tecelagem com tapeçarias onde bordara cenas de pura pornografia) e o anseio anti-social de retorno ao inorgânico. Cf. PAPADOPOULOU-BELMEHDI, I. (1994) e SIGANOS (1985).

⁴ Erasmo de Roterdã, no seu influente e popular *Adagiorum chiliades tres* (1508), substituiu o jarro (*píthos*) hesiódico por uma caixa (*pyxis*) e, assim, acrescenta à história novas implicações semiológicas, ligadas ao imaginário copernicano e geométrico da época.

⁵ A leitura que Erwin e Dora Panofsky propõem do desenho pode ser conferida em <http://www.newcastle.edu.au/discipline/fine-art/theory/analysis/panofsky.htm>

⁶ Claro é que a imagística dos jardins se correlaciona, neste caso, à exponenciação da sexualidade.

⁷ O tríptico já foi lido a partir de provérbios populares dos Países Baixos (Dirk Bax, *Hieronymus Bosch: his Picture-writing deciphered*. Rotterdam: AA Balkema, 1979), das idéias milenaristas (Wilhelm Fraenger. *The Millennium of Hieronymus Bosch*. London: Faber and Faber, 1966), de imagens alquímicas (Laurinda Dixon. *Alchemical Imagery in Bosch's Garden of Delights*, no. 2, *Studies in the Fine Arts: Iconography*. Ann Arbor: UMI, 1981); do *Apocalipse* de Baruch (Charles de Tolnay. *Hieronymus Bosch*. Bâle: Les Éditions Holbein, 1937 e 1965) e da heresia cátaro-gnóstica, que Bosch inscrevia através de símbolos em suas telas. Mais recentemente, Marina Warner (2002) interpreta esse mundo em que homens, vegetais, flores e frutas intercambiam formas a partir da ingestão, eliminação e copulação, a partir das afinidades e conexões com o mito de origem das mulheres emergindo das frutas, relatado pelos índios taínos (da República Dominicana), que Pedro Mártir de Anglería inseriu no *De Orbe Novo* (1530). Para aprofundamento da tópica: <http://www.usp.br/revistausp/n30/feixeiraxtexto.html>

AS COMUNIDADES ALDEÃS NO ANTIGO EGITO

Ciro Flamarion Cardoso*

Abstract

This text resumes, after more than twenty years, a research, formerly published in France, on the village communities of ancient Egypt. The subject is relevant by itself, such communities being one of the mainstays of economy and society in pharaonic Egypt; but also because it allows us to explore some deep differences of opinion existing about how human societies work and change, and the direct impact on such debates of ideological factors as well.

Keywords: village communities; Egyptology; peasantry; Economic History.

Resumo

Este artigo retoma, a mais de duas décadas de distância no tempo, uma pesquisa do autor sobre as comunidades aldeãs do antigo Egito. Além do interesse intrínseco do tema, já que tais comunidades constituíam um dos fundamentos da sociedade e da economia do Egito faraônico, o assunto também atrai por permitir explorar as profundas divergências existentes a respeito de como funcionam e mudam as sociedades humanas, bem como o impacto direto, nos debates, de fatores ideológicos.

Palavras-chave: comunidades aldeãs; Egíptologia; campesinato; História Econômica.

Em 1986 – há, portanto, mais de duas décadas – publiquei, na França, um artigo cujo tema eram as comunidades aldeãs do Egito faraônico (CARDOSO, 1986). O texto resultara de pesquisas levadas a cabo quando da preparação de uma tese apresentada em concurso público para Professor Titular de História Antiga na Universidade Federal do Rio de Janeiro, de-

* Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA).

fendida e aprovada em 1987. Refletia, adicionalmente, os debates da época em torno do modo de produção asiático, renovados pelas publicações de especialistas italianos como Carlo Zaccagnini e Mario Liverani. Pareceu-me interessante, tanto tempo depois, retomar o assunto, verificando que mudanças de perspectiva podem ser sugeridas por mais de vinte anos de estudos egiptológicos, para não mencionar as pesquisas que eu mesmo desenvolvi durante esse período relativamente longo.¹

1. Debates antigos e modernos

1.1. As comunidades aldeãs vistas a partir do “modo de produção asiático”

No relativo a sociedades como a do antigo Egito, foi o marxismo, em especial, nas discussões em torno da noção de “modo de produção asiático”, que tratou de desenvolver o conceito do que seria uma comunidade aldeã, bem como de examinar o seu papel na estrutura da formação econômico-social.

Ao analisar as passagens principais acerca destes assuntos na obra dos fundadores do marxismo, é importante levar em conta alguns aspectos de seu contexto.

Em primeiro lugar, o estado dos conhecimentos disponíveis de meados a fins do século XIX acerca da Pré-História, Proto-História e História Antiga, bem como da História do Oriente Próximo e do Extremo Oriente em geral, se comparado ao que temos atualmente, deixava muito a desejar não somente no sentido dos modelos teóricos e explicativos disponíveis, mas também no concernente ao acesso, publicação, compreensão adequada das fontes,² e ao conhecimento dos fatos e mecanismos econômico-sociais básicos.

Um segundo fator a considerar é que, nos escritos de Marx e Engels, a História Oriental (e outras formações de tipo presumivelmente “asiático”, como algumas da América pré-colombiana) nunca constituiu uma preocupação central. Por conseguinte, as alusões à mesma são sempre rápidas, pouco desenvolvidas e baseadas em pesquisa insuficiente *mesmo para a época*. Com frequência, sob a influência da noção de Hegel de uma ausência de verdadeira História no mundo asiático, o raciocínio de Marx e Engels baseava-se em fontes relativas ao presente e ao passado recente “em se

tratando da Turquia, da Pérsia e da Índia, em escritos que iam do século XVII ao XIX, predominantemente: o viajante Bernier, observações tomadas da obra dos fisiocratas ou dos economistas clássicos, relatórios da Câmara dos Comuns britânica”, supondo que as características ali descritas pudessem ser generalizadas para trás no tempo, até o passado mais remoto; o que era falso, evidentemente (SOFRI, 1969, parte I).

Por fim, Bailey e Llobera apontam, com razão, o fato de que o período em que escreveram esteve marcado por forte influência de Henry Maine e seus estudos comparativos das comunidades agrárias indo-europeias “primitivas” “ou supostamente tais”, originando uma controvérsia acadêmica, ainda inconclusa em nossos dias, acerca do caráter igualitário e comunitário “persistentemente comunitário em certos casos” das estruturas agrárias em muitas regiões do mundo e em épocas variadas (BAILEY; LLOBERA, 1981, p. 22-23, p. 42). Ora, ao refletir sobre essa temática hoje em dia, ela tem de ser revista à luz dos conhecimentos agora disponíveis, que, em muitos casos, não apóiam idéias como as de Maine e obrigam, com frequência, a redefinir o que se entende por “comunidade aldeã”, bem como quais seriam os elementos básicos para a preservação ou destruição do seu caráter corporativo e solidário.

Na troca de correspondência entre Marx e Engels, em junho de 1853, em parte, prévia, e, em parte, paralela à redação dos dois artigos de Marx para o **New York Daily Tribune** sobre a dominação britânica na Índia e seus efeitos, vê-se que, enquanto Engels achava que as obras de irrigação necessárias à agricultura em zonas desérticas podiam incumbir “às comunas, às províncias ou ao governo central” “em todos os casos, porém, configurando-se a ausência da propriedade privada da terra”, Marx, baseando-se em Bernier e num relatório parlamentar de 1812 sobre a Índia, pensava que tais obras hidráulicas competiam ao governo central, que detinha a propriedade do solo. Não relacionava, portanto, o controle local da irrigação entre os possíveis fatores da coesão comunitária (MARX; ENGELS, s.d., p. 334-335, p. 337-338). Na segunda das cartas que escreveu, então, a Engels, nos artigos para o jornal e em passagens d’**O Capital** que reproduzem quase o mesmo raciocínio, podemos perceber as idéias fundamentais de Marx sobre o “sistema de aldeia”, apoiadas em descrições relativamente recentes da Índia. As comunidades aldeãs teriam um “caráter familiar”. Em algumas delas, as terras eram cultivadas em comum e os produtos, repartidos entre as famílias; mais corrente, porém, seria o cultivo familiar de parcelas (“cada

trabalhador ara seu próprio campo”), enquanto os baldios serviriam de pastagens comunais. A “inércia” das aldeias seria devido à sua dispersão, isolamento e, sobretudo, à sua auto-suficiência, explicável pela união, no seu interior, do artesanato doméstico (exercido pelas mulheres quanto à fiação e à tecelagem) e da agricultura, “o que lhes permitia subsistir, num nível inferior de bem-estar, sem muitas relações externas e sem que se desenvolvessem os desejos e esforços indispensáveis ao progresso social”. O solo pertencia ao Estado, garantidor das obras de irrigação e auferidor do imposto (neste caso, idêntico à renda do solo paga *in natura*); mas as comunidades eram possessoras comunitárias das terras aldeãs: isto, a união imediata da agricultura e do artesanato, e uma divisão do trabalho fixa, invariável, garantiriam a manutenção delas, desde tempos imemoriais, como unidades auto-suficientes, independentes umas das outras, estereotipadas, re-produzindo-se e multiplicando-se sempre sob a mesma forma.

Inexistia a propriedade da terra, mas existiam, nas sociedades orientais, o usufruto e a posseção, tanto privados quanto coletivos. A maior parte da produção se destinava ao consumo imediato de cada comunidade; o excedente, apropriado majoritariamente pelo Estado, é que poderia, eventualmente, animar trocas mercantis. Assim, a produção comunitária não dependia de uma divisão do trabalho ocasionada pelos intercâmbios: a sociedade se dissolvia em átomos estereotipados, isolados entre si. As comunidades aldeãs estavam, na Índia, marcadas pela presença das castas e da escravidão: esses elementos, naquele momento, não foram analisados em detalhe por Marx (MARX; ENGELS, s.d., p. 337-338, p. 35-43, p. 92-99; MARX; ENGELS; LENIN, 1970, p. 253-255, 281).

No manuscrito conhecido como **Grundrisse**, mais exatamente no capítulo do mesmo sobre as “Formas que precedem a produção capitalista”, texto redigido em 1857-1858, portanto, entre os artigos de 1853 e o primeiro livro d’**O Capital**, publicado em 1867, a visão torna-se substancialmente diferente. A “comunidade superior” ou “englobante”, encarnada pelo despota, *aparece* como a proprietária de todas as terras (sendo, portanto, as comunidades locais, *em aparência*, meras “possessoras hereditárias”); mas, *de fato*, o fundamental objetivo da situação é a “propriedade comunitária ou tribal”, produto da combinação da agricultura e do artesanato, permitindo a auto-suficiência de cada comunidade que contém em seu interior a totalidade de suas condições de reprodução e, ao mesmo tempo, de produção de um excedente (que será apropriado tributariamente pela “comunida-

de englobante”). Os indivíduos são somente *possessores* da terra, em sua qualidade de membros da comunidade. Cada um deles se apropria realmente do solo, mediante o processo de trabalho, à base de supostos que lhe parecem “naturais” ou “divinos”. Tal processo de trabalho ocorre segundo as duas modalidades já apresentadas em 1853: apropriação familiar de lotes trabalhados independentemente, ou trabalho coletivo da terra. O governo da comunidade pode aparecer unificado num “chefe tribal”, ou basear-se nas relações entre os chefes das famílias que a integram. A comunidade de tipo “asiático” seria a mais durável e difícil de destruir dentre as formas de comunidades agrárias, por duas razões: (1) a “propriedade comum imediata”, não passando cada indivíduo de um possessor e inexistindo qualquer forma de propriedade privada; (2) a unidade, nas aldeias, de agricultura e manufatura ou artesanato, garantindo o “ciclo auto-suficiente da produção” (MARX, 1971, I, p. 434-435, p. 443, p. 445-446, p. 458).

A parte de Engels na formulação da noção de modo de produção asiático em geral, bem como das idéias acerca das comunidades, foi menor. No *Anti-Dühring*, atribuiu à circulação de mercadorias um papel primordial na dissolução de todas as modalidades de estruturas comunitárias (ENGELS, 1970, p. 173-174).

Deixando de lado os debates interiores ao marxismo sobre tais questões, ocorridos entre os escritos dos fundadores e meados do século XX, concentrar-nos-emos agora na discussão internacional da década de 1960 e princípios da seguinte em torno do modo de produção asiático, em boa parte solicitada pela circulação das idéias contidas nos **Grundrisse** de Marx, que só tiveram maior difusão, progressivamente, no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Predominaram, nos debates da década de 1960, estudos de cunho teórico, pouco baseados na pesquisa aprofundada de casos históricos concretos. Outrossim, tais escritos raramente tomaram as comunidades aldeãs como objeto central,³ e não representaram, a respeito, grande avanço efetivo em relação às formulações de Marx e Engels.

Exceções ao que acabo de afirmar foram certos artigos mais ligados, já naquela fase, a pesquisas empíricas sérias, além de presos a preocupações teóricas. Significativamente, desvendaram realidades bem diversas das idéias dos fundadores do marxismo em muitos pontos. Foi, por exemplo, o caso do texto de Pierre Boiteau, publicado em 1964, que, tratando de Madagascar no período pré-colonial, mostrou que “a ausência de apropria-

ção privada do solo” não supôs, ali, uma homogeneidade das formas assumidas pelos direitos sobre a terra: pelo contrário, demonstrou, na ilha estudada, a presença de uma grande diversidade de tais formas (BOITEAU, 1964). Outro exemplo é o artigo de Le Tranh Khoi sobre o Vietnã antigo, de 1973: em sua análise, as comunidades aldeãs não aparecem de modo algum como “primitivas” ou estáticas, nem são típicas de uma sociedade que só apresenta classes sociais em forma embrionária. Uma forma comunal *mas não-igualitária* de propriedade e de acesso à terra, mediante redistribuições periódicas do solo comunal, coexistia com a propriedade privada; e a exploração classista se realizava por intermédio de *ambas* as formas de propriedade, por via tributária, como pretende a teoria do “modo de produção asiático”, mas também de outras maneiras (LE TRANH, 1981).

Certos trabalhos indicaram que uma comunidade aldeã pode perfeitamente existir na ausência não somente do igualitarismo entre seus membros, como também da propriedade coletiva da terra (BRODA, 1979; BRODA, 1976).

Deve ser confessado, entretanto, que, com freqüência, a existência e as características das comunidades aldeãs do Oriente Próximo antigo têm sido *postuladas* pelos que acreditam em sua importância, e não, provadas. É assim que Ahmad Sadek Saad, ocupando-se do Egito faraônico, encarou a comunidade aldeã como algo evidente, de cuja existência não pareceu achar-se obrigado a apresentar provas (SAAD, 1975, p. 3, 6-7, 9, 15). Isso não é aceitável.

Não é fácil, por certo, provar documentalmente a existência das comunidades aldeãs antigas. A escrita, nas sociedades do antigo Oriente Próximo, era usada quase sempre só para finalidades bem precisas e delimitadas, vinculadas à administração, aos reis e aos templos. Se a isso somarmos o acaso que presidiu à conservação dos documentos, poderíamos chegar à conclusão de que, mesmo se os especialistas estivessem todos de acordo em acreditar na existência e na importância das comunidades aldeãs, achariam poucas fontes (e bem pouco explícitas) para apoiar suas análises de tais comunidades. Não é razoável, por exemplo, esperar que os documentos nos “falem” por si mesmos sobre as comunidades. Esta ilusão dos historiadores tradicionais – “a crença de que fatos históricos prontos durmam nos documentos até que o historiador os desperte” – é particularmente absurda ao se tratar da História Antiga, na qual o estado das fontes exige

sua exploração sistemática no contexto de um quadro teórico escolhido como ponto de partida. No concernente às comunidades aldeãs, não há razões, em especial, que levem a esperar que os escritos administrativos (os mais numerosos de que se pode dispor) nos revelem a sua estrutura interna. Quanto à Arqueologia, a verdade é que, salvo quando se estudam sociedades do Neolítico, raramente são escavadas aldeias. Assim sendo, autores já predispostos, em tal sentido, por sua posição ideológica e teórica podem, facilmente, tomar “o que é um desequilíbrio documental” como sendo “um desequilíbrio real” (LIVERANI, 1983, p. 147-148), e negar a própria existência das comunidades aldeãs, que apresentarão como algo a respeito do qual os documentos são mudos.

O conceito de “modo de produção asiático”, em todas as suas modalidades, recebeu diversas críticas. Uma das mais interessantes foi a dúvida sobre o vínculo pressuposto entre o Estado e as aldeias – que tende a ser estático (ou, às vezes, cíclico) –, como expressou Robert McC. Adams, pensando no caso da Mesopotâmia. Ele achou irrealista, por exemplo, supor uma estrutura aldeã mais ou menos imutável ao longo de milênios, sobre a qual se sobrepujasse um Estado explorador. A relação entre Estado e aldeias foi, na verdade, variável, podendo levar, mesmo, a uma mudança importante nos padrões do assentamento aldeão. Na Mesopotâmia, descontados os períodos mais antigos da urbanização, uma administração centralizada e forte encorajava a multiplicação de estabelecimentos rurais dispersos e pequenos, favorecia investimentos em obras de irrigação complexas e podia, assim, contribuir para a prosperidade rural e o aumento da população camponesa; pelo contrário, o declínio do controle governamental conduzia à congregação dos camponeses em aldeias e povoados maiores que pudessem ser defendidos, com menor assistência estatal, contra ataques de nômades, e podia levar à queda demográfica, bem como a uma prosperidade rural diminuída (ADAMS, 1988, p. 35).

Eu mesmo, ao redigir em 1986-1987 uma tese sobre a economia da Egito faraônico, cujas hipóteses derivavam da teoria do modo de produção asiático em seu novo corte “italiano”, tive de constatar que a “lógica asiática” era somente *uma* das lógicas econômicas em jogo naquela economia e, pelo menos, desde 2000 a.C., ou pouco antes, não era a mais importante: em função de tal constatação, fui obrigado a mudar algumas das hipóteses tomadas como ponto de partida na pesquisa (CARDOSO, 1987, p. 297-298).

Em justiça para com Zaccagnini e Liverani, no entanto, cabe recordar que viram a história das relações entre o Estado e as aldeias, no Oriente Próximo antigo, como um processo que levou ao declínio progressivo das entidades aldeãs corporativas e a novas formas de organização econômico-social.

1.2. As comunidades aldeãs vistas em função de opiniões contrastantes sobre a natureza do Estado egípcio e suas formas e graus de controle social

O Vigésimo Congresso da Sociedade Jean Bodin para a História Comparativa das Instituições reuniu-se em Varsóvia, em 1976. Seu tema foi a comunidade rural, definida como “qualquer grupo de homens que vivam juntos, ou uns perto dos outros, num quadro territorial restrito e explorando em comum a totalidade ou uma parte do solo”. Os resultados dessa reunião científica, no tocante à Antiguidade, foram publicados (*THÉODORIDÈS et alii*, 1983). Parece-me, no conjunto, ao mesmo tempo, interessantes e decepcionantes.

Uma das razões que levaram a resultados aquém do que se poderia esperar de um simpósio de tantos especialistas ilustres foi, creio eu, a definição de “comunidade rural” previamente proposta aos participantes, que já reproduzimos. Desejou-se, sem dúvida, estabelecer um marco único de referência, para poder conter debates sobre as mais diversas sociedades; o Congresso, além da Antiguidade, tratou das sociedades tribais, medievais, modernas, etc. Mas, exatamente por isso, a definição adotada revelou-se pobre e limitadora. Verdadeiras comunidades rurais podem existir sem que haja exploração comum do solo. Diríamos mesmo que, na África Negra e na América Pré-Colombiana, mais freqüentemente podem ser achadas comunidades nas quais à propriedade comum do solo se associava a sua exploração por famílias nucleares restritas, se bem que os trabalhos preparatórios (a derrubada das árvores nas áreas de agricultura de coivara, por exemplo) pudessem ser executados em comum quando excedessem as possibilidades de cada família isolada, no quadro das técnicas disponíveis. Outrossim, no que tange à Antiguidade próximo-oriental que me interessa aqui mais de perto, é evidente que o controle local ou regional da água poderia formar sólidos laços comunitários, mesmo na ausência de qualquer cultivo realizado em comum. Parece-me também que deveria ter sido discutida a associação íntima da agricultura e do artesanato, “ponto em que as opiniões de Marx se revelaram sólidas”, bem como as formas de acesso à terra e à água.

O perigo possível de um ângulo voluntariamente estreito como o escolhido pela Sociedade Jean Bodin “mas felizmente não seguido à risca por todos os participantes no Congresso” consiste em dar a impressão de que a inexistência das comunidades rurais ficou “provada” no caso de certas sociedades antigas, quando não é assim. Quando muito, ter-se-á demonstrado a ausência do cultivo em comum da terra (ou a ausência de provas documentais dele).

É evidente, ainda, que não se trata só de problemas que derivam da definição adotada desde o início, mas, igualmente (ou sobretudo), do choque de posições teóricas e metodológicas opostas. Basta, por exemplo, quanto à Mesopotâmia antiga, comparar, na coletânea da Sociedade Jean Bodin, o artigo de W. F. Leemans (p. 43-106) aos textos de J. Klíma (p. 107-32) e de M. Dandamayev (p. 133-45), para perceber diferenças que devem ser explicadas, principalmente, por maneiras contrastantes de encarar o funcionamento e as mudanças das sociedades humanas.

Se a Mesopotâmia, na coletânea da Sociedade Jean Bodin, foi abordada por autores que tinham, acerca das comunidades rurais, opiniões contrastantes, o Egito faraônico foi objeto de um único artigo, o de Aristide Théodoridès, egiptólogo claramente cético quanto à sua existência na antiga sociedade egípcia (THÉODORIDÈS, 1983). A leitura atenta do texto de Théodoridès convenceu-me de que o autor não usou toda a documentação que seria necessária, e de que sua posição, no tocante às comunidades rurais, decorreu, em boa parte, de uma interpretação dada da História egípcia: aquela derivada das idéias de Jacques Pirenne. Acima de tudo, Théodoridès estava convencido da inexistência das comunidades aldeãs do Egito faraônico, por acreditar na abrangência totalizante do Estado egípcio, pelo menos, nas épocas de centralização: as estruturas aldeãs, como todo o resto da administração do país, seriam emanações diretas da vontade estatal, sendo suas atividades desempenhadas por funcionários, isto é, por representantes do governo central (e não por pessoas das próprias aldeias). Vê-se, então, que a opinião sobre o caráter e os meios de ação do Estado faraônico pode ser muito importante para determinar como se enxerga o papel da organização camponesa, aldeã, no conjunto da antiga sociedade egípcia.

Se tomarmos como exemplo o terceiro milênio a.C., mais exatamente o Reino Antigo, dotado de melhor documentação do que as primeiras dinastias, o caráter da sociedade egípcia, nessa época, examinado do ângulo aludido, está longe de ser assunto consensual.

Ao examinar as formas de trabalho, Ann Roth tem a dizer o seguinte sobre o sistema de equipes rotativas de trabalhadores, conhecidas por sua designação grega, *phylé*:

*O conceito de um governo centralizado e por conseguinte de uma burocracia não jorrou totalmente formado da mente de Narmer (ou de Aha)⁴ mas, sim, desenvolveu-se a partir dos clãs e das sociedades aldeãs do Egito pré-dinástico. A evolução das **phylé** como instituição ocorreu em paralelo ao desenvolvimento do Estado. Emergindo de seu caráter original como um sistema totêmico de clãs que serviam para identificar e regulamentar as lealdades pessoais e familiares que formam a base de uma sociedade primitiva, desenvolveu-se como um mecanismo burocrático que organizava numerosas pessoas para tarefas tão variadas quanto construir pirâmides ou lavar e vestir a estátua de um rei morto. Durante seu desenvolvimento, o sistema perdeu algo de sua complexidade primitiva e de suas associações com o rei (...) No entanto, [há elementos duradouros que] sugerem que as raízes pré-históricas das instituições sociais primitivas eram mais fundamentais para a sofisticada sociedade egípcia do Reino Antigo do que pareciam. (ROTH, 1991, p. 216)*

Meu acordo com a interpretação assim sugerida para o sistema econômico egípcio, no caso específico aquele da época das grandes pirâmides (meados do terceiro milênio a.C.), significa um desacordo total com esta outra, proposta por Jan Assmann:

...antes do desenvolvimento da sociedade estratificada no final da Pré-História, a sociedade egípcia era indubitavelmente “segmentária” – organizada horizontalmente em clãs e, não, verticalmente em governantes e súditos. Estas estruturas clânicas pré-históricas foram, porém, sistematicamente desmanteladas no Reino Antigo. O rei reinava, com a ajuda de seus funcionários, sobre uma massa indiferenciada. As fontes extremamente fragmentárias para o Reino Antigo das dinastias IV e V não contêm referências de qualquer tipo a estamentos, classes, tribos, clãs e famílias, príncipes locais ou magnatas, nem a centros ou concentrações de poder. O rei e sua clique exerciam um controle absoluto sobre uma massa informe de súditos. (ASSMANN, 2002, p. 50-51)

O autor projeta sobre a realidade social egípcia as representações do Estado faraônico sobre si mesmo, especialmente sua reivindicação de um controle absoluto sobre tudo e sobre todos; mas, ao contrário do que afirma, as fontes – que, sem dúvida, são fragmentárias e longe de ideais – iluminam uma realidade social e econômica abaixo do rei, bem mais estratificada e diferenciada do que ele acredita. Outrossim, o Egito nunca deixou de ser uma sociedade baseada em aldeias dotadas de organização interna consistente, um dado que Michael Hoffman resume muito adequadamente:

... existe (...) uma forte continuidade entre os agricultores aldeões do Pré-Dinástico e seus similares do período dinástico, posto que a passagem da sociedade pré-dinástica à dinástica foi muito mais organizacional e política do que tecnológica e cultural. O Egito dos faraós permaneceu (...) essencialmente uma sociedade agrária de base aldeã. (HOFFMAN, 1980, 17)⁵

Note-se que uma opinião contrária à de Hoffman significaria, na prática, o seguinte: se o Estado egípcio nascente decidisse acabar com a estrutura aldeã existente até então e substituí-la por alguma outra de sua feitura, isto implicaria desistir de um sistema em que as aldeias se reproduziam por si mesmas, cada uma em seu próprio interior, pela união de agricultura, pecuária e artesanato grosseiro, “incluindo a fabricação da totalidade dos implementos agrícolas, todos muito simples. Contaria o Estado unificado, em seus primórdios, com os recursos e meios de ação imprescindíveis para um reordenamento de tal magnitude? Mesmo na época da construção das grandes pirâmides, tal coisa parece muito improvável”, sendo, portanto, impossível seguir a interpretação de Assmann. Mesmo porque, uma sociedade complexa, como já era a egípcia de então, sem estratificação alguma, a não ser entre o pequeníssimo grupo dirigente e “os outros” (entendidos como “massa indiferenciada”), é algo de que não há registro na informação sociológica ou antropológica. E o “controle total” exercido por um Estado só existe em teoria ou ideologicamente, nunca na prática. Os recursos e meios de ação limitados de que poderia dispor, o próprio fato de ter de governar um país dez vezes mais longo do que largo, cujas lentas comunicações dependiam da navegação no Nilo, eram dados a exigir que o poder faraônico do terceiro milênio a.C. se apoiasse em estruturas locais do poder, a ele, sem dúvida, subordinadas, que preexistiram ao Estado egípcio e demoraram muito a ser eliminadas ou assimiladas a padrões unificadores estritos.

1.3. Uma visão “formalista” e “empresarial”

Christopher Eyre acha que o ponto de partida a ser considerado é o controle da irrigação pelas comunidades aldeãs do Egito antigo, acreditando que as conseqüências de tal fator incidente hajam sido muito consideráveis. Talvez sua postura a respeito seja excessiva, já que configura uma espécie de determinismo:

A personalidade coletiva e a solidariedade da aldeia egípcia nunca dependeram de uma imposição externa, mas sim, estão profundamente enraizadas na ecologia social do Egito. A autonomia local da comunidade aldeã no relativo a todos os assuntos privados e locais, bem como a intervenção errática e imprevisível do regime central absenteísta, meramente reforçam as estruturas locais de poder. A sobrevivência pessoal de cada chefe de aldeia sempre dependeu de sua habilidade de, como um intermediário, andar na corda bamba, equilibrando as reivindicações consuetudinárias locais com as demandas de um governo central que o considerava pessoalmente responsável tanto pela segurança quanto pela produtividade. Estes temas gerais da identidade local e do desengajamento estrutural caracterizam tanto o Egito antigo quanto aquele otomano, bem como o do início do período moderno. (EYRE, 2004, p. 167)⁶

Christopher J. Eyre é o que os polanyianos denominam um “formalista”. Ele afirma que o antigo Egito pode ser entendido como uma economia pré-capitalista de mercado, numa passagem textual em que encampa afirmação nesse sentido de David A. Warburton (EYRE, 1999, p. 575). E tende a encarar a economia rural egípcia como tendo funcionado à base de hierarquias, acordos e relações estabelecidos entre indivíduos, em função de circunstâncias locais e regionais mutáveis no tempo, mais do que pela ação centralizada, por exemplo, do Estado faraônico e suas grandes organizações (palácio, templos), ou de formulações jurídicas de sentido fixo a respeito da propriedade da terra ou do *status* das partes envolvidas.

Uma instância especialmente importante da maleabilidade dos direitos de propriedade no antigo Egito foi exposta por Christopher Eyre. Sua hipótese a respeito é plausível, se for tomada como uma possibilidade entre várias, já que se baseia em uma modalidade de “aluguel” da terra, que longe estava de ser a única existente: por exemplo, em contraste com a alocação

“anual” de parcelas de que ele trata, existia, sem sombra de dúvida, e adquireria grande importância em épocas marcadas pela escassez de mão-de-obra, o aluguel de longuíssima duração. Tal hipótese exigiria também maior comprovação empírica, em especial, para avaliar até que ponto poderia ser generalizada, pelo menos, no caso de certas terras. Acha Eyre que, em função do fato de que existiam variações tanto de curta quanto de longa duração na altura das cheias, portanto, na extensão da terra efetivamente cultivável em cereais e linho, seria necessária uma gestão atenta ao detalhe da oferta de recursos num nível local e regional, marcada pela maleabilidade requerida para adaptar-se às realidades dessa oferta de solo utilizável conforme se apresentasse a cheia do rio. Embora a documentação só comece a ser melhor a respeito, a partir do Período Saíta, portanto, pouco antes de meados do primeiro milênio a.C., acha Eyre ser possível estender, também para fases mais antigas do Egito faraônico, a noção de que os acordos relativos ao acesso efetivo a parcelas específicas de terra irrigadas fossem negociados, cada ano, na época da cheia do rio (EYRE, 2004, p. 168).

Em apoio a sua hipótese – que, evidentemente, se adotada, coloriria radicalmente a visão do que se possa chamar de comunidade aldeã –, Eyre examina uma documentação em que os “aluguéis” de terra arável normalmente não registram a localização precisa das parcelas. Em alguns casos, isso poderia indicar direitos de acesso, mas não a “propriedade” sobre uma parcela precisamente localizada. Ele acha, porém, que o sistema anualmente variável deve ter sido típico daquelas terras em relação às quais fosse maior a insegurança sobre se seriam ou não cobertas pela cheia. Os direitos eventuais de acesso à terra irrigada, em semelhante contexto, seriam, não igualitários, mas sim, hierarquizados, de modo a ser factível alijar certos camponeses de tal acesso em anos de cheia baixa, quando uma menor extensão de terra arável estivesse disponível (EYRE, 2004, p. 165-170).

Eyre acha também que a discussão, “mesmo a que se apresentava como explicitamente filológica”, sobre a economia agrária no antigo Egito, tendeu a ser viciada pela visão evolucionista surgida no século XIX, ou até mesmo por certas formas de combatê-la, que lhe parecem *ideologically overstated* (EYRE, 2004, p. 157 e nota 3). Curiosamente, ele não parece enxergar sua forte preferência pessoal, “bastante unilateral e seletiva no uso dos dados”, por modelos que sublinhem “modos individuais de confiar em si mesmo, de negociação e de gestão local”, em lugar da gestão centralizada, estatal, que, pelo contrário, trata sempre de minimizar, como sendo

uma postura teórico-metodológica, por sua vez, fortemente marcada pela ideologia – uma ideologia derivada da concepção burguesa que enxerga a sociedade como um aglomerado de indivíduos (agentes autônomos, perfeitamente informados e que agem como o *homo oeconomicus*). Eyre, se, por um lado, combate uma visão deuterio-weberiana, a do modelo de Karl Polanyi baseado na redistribuição, maneja outro elemento derivado diretamente, via Weber, da Escola Alemã da Economia Política, a “unidade doméstica patrimonial”, incluindo sua extensão à “Grande Casa” do rei (EYRE, 2004, p. 185). Por que, neste caso, não estaríamos também no terreno dos modelos de compreensão cujas raízes afundam nas tradições político-filosóficas do século XIX? Não vejo em que o modelo weberiano da “unidade doméstica patrimonial” seja mais ilibado, menos ideológico, ou tenha alguma profunda vantagem intrínseca a recomendá-lo, em comparação com os que Eyre descarta, como, por exemplo (e sobretudo), o que chama de enfoque “cultural evolucionista”, que define, para combatê-lo, como se apresentava até a primeira parte do século XX, ignorando, portanto, *todos* os melhores escritos a respeito desde a década de 1960.⁷

Partindo de uma das noções contidas na primeira passagem sua que citamos, a de “desengajamento estrutural”, ao discutir a colonização rural no Egito faraônico “mediante o assentamento de novas comunidades aldeãs e novos estabelecimentos agrícolas nos períodos de expansão”, Eyre escreve que tal processo “foi claramente associado a concessões de terras e ao estabelecimento de grandes unidades rurais pela elite”, desde o Reino Antigo à fixação de prisioneiros de guerra em lotes dependentes de templos, no Reino Novo, e a outros processos, sempre envolvendo, segundo ele, o apelo à iniciativa individual. Isenções de imposto e de corvéia caracterizavam tais fundações, com a finalidade de favorecer o “investimento necessário”; e os nomes das localidades identificavam um “fundador” (individual) (EYRE, 2004, p. 163).

Ora, paralelamente a processos assim – que, sem dúvida, ocorreram em vários períodos e diferentes modalidades –, houve também uma colonização rural propriamente *estatal*. No Reino Antigo, no caso do templo funerário de Neferirkara, em seu funcionamento nos séculos XXIV e XXIII a.C., vê-se que o palácio controlava centralizadamente o produto de vinte domínios rurais vinculados ao santuário, “vários dentre eles resultantes da colonização rural por iniciativa do próprio palácio”, decidindo que proporção do produto iria, cada ano, para a necrópole real e para tumbas de parti-

culares aprovoadas pelo Estado, e que parte ficaria à disposição do governo para outros fins. O templo funerário, isto é, sua burocracia específica, não tinha ingerência na gestão desses estabelecimentos rurais (POSENER-KRIÉGER, 1976, II, p. 621-622). Numa tal situação, poder-se-ia invocar a “iniciativa individual” para explicá-la? Não parece adequado, já que, claramente, temos aqui a gestão estatal centralizada como fator principal. Para continuar com o Reino Antigo, a colonização rural, deliberada por parte de agentes do palácio real e em proveito deste último, bem como o fato de que os domínios rurais resultantes, “que sempre incorporavam a seu nome aquele do faraó fundador”, fossem, em cada nomo, supervisionados por um superintendente régio (existindo também administradores, que eram agentes do palácio, do conjunto de domínios rurais vinculados ao culto ainda em funcionamento de cada faraó morto), são dados bem conhecidos, resultantes, em especial, de estudo detalhado empreendido por Helen Jacquet-Gordon (JACQUET-GORDON, 1962). Aliás, já na Pedra de Palermo, a respeito do faraó Snefru, da IV dinastia, lemos ter ele criado 35 domínios agrícolas, com pessoas a eles ligadas, e 122 domínios para a criação de gado, no ano em que se efetuou o sétimo censo em seu reinado (MALEK, 1986, 68).

Por fim, se examinarmos a atividade específica de um dado funcionário na colonização rural, mediante a inscrição funerária de Metjen (IV dinastia), verificaremos que tanto estabeleceu assentamentos rurais por sua própria conta (que denominou “fundações de Metjen”), quanto por conta e em proveito do palácio (no caso, especificamente, em proveito do culto funerário da rainha-mãe, gerido pelo Estado) (MENU; HARARI, 1974). À medida que se tem acesso a todos esses tipos de dados, não me parece correto sublinhar unicamente aqueles que apontem para a “iniciativa privada”, como fez Eyre.

2. Uma pesquisa sobre as comunidades aldeãs do Egito faraônico

Muitas vezes, a pesquisa a respeito das comunidades aldeãs do Oriente Próximo antigo é viciada por uma atitude que consiste em compará-las – quase sempre implicitamente – com um dado modelo de comunidade, construído, na verdade, segundo realidades históricas posteriores (por exemplo, a partir de elementos da Europa medieval ou da fase final da América

pré-colombiana). Mais proveitoso seria buscar os *elementos comunitários* perceptíveis na organização das áreas rurais próximo-orientais, os modos em que a presença das comunidades se fazia sentir na vida social (ZACCAGNINI, 1981, p. 22).

Isso é o que tratarei de fazer no caso do Egito faraônico, seguindo o excelente conselho metodológico de Carlo Zaccagnini. Partirei da seguinte definição provisória de comunidade aldeã: *grupo rural solidário, caracterizado por laços comunitários que reúnem seus membros ou famílias num conjunto, que apresenta às pessoas de fora uma frente comum, pelo menos, segundo certos pontos de vista*. Essa noção, ainda um tanto vaga, será, aos poucos, precisada, para o caso em estudo.

Nos relevos que decoram mastabas da região de Mênfis, datando da segunda metade do terceiro milênio a.C., certas cenas repetitivas são de interesse para nosso tema. Numa delas, por exemplo, um escriba, ligado aos eleiros estatais, entrega a um chefe de aldeia, “ou ao administrador de um grande domínio rural”, o suprimento de grãos de cereal para a semeadura (ALDRED, 1961, p. 181, Figura 50, relevo numa tumba próxima a El-Bersha, aproximadamente 2330 a.C.). Em outros casos, temos versões de uma figuração, aliás, bastante comum nas tumbas do Reino Antigo (ERMAN, 1971, 100, relevo da tumba de Ti, início da V dinastia. ERMAN; RANKE, 1952, p. 132, Figura 33):⁸ chefes de aldeias ou administradores rurais são levados a prestar contas aos escribas de grandes domínios do Estado, no caso do não-cumprimento integral dos impostos sobre as colheitas. A importância dessa iconografia do Reino Antigo e dos curtos textos que a acompanham e permitem identificar os personagens, consiste na demonstração de que, naquela época, ao contrário do Reino Novo, em que os textos nos mostram a repressão às famílias individuais em matéria de taxação (Papiro Anastasi V, 16,1 a 17,3, GARDINER, 1937, 64-65, texto; CAMINOS, 1954, 247, tradução), as aldeias eram consideradas como unidades globais, solidárias, em matérias como a semeadura e o imposto. Poder-se-ia objetar que, em certas cenas agrícolas, simples camponeses, e não chefes, aparecem sendo punidos (VANDIER, 1978, VI, parte 3, p. 154, relevo da tumba de Neferbauptah; 186, relevo da mastaba de Khaemremet). O contexto mostra, porém, que se trata de casos de tentativas de desvio de cereais durante os processos da colheita, da separação entre os grãos e a palha e do transporte; e não da prestação de contas quanto ao montante do imposto agrícola.

Parece-me claro, desse modo, que as representações do terceiro milênio a.C. constituem um forte argumento no sentido do caráter comunitário e solidário das aldeias egípcias no concernente a importantes aspectos da vida agrícola e da relação com o poder estatal. Essas aldeias estavam inseridas em domínios régios, dos templos ou de grandes funcionários, “alguns deles fundados recentemente”, administrados, com freqüência, por personagens com ressonante titulação, sem que isso afetasse o que observamos quanto à solidariedade aldeã. Pareceria mesmo que o forte movimento de criação de novas aldeias, em função dos esforços de colonização do Delta, no período ora examinado, se fez reproduzindo o sistema aldeão tradicional “embora algumas diferenças possam ser percebidas quanto à administração, ao estatuto jurídico e ao grau de complexidade dos domínios” (JACQUET-GORDON, 1962, p. 23-25).

É interessante notar, ainda quanto à iconografia, que, na maioria dos casos, o chefe da aldeia é indistinguível, em sua aparência, dos demais camponeses, o que poderia indicar que fosse escolhido, “segundo um processo que desconhecemos”, entre os próprios habitantes do povoado.

O desaparecimento, a partir do Reino Médio, do tipo de iconografia aqui analisado pode ser significativo, se bem que possa, talvez, explicar-se, alternativamente, pelo fato bem conhecido de serem menos completas devido a seu mau estado de conservação, e menos numerosas, as cenas agrícolas da primeira metade do segundo milênio a.C. Seja como for, não é válido o argumento baseado no silêncio da documentação.

Ainda no terceiro milênio a.C., “no essencial, em fins da V dinastia e durante a dinastia seguinte”, tomou forma o corpo de escritos que designamos como **Textos das pirâmides**, que parece incluir elementos de épocas e tradições distintas, alguns provavelmente transmitidos desde a Pré-História. Desses textos, merecem menção as passagens que se referem às colinas “que neste contexto significam aldeias” de Hórus, e às de Set: parágrafos 598 a-b, 943 a-c, 948 a, 2099-2100 (FAULKNER, s.d.-1969, p. 116, 162, 163, 298-299). Comparando esses textos a outros posteriores que mencionam a atribuição aos dois deuses rivais, em determinada etapa da disputa (que seria, finalmente, ganha por Hórus) de “porções”, feita, seja pelos deuses reunidos num conselho, seja pelo deus da terra, Geb, J. Gwyn Griffiths aventou a hipótese de que essas passagens surgiram devido à persistência da memória de que, em tempos pré-históricos, a terra, “então comunitária”,

fosse atribuída em quinhões às famílias por conselhos tribais. Ele insistiu que, na fase histórica, isso já não ocorria, baseando-se em documentação do Reino Novo (GRIFFITHS, 1960, p. 147-148; para uma interpretação diferente, ver MENU, 1983, p. 153, citando J. Leclant).

Podemos perguntar-nos, no entanto, se no terceiro milênio a.C., quando foram redigidos os **Textos das pirâmides**, os conselhos aldeãos (de que falarei em seguida) não guardariam ainda algum poder de decisão quanto à atribuição de lotes em usufruto às famílias das aldeias.

Sem mencionar a distribuição de lotes, a literatura funerária posterior faz alusão à existência de conselhos locais com o poder de decidir sobre matérias de heranças, de fertilização da terra e sua lavra com o arado, e de irrigação. Isso, tanto nos **Textos dos sarcófagos** quanto no **Livro dos mortos**, que, nesse ponto, segue de perto os textos do Reino Médio (FAULKNER, 1973-1978, Encantamento [doravante E] 337, I, 272; E 338, I, 273; E 339, I, 274; E 353, I, 285; E 405, II, 56; ALLEN, 1974, E 18, parágrafos S 4 e 8, 33; E 19, parágrafos S 4 e 8, 35; E 20, parágrafos S 4 e 8, 35-36; E 57.a, parágrafo 2, 54; e principalmente E 149.o, parágrafo S, p. 146; WAINRIGHT, 1971, 26-32).

O mais antigo desses conselhos locais é o que se chamava *djadjat*. Determinado na escrita hieroglífica por um vaso, por um signo que, creio, indica um terreno com canais, e por um homem com indicação de plural ou coletivo, o termo estava ligado, com clareza, à água, à irrigação, e designava talvez, etimologicamente, qualquer reunião formal de homens (ou de deuses). Tratava-se de conselhos locais, isto é, cuja jurisdição se estendia a uma província, cidade ou aldeia. Durante os Reinos Antigo e Médio, suas funções eram tanto as de um corpo administrativo e consultivo quanto as de um tribunal auxiliar local para causas cíveis e criminais. Já na IV dinastia, uma inscrição achada em Giza, em 1910, relativa a um processo consecutivo à venda de uma casa na cidade da pirâmide de Khufu, mostra que a *djadjat* exercia igualmente funções que, hoje em dia, são da competência dos cartórios (SOTTAS, 1913, 9, 14, 19-20; THÉODORIDÈS, 1979). A sentença desse órgão, quando agia como tribunal, tinha de ser confirmada pelo governo central, em especial, se envolvesse pena de morte ou mutilação. Escribas e enviados itinerantes do “vizir” (*tjaty*) e, talvez, em certos casos, “pelo menos nas aglomerações maiores”, também escribas residentes do vizir vigiavam o seu funcionamento.

Desde o período dos reis de Heracleópolis (fins do Primeiro Período Intermediário), achamos menções a outro conselho local, chamado *quenbet*. Parece que, no final do Reino Médio, enquanto a *djadjat* se especializava em funções judiciárias, a *quenbet* o fazia nas funções administrativas. Por fim, no Reino Novo, a *djadjat* desapareceu gradualmente, “pelo menos como órgão governamental reconhecido”, e a *quenbet* assumiu todas as funções administrativas, judiciárias e cartorárias nos níveis local e regional (HAYES, 1955, 45-46, 53, 119, 140).⁹ Note-se que, aqui, tais designações de conselhos só nos interessam no nível local; no entanto, as mesmas designações se aplicavam, paralelamente, a conselhos que funcionavam na Residência, isto é, na capital faraônica, neste caso, designando, obviamente, órgãos do governo central do Egito.

Os membros desses conselhos eram chamados “anciãos”, *uru* (FISCHER, 1976, p. 81-95) ou *seru*; este último termo, de início, talvez se referisse a “notáveis” locais, mas, com o tempo, passou a designar certa categoria de funcionários da administração central (THÉODORIDÈS, 1973).

Há, aqui, um problema a resolver: Aristide Théodoridès, separando-se, neste ponto, da opinião de Jacques Pirenne, acha que os membros dos mencionados conselhos locais e regionais não passavam de funcionários nomeados pelo rei, não sendo, então, conselheiros eleitos no interior de suas comunidades urbanas ou aldeãs. A única exceção que admite é a dos artesãos que construíam e decoravam as tumbas régias de Tebas, em seu povoado de Deir el-Medina, mas Théodoridès vê o seu *self-government* como uma concessão excepcional a pessoas privilegiadas (THÉODORIDÈS, 1969).

Théodoridès defende, quanto a esse particular, uma posição isolada. Os outros autores que se interessaram pelo tema são unânimes, até onde sei, no apoio à posição já apresentada por Alexandre Moret: os conselhos emanavam das próprias comunidades, embora estivessem submetidos ao controle do governo faraônico (MORET, 1937, p. 162-3, 322-333).

Eis aqui a opinião de Moret, que se baseia, sobretudo, na literatura funerária, especificamente sobre o controle local e regional da irrigação por uma hierarquia de tais conselhos locais, confluindo, no caso do norte do Egito, em um, mais importante, perto de onde ficava a antiga Mênfis:

Poucos testemunhos subsistem sobre a regulamentação da inundação, mas ela aparece na anotação oficial das cheias, desde

a época tinita, nas instruções do vizir e na existência dos nilômetros. Note-se que o Livro dos mortos, que transpõe para o outro mundo a organização terrestre, situa em Babilônia (hoje o Velho Cairo), perto de Heliópolis, a montante da ponta do Delta, o “tribunal principal da inundação” [djadjat tepet net nui], citado por diversos textos, que regula, para uso dos defuntos, reservatórios e canais, e autoriza os mortos a tomarem para si sua parte da água. (MORET, 1937, p. 555)

É compreensível que a opinião de emanarem os conselhos locais da própria comunidade aldeã seja a predominante: ela é corroborada por numerosos dados, pelo menos, no que se refere ao Reino Novo. Homens e mulheres residentes no próprio local que sediava o conselho, os “habitantes mais estimados”, como diz Schafik Allam, é que o compunham. A composição do conselho variava, aliás, de um dia a outro, o que demonstra que o integravam, não “magistrados” fixos, nomeados para o cargo, mas, sim, representantes da população do lugar. O argumento de Théodoridès acerca do significado do termo *seru*, em certos textos, não é conclusivo, pois, o que se vê é que tal termo assumiu uma acepção bastante ampla, não se aplicando unicamente aos membros dos conselhos locais, mas também a pessoas que eram funcionários pertencentes à administração central (GARDINER, 1906; LOURIE, 1931; ALLAM, 1978; THÉODORIDÈS, 1983, p. 23-28, a respeito do Papiro Chester-Beatty III).

Podemos, portanto, afirmar, com o aval da maioria dos especialistas, que, nas aldeias egípcias, funcionavam conselhos cujos membros eram “anciãos” (num sentido honorífico mais do que real) ou “notáveis”, escolhidos pela população aldeã entre seus próprios integrantes, talvez confirmados depois pelo poder central, a que os conselhos estavam, sem dúvida, subordinados. As funções dos conselhos, segundo o estudo do próprio Théodoridès sobre o mais documentado deles, o de Deir el-Medina, “cujas características podem, segundo a maioria dos autores, generalizar-se, e cuja excepcionalidade é afirmada por Théodoridès sem sombra de confirmação documental”, eram bem variadas: tinham uma competência cartorária, exerciam localmente uma jurisdição quanto aos litígios e uma competência repressiva limitada, interpretavam a lei (suas decisões podiam formar jurisprudência) (THÉODORIDÈS, 1969). Nas aldeias rurais, “não é o caso da de Deir el-Medina”, tinham também decisões a tomar no concernente à

irrigação e ao ciclo agrário, como é mencionado na literatura funerária já citada. A possibilidade de que, no terceiro milênio a.C., os conselhos pudessem, ainda, decidir acerca do acesso das famílias aldeãs ao usufruto de porções de terra, é hipótese que repousa, unicamente, na interpretação de certas passagens pouco explícitas dos **Textos das pirâmides**: não a podemos considerar provada com os dados atualmente disponíveis.

Suzanne Berger, comentando cenas representadas em quatro tumbas do Reino Novo, especialmente a de Khaemhat, e um fragmento do British Museum (nº 37.982), que contém também uma inscrição, tratou de um episódio referente à medição das terras cobertas de cereais já maduros, antes da colheita, com a finalidade de fixar o montante de imposto a pagar por cada campo. Ela se concentrou no fato de que uma pessoa de idade avançada, levando à mão um bastão cerimonial, aparece prestando juramento junto a uma estela. Em sua interpretação, tratar-se-ia de um funcionário idoso, cuja função fosse a de verificar o trabalho dos encarregados da medição, assegurando, assim, o futuro pagamento integral do imposto. Entretanto, não há razão alguma para considerá-lo um funcionário. Na pintura da tumba de Menna, sua indumentária é idêntica à do outro camponês que aparece à direita do registro, trazendo provisões, e diferente das que vestem os que estão de fato efetuando a medição (à esquerda); o fato de ter à mão um bastão especial deve ligar-se à cerimônia do juramento. Em minha opinião, trata-se de um velho camponês local, chamado a jurar, como testemunha, acerca de alguma questão de limites pertinente ao pagamento do imposto, servindo o juramento, como dizia Berger, para assegurar que a estela limítrofe em questão não havia sido mudada de lugar. Só assim a cena faz sentido cabal, pois, que teria a ver a estela com o pagamento total dos impostos, se não estivesse em jogo alguma questão local de limites de jurisdição, de propriedade, ou de responsabilidade fiscal? Acredito, portanto, que o velho seja um representante da comunidade rural local, conhecedor dos limites dos campos naquele lugar, chamado a dar testemunho, sob juramento, da invariabilidade de algum aspecto da estrutura agrária dali, pertinente para o estabelecimento da taxação da colheita (DAUMAS, 1972, figura fora do texto nº 50; BERGER, 1934; BROVARSKI *et alii*, orgs., 1982, p. 44-45; WILKINSON, 1983, p. 48-49).

Ao fato já mencionado da tomada de decisões acerca da irrigação pelos conselhos locais, soma-se outro, constatável na literatura funerária: no antigo Egito, a ética relativa à irrigação e suas instalações era claramente coletivista, e assim se manteve por muito tempo (ver CARDOSO, 1984).

Passando, agora, à consideração de outra ordem de dados, observemos que Bernadette Menu mostra como, na sociedade egípcia “ainda próxima do coletivismo”, o empréstimo “freqüentemente de cereais” era encarado como um favor a um membro necessitado da comunidade e, por conseguinte, durante milênios, permaneceu, em princípio, gratuito, baseado na reciprocidade entre famílias, ou praticado entre a coletividade (aldeia, *nomo*) e o devedor. Podemos duvidar, porém, de que isto fosse sempre assim: as dívidas ativas do sacerdote funerário e proprietário rural Hekanakht junto a aldeões de sua região (o oeste de Tebas), numa época ainda marcada pelos efeitos do Primeiro Período Intermediário, pareciam visar à obtenção de ganhos, dentro de sua busca de ampliar o patrimônio da unidade doméstica sob sua direção (CARDOSO, 2003). A partir do Reino Novo, com o avanço da diferenciação social, e também sob a influência de Direitos estrangeiros, generalizou-se, progressivamente, a noção do juro, o estabelecimento de garantias em favor do credor, e a exigência de um documento escrito formal e oficial, “enquanto, de início, o empréstimo havia sido um ato puramente privado” (MENU, 1973). A análise de Bernadette Menu, apoiada em sólida documentação, vai no sentido da interpretação que estou defendendo. Em forma análoga, pôde-se demonstrar que, ainda em épocas relativamente tardias, as transações comerciais locais se baseavam no princípio da reciprocidade: como diz John Romer, as transações eram levadas a cabo, muitas vezes, “não num espírito de verdadeiro comércio”, ou mesmo de ganho, mas, sim, como parte do processo de barganha entre membros da mesma comunidade; mostrou-se, mesmo, que existia, no seio das comunidades egípcias, um sistema de presentes recíprocos (*dons* e *contradons*) entre as famílias (LLOYD, 1983, p. 313-314; ROMER, 1984, p. 100; JANSSEN, 1982).

A união do artesanato e da agricultura nas aldeias egípcias antigas é algo indubitável. Os camponeses não tinham acesso aos produtos do artesanato especializado estatal, a não ser mediante distribuições, por exemplo, de roupas e sandálias, por ocasião de sua participação em equipes da corvêia real (GARDINER, 1927, um exemplo da VI dinastia). Deviam, portanto, fabricar ou obter, por escambo, com seus vizinhos, tudo aquilo de que precisassem, incluindo os instrumentos de produção. Mesmo os artesãos privilegiados de Deir el-Medina não trocavam senão o que eles mesmos produziam, ou, então, objetos recebidos do Estado: nos milhares de *ostraca* achados no povoado, não existe qualquer menção a comerciantes profissi-

onais (que, no entanto, existiam no Reino Novo), embora as margens do rio sejam freqüentemente mencionadas como lugares onde se efetuavam trocas, e mulheres apareçam representadas iconograficamente como vendedoras de gêneros alimentícios e bebidas ali (JANSSEN, 1976, p. 17-19; JANSSEN, 1975, p. 455-462). Ao enumerar os elementos constitutivos da remuneração *in natura* de trabalhadores das terras de um senhor, um conto do início do Terceiro Período Intermediário inclui, entre esses elementos, “juncos e caniços”, com os quais os camponeses fabricavam esteiras, bancos, arcas, etc. E o camponês do Papiro Lansing (XX dinastia), durante o dia, talhava seus instrumentos agrícolas e, à noite, fabricava corda, ao preparar-se para a sementeira (CAMINOS, 1977, p. 72, 4,7-4,8 e lâminas 9-10; GARDINER, 1937, p. 104-105, Papiro Lansing, 5,7 e 6,1, texto; CAMINOS, 1954, p. 389-390, tradução). Isso significa que a relação tributária, sendo unilateral, não afetava a tendência autárquica das aldeias, um dos fatores mais poderosos no sentido de preservar suas estruturas comunitárias tradicionais. Neste ponto, as opiniões de Marx continuam sendo totalmente corretas.

Não somente o fluxo de tributos e corvéias saído de cada aldeia não tinha contrapartida na entrada regular de produtos artesanais urbanos, como também, mais em geral, pareceria que, desde que não afetassem o nível “oficial” das estruturas econômico-sociais, “o seu pólo ‘palacial’”, o poder central não interferia nas relações sociais locais em seus diversos aspectos. O casamento, por exemplo, carecia de qualquer sanção religiosa ou legal e se regia pelo costume, provavelmente variável conforme as regiões e as coletividades (JANSSEN, 1982, p. 253; ALLAM, 1981).

Existem provas, no concernente ao Reino Novo, do enfraquecimento das comunidades rurais, pelo menos no tocante a algumas de suas atribuições. O importante papiro agrário Wilbour, da XX dinastia (meados do século XII a.C.), não contém qualquer traço de uma organização comunitária do trabalho ou do acesso à terra. É verdade, também, que só cobre uma parte muito minoritária das terras da região do Médio Egito de que trata. O camponês do Papiro Lansing não tem órgão comunitário algum ao qual recorrer em suas desgraças e nas suas traumáticas relações com o poder estatal. Poder-se-ia conjecturar tratar-se de um camponês isolado, proprietário ou arrendatário, categoria não incomum na época. Mas o mesmo ocorre no conto do Papiro Pushkin 127, onde, sem dúvida, se trata de camponeses integrantes de uma grande unidade de produção: prejudicados por um senhor desonesto, os trabalhadores a ele se enfrentam individualmente, e não

em grupo (GARDINER, 1948, p. 56; GARDINER, 1937, p. 104-105, texto; CAMINOS, 1954, p. 389-390, tradução; CAMINOS, 1977, p. 71-2 e lâminas 9-10, Papiro Pushkin 127, passagem de 4,1 a 4,15).

Pareceria, então, que o progresso das forças produtivas, a partir do domínio dos hicsos, por exemplo, o impacto da introdução do *shaduf*, a partir da Ásia no século XIV a.C. sobre os trabalhos de irrigação, o caráter conjugal restrito das famílias camponesas (não parece que existissem famílias extensas), a diferenciação social crescente entre os próprios camponeses no seio das aldeias, o avanço da escravidão e da mercantilização (embora, no conjunto, limitado) e, talvez, os grandes reordenamentos das estruturas agrárias que sabemos ocorreram, tenham sido, todos, fatores de dissolução da comunidade rural durante a segunda metade do segundo milênio a.C. (CARDOSO, 1987, capítulo 2).

As comunidades aldeãs não desapareceram, porém.

Sobre o rei persa Cambises (século VI a.C.), M. Dandamayev nos mostra, baseando-se em documentos babilônicos, egípcios emigrados para a Baixa Mesopotâmia, que lá formavam uma comunidade rural, praticando o cultivo em comum, distribuindo internamente as colheitas e possuindo um conselho de anciãos; em Sippar e Nippur, na mesma época, ou pouco depois, comunidade similares de egípcios, uma delas provida de seu próprio canal, aparecem também. Isso poderia parecer testificar mais sobre a persistência de estruturas aldeãs comunitárias na Mesopotâmia do que no Egito, “isto é, os egípcios emigrados estar-se-iam adaptando às condições locais”, não fosse o fato de que, para Dandamayev, as minorias estrangeiras da Baixa Mesopotâmia dispunham sobre os persas de governo próprio em nível local e constituíam algo similar às *politeumata* do período helenístico, “espécies de Estado dentro do Estado, gozando de razoável autonomia interna e cujos membros conservavam seu próprio direito e seus costumes de origem” (DANDAMAYEV, 1983, p. 143-145; PRÉAUX, 1978, II, p. 453-456).

Convém mencionar ainda que, no Egito helenístico, existiam comunidades rurais tendo à frente seus “anciãos”, as quais formavam corpos solidários, pelo menos, diante do imposto e, apesar do que afirmam erroneamente certos autores, desempenhavam também funções coletivas precisas no relativo ao controle local da irrigação e do ciclo agrário, “mesmo sendo verdade que a centralização monárquica tornou-se mais forte em matéria

de administração agrícola sob os reis Lágidas” (PRÉAUX, 1978, I, p. 365-390; AUSTIN, 1981, p. 413, apresentando um documento de 257 a.C.).

Afirmamos que, para abordar adequadamente o tema das comunidades aldeãs, cumpria buscar, primeiro, mediante provas documentais disponíveis, os *elementos comunitários* perceptíveis e comprováveis em nível rural local no antigo Egito, deixando para o fim a tentativa de uma visão de conjunto.

Antes de traçá-la, porém, quiçá seja interessante um comentário acerca da documentação que pudemos reunir, considerando-a globalmente. Tal documentação, “como sói acontecer com frequência em História Antiga”, é fragmentária, mal distribuída cronologicamente e, quanto aos diferentes aspectos que ilumina, sem qualquer dúvida, insuficiente. É isso, precisamente, que exige, mais até do que para outras áreas da pesquisa histórica, que o material de que se dispõe seja interrogado a partir de teorias e hipóteses, para que seja possível obter resultados. É isso também que permite, pelo caráter inconclusivo que pode ter a prova documental, a persistência de posições radicalmente divergentes sobre um mesmo tema.

Acredito poder expor, com fundamento na documentação utilizada quando da pesquisa empreendida, três aspectos básicos em que se manifestavam os princípios de uma organização aldeã comunitária no Egito dos faraós:

(1) Havia *elementos de solidariedade econômico-social* num sentido amplo: união entre artesanato e agricultura nas aldeias, mantendo a sua tendência autárquica; formas de crédito, de transações comerciais e de “presentes” (dons e contradons) entre as famílias, de forte caráter comunitário; ao que se vem somar o fato de que o controle social, em nível local, era deixado às instâncias das próprias comunidades locais, quando não interferisse com o sistema “oficial” (estatal) de administração e de economia tributária e redistributiva com base no palácio e nos templos.

(2) Existia o *controle da irrigação e de aspectos específicos do ciclo agrário*, exercido por órgãos comunitários locais: controle da água e das instalações de irrigação, talvez do acesso à terra pelas famílias da comunidade rural (sendo este, porém, o ponto mais duvidoso, dada a parca e ambígua documentação, restrita, aliás, ao terceiro milênio a.C.), da lavra do solo e da semeadura, de problemas de limites que afetavam o imposto sobre a colheita. Existia uma solidariedade aldeã diante de tal imposto, pelo

menos, até meados do segundo milênio a.C. (e de novo em épocas mais tardias; mas, talvez, não sob o Reino Novo).

(3) Por último, aos órgãos derivados das próprias comunidades eram deixadas – “embora sob a vigilância e o controle, em última instância, dos poderes provinciais e sobretudo centrais constituídos” – amplas funções *administrativas, judiciárias e cartorárias* em nível local: tais órgãos dirimiam disputas e intervinham em questões criminais e cíveis, interpretavam a lei, regulavam e registravam as transações e os atos que se ligassem à herança, tinham vasta competência administrativa.

Os órgãos básicos que regulavam a ação comunitária quanto aos três pontos listados eram conselhos locais: primeiro, a *djadjat* sozinha; esta mesma assembléia e outra chamada *quenbet* em período posterior; por fim, somente a *quenbet*. Em todos os casos, os conselhos eram formados por membros da própria comunidade, por esta designados (e, talvez, confirmados pelo governo central), podendo a sua composição variar de um dia para outro. Um dos títulos dos membros dos conselhos locais – “o que traduzimos como ‘ancião’” – persistia ainda no Período Helenístico. O fato de que, em outras ocasiões, fossem chamados *seru* – “título que indica a existência de ‘notáveis’ locais e, portanto, de uma certa hierarquia sociofuncional” – deve alertar-nos contra a tentação de associar automaticamente a existência de traços comunitários à ausência de diferenças de riqueza e, em geral, a um “igualitarismo” no interior da comunidade aldeã: sabemos, pelo contrário, que, desde o final do Pré-Dinástico, tais comunidades já apresentavam nítida hierarquização social interna, que se acentuou mais ainda nos milênios seguintes.

O conjunto formado pelos três pontos que foram assinalados, não se manteve intacto ao longo da história do Egito faraônico. Tal conjunto, razoavelmente completo, provavelmente ainda pudesse ser encontrado no terceiro milênio a.C. Em fases posteriores, foi o último aspecto – “o das funções administrativas, judiciárias e cartorárias exercidas por órgãos que emanavam da comunidade local” – o que persistiu, sem grandes transformações de fundo, através dos milênios. Ele não era, aliás, exclusivo das comunidades aldeãs, pois podia ser encontrado também nas cidades e províncias.

O primeiro grupo de fatores também se manteve razoavelmente bem, mas com erosão de alguns de seus aspectos, por exemplo: ao progredir, a partir do Reino Novo, “acelerando-se tal progresso no primeiro milênio a.C.,

um direito privado que eliminou, aos poucos, o empréstimo sem juros e mudou o caráter das transações mercantis, embora, pelo menos até a XX dinastia, tal erosão não fosse ainda drástica. Outrossim, ela deixou persistir a união entre agricultura e artesanato nas aldeias e, segundo parece, o sistema de “presentes” recíprocos, com sua forte carga de integração comunitária.

Foi o segundo ponto, finalmente, o que sofreu, mais cedo e com mais força, o embate, primeiro, da centralização estatal, depois, das transformações técnicas e econômicas do Reino Novo, de modo que a maior parte de seus elementos se foi enfraquecendo ao longo do segundo milênio a.C. Mesmo assim, o controle local da irrigação, pelo menos, nunca foi abalado de verdade. A solidariedade diante do imposto, se parece desaparecer no Reino Novo, “transferindo-se a responsabilidade pelo pagamento do imposto às unidades domésticas (não sendo, porém, a documentação a respeito generalizável, talvez, a todas as terras)”, reapareceu depois, estando bem documentada para o período helenístico. A fonte mais específica a respeito da transferência da responsabilidade diante do imposto para cada unidade doméstica rural é o Papiro Lansing (XX dinastia) 7,1-7,5:

Então o escriba desembarca na margem do rio. Ele avalia a colheita. Seus dependentes estão atrás dele com bastões, núbios com porretes. Alguém diz [ao camponês]: “Entrega o grão!” “Não há!” ele é surrado com violência, amarrado, jogado no poço, submerso de cabeça para baixo. Sua mulher é amarrada em sua presença. Seus filhos estão atados. Seus vizinhos abandonam-nos e fogem. E, quando tudo termina, não há cereal. (GARDINER, 1937, p. 104-105, texto; CAMINOS, 1954, p. 389-390, tradução)

Conclusão

Por deficiente e incompleta que seja a documentação, ela basta para assegurar ser temerária e infundada a negação da existência e da importância das comunidades aldeãs no Egito antigo. Tal fato deve ser examinado numa perspectiva temporal, o que nem sempre é fácil (o Reino Médio, em especial, é muito mal documentado a respeito, em muitos pontos). É preciso também não manejar definições rígidas e estreitas do que se deve denominar uma “comunidade aldeã”. Esta última pode perfeitamente existir, reunindo todos ou só alguns dos “elementos comunitários”, para retomar,

ainda uma vez, a expressão de Carlo Zaccagnini. Quanto a isso, quando necessário, é preciso saber se destacar das “partes mortas” do pensamento de Marx e Engels a respeito.¹⁰

Documentação textual

ALLEN, Thomas George. **The book of the dead or coming forth by day**. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

AUSTIN, M. M. **The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CAMINOS, Ricardo A. **A tale of woe: Papyrus Pushkin 127**. Oxford: Griffith Institute, 1977.

_____. **Late-Egyptian miscellanies**. London: Oxford University Press, 1954.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma casa e uma família no antigo Egito. **Phoînix**. 9, Rio de Janeiro, p. 65-97, 2003. (Documentos de Hekanakht, XI^a dinastia)

FAULKNER, Raymond O. **The ancient Egyptian coffin texts**. Warminster: Aris & Phillips, 1973-1978, 3 vols.

_____. **The ancient Egyptian pyramid texts**. Warminster: Aris & Phillips, Oak Park (Illinois): Bolchazy-Carducci, s.d. (fac-simile da edição de 1969).

GARDINER, Alan H. **Late-Egyptian miscellanies**. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1937.

_____. An administrative letter of protest. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 13, p. 75-8, 1927.

_____. Four papyri of the 18th Dynasty from Kahun. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**. 43, 1906.

HAYES, William C. **A papyrus of the late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum: Papyrus Brooklyn 35.1446**. New York: The Brooklyn Museum, 1955.

MENU, Bernadette; Ibram Harari. La notion de propriété privée dans l’Ancien Empire égyptien. **Cahier de Recherche de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille**. 2, p. 125-154, 1974. (Inscrição de Metjen, IV dinastia)

POSENER-KRIÉGER, Paule. **Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai**. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1976, 2 vols.

PRITCHARD, James B. (org.) **The Ancient Near Eastern in pictures relating to the Old Testament**. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1969.

VAN DEN BOORN, G. P. F. **The duties of the vizier: Civil administration in the early New Kingdom**. London-New York: Kegan Paul International, 1988.

VANDIER, Jacques. **Manuel d'archéologie égyptienne**. Paris: A. et J. Picard, 1978, tomo VI. WILKINSON, Charles K. **Egyptian wall paintings**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1983.

Bibliografia

ADAMS, Robert McC. Contexts of civilizational collapse: A Mesopotamian view. *In*: Norman Yoffee; George L. Cowgill (orgs.). **The collapse of Ancient states and civilizations**. Tucson: The University of Arizona Press, 1988, p. 20-43.

ALDRED, Cyril. **The Egyptians**. London: Thames & Hudson, 1961.

ALLAM, Schafik. Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 67, p. 116-135, 1981.

_____. Un droit pénal existait-il *stricto sensu* en Égypte pharaonique?. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 64, p. 65-68, 1978.

ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs**. Trad. Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.

BAILEY, Anne M.; Josep R. Llobera (orgs.). **The Asiatic mode of production: Science and politics**. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

BERGER, Suzanne. A note on some scenes of land-measurement. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 20, p. 54-56, 1934.

BOITEAU, Pierre. Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale. **La Pensée**. 117, outubro de 1964, p. 43-69.

BRODA, Johanna. Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial. *In*: Enrique Florescano (org.).

Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina.

México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 54-92.

_____. Continuidad y cambio en la sociedad indígena de México después de la conquista: estructuras prehispánicas y coloniales. Nanterre: Université de Paris X, junho de 1976 (fascículo mimeografado, 69 p.).

BROVARSKI, Edward *et alii* (orgs.). **Egypt's golden age**. Boston: Museum of Fine Arts, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma interpretação das estruturas econômicas do Egito faraônico. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987 (tese inédita em concurso para Professor Titular).

_____. Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne. **Dialogues d'Histoire Ancienne**. Besançon-Paris. 12, n. 12, p. 9-31, 1986.

_____. A literatura funerária como fonte para a História Agrária do antigo Egito. **Revista de História** (São Paulo). 117, 1984, p. 99-119.

DANDAMAYEV, M. Aliens and the community in Babylonia in the 6th-5th centuries B.C.. *In: Aristide Théodoridès et alii. Les communautés rurales: Antiquité*. Paris: Dessain et Tolra, 1983, p. 133-146. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions.

DAUMAS, François. **La civilización del Egipto faraónico**. Trad. H. Pardellans. Barcelona: Juventud, 1972.

ENGELS, Friedrich. **El Anti-Dühring**. Trad. J. Verdes Montenegro y Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1970 (texto publicado pela primeira vez em 1878).

ERMAN, Adolf. **Life in Ancient Egypt**. Trad. H. M. Tirard. New York: Dover, 1971.

_____; H. Ranke. **La civilisation égyptienne**. Trad. Charles Mathien. Paris: Payot, 1952.

EYRE, Christopher. How relevant was personal status to the functioning of the rural economy in pharaonic Egypt? *In: Bernadette Menu (org.). La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004, p. 157-186.

_____. David A. WARBURTON, State and economy in ancient Egypt: Fiscal vocabulary of the New Kingdom. *Orbis Biblicus et Orientalis* 151, University Press Fribourg, and Bandenhoek and Ruprecht Göttingen, 1997,

379 p. ISBN 3-7278-1080-7 and 3-525-53787-5. DM 158". **Journal of the Economic and Social History of the Orient**. 42, 4, p. 575-577, 1999.

FISCHER, Henry George. **Varia**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1976.

GARDINER, Alan H. **The Wilbour Papyrus. II. Commentary**. Oxford: Oxford University Press, 1948.

GRIFFITHS, J. Gwyn. **The conflict of Horus and Seth**. Liverpool: Liverpool University Press, 1960.

HENDRICKX, Stan. The relative chronology of the Naqada culture: problems and possibilities. *In*: Jeffrey Spencer (org.). **Aspects of Early Egypt**. London: British Museum Press, 1996, p. 36-69.

HOFFMAN, Michael. **Egypt before the pharaohs: The prehistoric foundations of Egyptian civilization**. London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.

JACQUET-GORDON, Helen K. **Les noms des domaines funéraires sous l'Ancien Empire égyptien**. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.

JANSSEN, Jac. J. Gift-giving in ancient Egypt as an economic feature. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 68, p. 253-258, 1982.

_____. The economic system of a single village. **Royal Anthropological Institute News**. 15, p. 17-19, 1976.

_____. **Commodity prices from the Ramesside period: An economic study of the village of necropolis workmen at Thebes**. Leiden: E. J. Brill, 1975.

LETRANH Khoi. A contribution to the study of the Asiatic Mode of Production: the case ancient Vietnam. *In*: Anne M. Bailey; Josep R. Llobera (orgs.). **The Asiatic mode of production: Science and politics**. London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 181-9 (publicado anteriormente em *La Pensée*. 171, 1973).

LIVERANI, Mario. Communautés rurales dans la Syrie du premier millénaire a.C.. *In*: Aristide Théodoridès *et alii*. **Les communautés rurales: Antiquité**. Paris: Dessain et Tolra, 1983, p. 147-185. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions.

LLOYD, Alan B. The Late Period. *In*: Bruce G. Trigger *et alii*. **Ancient Egypt: A social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 279-348.

- LOURIE, I. A note on Egyptian law-courts. **The Journal of Egyptian Archaeology**. 17, p. 62-64, 1931.
- MALEK, Jaromír. **In the shadow of the pyramids: Egypt during the Old Kingdom**. London: Orbis, 1986.
- MANNING, Joseph G. Irrigation et état en Égypte antique. **Annales. Histoire, sciences sociales**. 57, 3, p. 617-620, 2002.
- MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858**. Trad. J. Aricó *et alii*. México: Siglo XXI, 1971, tomo I.
- MARX; ENGELS. **Textes sur le colonialisme**. Moscou: Éditions en Langues Étrangères, s.d.
- MARX; ENGELS; LENIN. **Sur les sociétés précapitalistes**. Paris: Éditions Sociales, 1970.
- MENU, Bernadette. **Droit-économie-société de l'Égypte ancienne (Chronique bibliographique 1967-1982)**. Versailles: Edição da Autora, 1983.
- _____. Le prêt en droit égyptien. **Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille**. 1, p. 59-141, 1973.
- MORET, Alexandre. **Le Nil et la civilisation égyptienne**. Paris: Albin Michel, 1937.
- PRÉAUX, Claire. **Le monde hellénistique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1978, 2 vols. Nouvelle Clio.
- ROMER, John. **Ancient lives: The story of the pharaoh's tombmakers**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1984.
- ROTH, Ann Macy. **Egyptian philes in the Old Kingdom: The evolution of a system of social organization**. Chicago: The Oriental Institute, 1991.
- SAAD, Ahmad Sadek. **L'Égypte pharaonique: Autour du mode de production asiatique**. Paris: Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1975. "Cahiers du C.E.R.M."
- SANTIS, Sergio de. Les communautés de village chez les Incas, les Aztèques et les Mayas. **La Pensée**. 122, p. 63-78, 1965.
- SOFRI, Gianni. **Il modo di produzione asiatico: Storia di una controversia marxista**. Torino: Einaudi, 1969.
- SOTTAS, Henri. **Étude critique sur un acte de vente immobilière du temps des pyramides**. Paris: Paul Geuthner, 1913.

THÉODORIDÈS, Aristide *et alii*. **Les communautés rurales: Antiquité**. Paris: Dessain Tolra, 1983. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions.

_____. Les communautés rurales dans l'Égypte pharaonique. *In*: Aristide Théodoridès *et alii*. **Les communautés rurales: Antiquité**. Paris: Dessain et Tolra, 1983, p. 9-42.

Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions.

_____. L'acte (?) de vente d'Ancien Empire (26e siècle av. J.-C.). **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité**. 26, 1979, p. 31-85.

_____. Les Égyptiens anciens, 'citoyens' ou 'sujets de Pharaon'? **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité**. 20, p. 51-112, 1973.

_____. Les ouvriers-'magistrats' en Égypte à l'époque Ramesside (XIXe-XXe dyn.; 13e-10e s. av. J.-C.). **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité**. 16, p. 103-188, 1969.

TRIGGER, Bruce G. The rise of Egyptian civilization. *In*: Bruce G. Trigger *et alii*. **Ancient Egypt: A social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 1-70.

WAINWRIGHT, G. A. **The sky-religion in Egypt**. Westport: Greenwood Press, 1971 (publicado originalmente em 1938).

ZACCAGNINI, Carlo. Modo di produzione asiatico e Vicino Oriente antico. Appunti per una discussione. **Dialoghi di Archeologia**. 3, p. 3-65, 1981.

Notas

¹ A pesquisa de que resultou este artigo como resultado parcial, contou com o apoio do CNPq na forma de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa, no período 2003-2007.

² Que se compare, por exemplo, a leitura atual com a de, digamos, 1890 ou 1900, no caso de fontes faraônicas conhecidas há muito: serão constatadas diferenças drásticas, em certos casos levando a que a leitura atual atribua ao texto antigo o sentido *contrário* ao que anteriormente se admitia!

³ Uma exceção é o artigo de Sergio de Santis, talvez porque os casos pré-colombianos em questão sejam relativamente bem documentados (SANTIS, 1965).

⁴ A autora está se referindo ao faraó fundador da monarquia unificada, sobre cuja identidade há controvérsias: Narmer pertence à "dinastia zero", enquanto Aha é o primeiro monarca da I dinastia.

⁵ Ver também: TRIGGER, 1983. A ausência de qualquer corte radical na cultura material do Alto Egito quando da unificação do país e mesmo até o final da segunda dinastia é uma das conclusões do estudo arqueológico de Stan Hendrickx (HENDRICKX, 1996, p. 63).

⁶ Ver também: MANNING, 2002.

⁷ EYRE, 2004, p. 157 nota 2: “Um enfoque cultural evolucionista tende a implicar uma diferenciação de qualidade na direção da complexidade, tanto quanto uma superioridade sociointelectual, em detrimento do exame de complexidades diferentes”. Nenhum evolucionista, desde a década de 1960, se reconhecera numa definição como essa, já que não confundiria um incremento de complexidade em algum setor social (ou em vários) com uma “diferenciação de qualidade”, nem aceitaria, explícita ou implicitamente, noções de “superioridade intelectual” de qualquer tipo que fosse. Em outras palavras, Eyre constrói o seu adversário de modo a facilitar a sua crítica e está de todo desatualizado em suas leituras de textos que assumam alguma das posturas atualmente presentes – de fato, e não em sua imaginação – na corrente evolucionista.

⁸ Outros exemplos: VANDIER, 1978, VI, parte 3, lâmina 14-2 (mastaba de Akhtihotep, Sakkara); PRITCHARD, (org.), 1969: 73, Figura 231 (mastaba de Mereruka, Sakkara, aproximadamente 2300 a.C.).

⁹ No que diz respeito especificamente ao controle da irrigação, no início do Reino Novo, o conselho local responsável por tal atividade (sob supervisão estreita do vizir) é chamado “conselho do distrito”, *quenbet net u*: VAN DEN BOORN, 1988, p.234.

¹⁰ Tal é o conselho de Maurice Godelier. Préface. In: MARX; ENGELS; LENIN, 1970, p.135-136.

FORTUNA, VIRTUS E A SUJEIÇÃO DO FEMININO EM HORÁCIO

*Claudia Beltrão da Rosa**

Abstract

*This paper seeks an analysis of the celebrated expression *carpe diem* in its relation with the feminine image that rises on the *Carmen Saecularis*, poem in which the author presents a woman – identified as *Fortuna* – controlled by her wedding and using it as a tool for the reconstruction of the *virtus* and the *urbs* itself under Augustus control, after decades of civil war, as a happiness insurance.*

Keywords: Roman Institutions; Literature; Horace.

Resumo

*Este artigo é uma apreciação do célebre *carpe diem* em sua ligação com a imagem do feminino, que assoma no *Carmen Saecularis*, poema no qual o poeta apresenta o tema do controle da mulher – identificada com a *Fortuna* –, mediante o casamento, como fundamento da restauração da *virtus* e da própria *urbs* sob Augusto, e como garantia da felicidade, após as décadas turbulentas da guerra civil.*

Palavras-chave: Instituições Romanas; Literatura; Horácio.

*O César, celebrado há pouco como outro Hércules
Por haver buscado o laurel que se paga com a morte,
Regressa vencedor, desde as costas hispânicas, a seu lar.
Que sua mulher, que goza de um incomparável marido,
Se apresente, havendo sacrificado aos justos deuses,
E a irmã do ilustre chefe, e as mães das
Virgens e os jovens recém-salvos,*

* Professora Adjunta do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da UNIRIO.

*Adornadas com coroas de suplicante. Deixem vocês,
Rapazes e moças que já provaram varão,
As palavras de mau augúrio. Este dia,
Verdadeiramente feliz para mim, deixará
As funestas preocupações.
Enquanto o César dominar a terra, não temerei
Nem o tumulto da guerra, nem morrer violentamente.
Busca perfume, rapaz, e coroas, e um vinho
Que recorde a guerra marsa, se é que alguma ânfora pôde
Escapar das andanças de Espártaco. (...)*

Carm. Saec. III, 14.

Um dos aspectos mais característicos da poética antiga é a obediência aos preceitos de cada gênero. Sem a observação desse aspecto, incorremos no risco de distorção na leitura e na interpretação dos autores antigos, como sói acontecer com grande parte dos leitores modernos. Os poetas antigos atinham-se aos preceitos do seu gênero, com o intuito de garantir sua credibilidade junto ao seu público e a verossimilhança de composição, dentre outros motivos. Tais regras eram fixadas pela retórica, e não eram muito variadas. Com isso, o critério de originalidade, para os poetas antigos, era muito distinto daquele que vale para a poesia atual (VEYNE, 1985, p. 9-27, p. 266-277).

Para os poetas antigos, assim como para seu público, ser original significava vincular-se às origens, recombinao criativamente as normas fixadas para o gênero literário em questão. Produziam, sim, novidades que eram integradas à tradição de modo dinâmico e dialético, atualizando, em cada poema, os *topoi* do seu gênero (CURTIUS, 1979, p. 82-109, p. 255-259). A poesia e o poeta eram avaliados conforme o relacionamento entre temas, imagens, linguagens, tom, etc., se adequava aos preceitos da retórica, levando em conta a organização que se fazia de tais preceitos e desses *topoi* objetivamente, e não na expressão de estados subjetivos, como ocorre em nossos dias. Obviamente, as expressões pessoais dos poetas estão incluídas em seus textos, o que ocorre de modo integrado à arquitetura retórica do poema. As experiências pessoais (ou subjetivas) não tinham precedência sobre o *genus*, os *topoi*, e a *persona lírica* ou *satírica* do poema. Na modernidade, especialmente após o Romantismo, houve uma distorção advinda da ótica que privilegia as dimensões individuais e subje-

tivas para fazer e receber a arte. Na leitura da poesia clássica, devemos ter o cuidado de não tomar como verdadeiro o verossímil, nem identificar a *persona* do poema com a *persona* do poeta.

Quintus Horatius Flacus, de acordo com a tradição da crítica literária, é um dos principais nomes da poesia latina clássica e o mais destacado poeta lírico do período augustano. Sua poesia é composta inteiramente de versos, e nos chegaram os livros **Epodos**, **Sátiras**, **Carmina**, **Epistulae** e o **Carmen Saecularis**.

Nos **Epodos**, pequenas poesias escritas em versos jâmbios, ou seja, versos cuja unidade métrica consta de duas sílabas, uma breve seguida de uma longa, o poeta se revela satírico e preludia o espírito lírico dos **Carmina**. As **Sátiras**, cujo título original era **Sermones**, são agrupadas em dois livros e, neles, Horácio se remete a Lucílio que, no século II a.C, fixou as regras do gênero, mas suas composições, ao nosso ver, se referem mais a questões filosóficas do que à crítica social e política. Entre as duas edições dos **Carmina**, o poeta publicou o **Carmen Saecularis**, um “canto nacional” em honra aos deuses, particularmente Apolo, protetor de Augusto, visando à celebração dos *Ludi Saeculares* de 17 a.C. E, nos dois livros das **Epistulae**, temos cartas poéticas que abordam temas filosóficos e morais, destacando-se a Epístola a Pisão, conhecida como **Arte Poética**, na qual delinea e discute temas de literatura.

Os **Carmina** são considerados sua principal obra. Não há notícias da data precisa em que Horácio iniciou sua composição, mas é provável que coincida com sua transferência para a *villa* sabina que lhe foi dada por Mecenas, e seu afastamento relativo da *urbs* (PUTNAM, 1986, p. 25-6). O termo *carmen* significa aquilo que entendemos por “canto”, e há que abstrair da idéia moderna de poesia para compreender o seu sentido, pois um *carmen* era composto pelo poeta a partir de certas estruturas métricas, visando a uma execução oral, um canto ou uma recitação com acompanhamento musical, geralmente um instrumento de corda. No caso do **Carmen Saecularis**, o poema foi concebido para ser cantado por um coro de jovens, uma das atividades dos *Ludi Saeculares* promovidos por Augusto, e cremos não ser preciso um grande esforço de imaginação para compreender seu caráter político e propagandístico (GRIMAL, 1997).

Os **Carmina** foram escritos em quatro livros, com os três primeiros publicados em 23 a.C., e o quarto, com um intervalo de dez anos, em 13

a.C., após o **Carmen Saecularis**, que consagrou o poeta junto ao público romano. Os quatro livros contêm 103 *carmina*, e seus temas são os mais diversos: a celebração da vida, questões políticas, o elogio da poesia e do poeta como promotores da imortalidade, a tristeza da morte, a esperança da mortalidade, dentre outros. Os destinatários são pessoas de várias tendências e tipos: amigos pessoais, ligações políticas, mulheres e homens com os quais Horácio teve ou desejou ter relações amorosas, escritores, etc. Dentre os destinatários, destacam-se Augusto e Mecenas, nomes significativos para a carreira literária e o reconhecimento público do poeta.

Temos como premissa a idéia de que a leitura tradicional, que identifica Horácio exclusivamente à lírica individual do *carpe diem*, é uma leitura limitada, que exclui a observação de um outro sentido de seus **Carmina**, composto por versos nos quais podemos perceber suas ligações com o discurso político de seu tempo. Como os **Carmina** são um conjunto variado de formas e temas, não temos a intenção de abordá-los em sua totalidade. Intentamos, nesse artigo, buscar uma apreciação do célebre *carpe diem* em sua ligação com a imagem do feminino que assoma no **Carmen Saecularis**, poema no qual o poeta apresenta o tema do controle da mulher – identificada com a *Fortuna* – mediante o casamento, como fundamento da restauração da *virtus* e da própria *urbs* sob Augusto, após as décadas turbulentas da guerra civil, como garantia da felicidade.

A questão da felicidade era uma preocupação central para o poeta, que a vinculava à restauração da antiga *virtus*, então abalada pela *Fortuna*. O primeiro vocábulo, derivado de *vir*, marca simultaneamente uma atividade e uma qualidade, adquirindo o sentido geral de mérito que designa a coragem guerreira, assim como figura justaposto na língua do direito público, designando o que é próprio aos *viri* (homens). (ERNOUT; MEILLET, s.v. *uir*). Em relação à *Fortuna*, vocábulo feminino substantivado do adjetivo *fortunus*, empregado tanto no singular quanto no plural, temos um termo oposto a *ratio* (pensamento, razão), remetendo-se ao acaso, à boa ou à má sorte. Ressalte-se que, no vocabulário naval romano, o termo e a sua forma divinizada, *dea Fortuna*, ligavam-se às tempestades que levavam aos naufrágios (ERNOUT; MEILLET, s.v. *fortuna*). Estamos, portanto, em pleno vocabulário ético e institucional romano.

Nos **Carmina**, o poeta se posiciona ante o mundo e, nesta atitude, apóia-se claramente nos ideais filosóficos em voga à sua época. Os poemas

supõem essa base filosófica e a expressam com matizes próprios da lírica de seu autor. Retomemos alguns elementos-chave da base filosófica dos poemas.

Para Aristóteles, os bens se dividiam em três tipos: os exteriores, os do corpo e os da alma. Os bens da alma são superiores aos demais e, dentre esses, o bem supremo é a felicidade (*eudaimonia*), por ser um fim em si mesmo, e não um meio para outras coisas. A felicidade é a suprema *virtus* e feliz é aquele que é virtuoso. Por ser a melhor das qualidades humanas, é natural pensar que a virtude provenha dos deuses, mas o que os seres humanos entendem por felicidade varia muito, segundo seus modos de vida: o vulgo a identifica com o prazer dos sentidos, já outros crêem que a felicidade seja a glória. Um terceiro tipo de pessoas crê que a felicidade seja não necessitar de qualquer outra coisa externa, como a riqueza, o poder, a glória, etc. Mas o ser verdadeiramente feliz, para Aristóteles, é aquele que busca a moderação em todas as coisas, evitando o caminho do excesso e, nessa senda, encontramos o estoicismo romanizado da elite cultural da *urbis* (ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livros 1 e 2; CÍCERO, *De Off.* I; *De Fin.* II).

O epicurismo, em voga na época de Horácio, manteve esse ideal de felicidade: vê com indiferença o contingente, aquilo que não depende da pessoa e em nada contribui para alcançar a felicidade, que é o objetivo maior da vida humana, e implica o afastamento de pessoas submetidas ao imprevisível e ao mutável, contrárias à desejada imutabilidade do sábio. O sábio também despreza a fama e o aplauso do povo, pois são formas do mutável, do vazio, que não conduzem ao verdadeiro fim (CÍCERO. *De Fin.* III). A indiferença aos costumes do vulgo é, então, uma derivação lógica da atitude epicurista.

O **Carmen** I, 31 é um dos que expressam com mais clareza esse ideal epicurista, relacionado com a indiferença aos objetos do desejo comum, que em grego se designou com o termo *ataraxia*, traduzível como ausência de inquietude, imperturbabilidade (FERRATER MORA, s.v. *epicurismo*). E o *carpe diem* é a expressão mais sintética desse ideal, que surge no **Carmen** I, 11. O sentido dessas palavras levou a uma longa história de más interpretações, que finalmente concluiu em um uso vulgar da expressão. De fato, *carpe diem* é hoje entendido como “desfrute a vida”, no sentido de um imperativo sensualista. Nossa sociedade, que rende um culto ao ideal da eterna juventude, identifica este imperativo com a frivolidade e o

consumismo. É necessário, portanto, verificarmos com mais cuidado o sentido da expressão.

A frase *carpe diem* pertence ao último verso do **Carmen I**, 11, dirigida a uma mulher chamada Leuconoe, que pretende conhecer seu futuro mediante a astrologia (os “cálculos babilônicos”). O poeta lhe diz que não tente averiguar o quanto lhe resta de vida, mas que aceite, com atitude sábia, aquilo que lhe traria o futuro:

*Não procures, Leuconoe, - ímpio será sabê-lo -
que fim a nós dois os deuses destinaram;
não consultes sequer os cálculos babilônicos:
Melhor é aceitar! E venha o que vier!
Quer Júpiter te dê ainda muitos invernos,
quer seja o derradeiro este que ora desfaz
nos rochedos hostis ondas do mar Tirreno,
vive com sensatez destilando o teu vinho
e, como a vida é breve, encurta a longa esperança.
De inveja o tempo voa enquanto nós falamos:
trata pois de colher o dia, o dia de hoje,
que nunca o de amanhã merece confiança.*

Dada a trivialização que essa frase, o *carpe diem*, sofreu no decurso dos séculos, esse *carmen* merece uma retomada. Sua interpretação é uma chave importante para a leitura de Horácio. O significado do verbo *carpere* radica semanticamente entre “tomar” e “aproveitar”, e sua acepção de “desfrutar” e “gozar” não estava em voga entre os primeiros poetas do período augustano. Convém entender a frase tendo em vista o significado do verbo, cujos sinônimos são “desgarrar”, “lastimar”, etc. (ERNOUT E MEILLET, s.v. *carpere*). A definição correta da frase talvez fosse: “tome do dia – de *demere* – uma parte do todo”, no sentido de processo e progressão. *Carpe diem* não significa, pois, “gozar o momento”, mas arrebatá-lo do tempo, aproveitando-o como um instante no qual se possa viver com plenitude, no sentido epicurista. O fato de que o tempo seja qualificado com o adjetivo “invejoso”, indica que é ali considerado como um elemento que age contra o ser humano. Nesse sentido, o *tempus fugit*, é qualificado como algo odiado e temido. Então, as palavras dirigidas a Leuconoe nos versos 6 e 7,

encurta a longa esperança, referidas ao lapso da vida, têm um sentido negativo. O último verso expressa a idéia de que não há que confiar no futuro, pois que este projeta no *hinc et nunc* a sombra da morte. Assim, a felicidade é obtida refugiando-se no breve espaço do momento presente, tornando-o proveitoso.

Carpe diem é um conselho que o poeta dá às pessoas a quem dedica seus versos e a todos os seus leitores e ouvintes. Não se refere, rigorosamente falando, a buscar a diversão constante e frívola, e sim a evitar o sofrimento, na disciplina epicurista. No **Carmen II**, 3, por exemplo, torna-se claro que o tipo de vida despreocupado e fácil é uma atitude negativa, que não leva à felicidade. Nele, Horácio aconselha a Délio, seu destinatário, que se mantenha imperturbável perante as circunstâncias mutáveis da vida, o que corresponde ao ideal epicurista, e finalmente, como permitem as *Parcas*, que ordene aos seus escravos que tragam o necessário para o banquete (o vinho, os azeites, as rosas, etc.). Esse *carmen* começa com uma advertência a Délio: que se recorde sempre, nas ocasiões favoráveis e nas desfavoráveis, de que deve manter sua mente equilibrada e só assim conseguirá a paz necessária para viver sua efêmera existência de acordo com os ditames da *virtus*.

Podemos dizer que, em Horácio, o valor que mais bem define o ideal romano é a *virtus* e, no **Carmen I**, 12, vemos uma enumeração de modelos de cidadãos romanos. O poema começa com uma interrogação à Musa, à qual o poeta pergunta a quem celebrará com o seu canto. A resposta é Augusto, homem destacado por sua *virtus*. Depois de uma referência a figuras míticas (deuses e heróis), o poeta apresenta um catálogo dos homens mais destacados da história de Roma (vv. 33-48). Decerto, a enumeração dos romanos ilustres era uma tradição enraizada na República romana, e Horácio segue a lista tradicional, iniciando com Rômulo, o fundador de Roma; Numa Pompílio, o sábio rei que fixou as leis romanas; o último Tarquínio; Régulo, herói-mártir da guerra contra Cartago; Catão de Utica, cidadão romano considerado modelo de *perfecta virtus*, dentre outros. Os valores assinalados para esses heróis humanos, modelos de romanidade, são acentuados pela adjetivação ou pela determinação que acompanha o nome de cada um: *soberbo*, *nobre*, *magnânimo*, *pródigo*, *útil*, etc.

No começo do **Carmen III**, 3, Horácio define com clareza a *virtus* e o que ela pode conseguir. Neste caso, a imagem é criada com base nos termos gerais do estoicismo:

*Nem o ímpeto dos cidadãos que ordenam perversidades,
Nem o ameaçador rosto de um tirano, nem o Austro, turbulento
Rei do inquieto Adriático, nem a mão do fulminante Júpiter,
Comovem o firme espírito do homem justo e tenaz em seu propósito;
Se o mundo se desmoronara, destruído,
suas ruínas o tocarão impretérito (III, 3, vv. 1-8).*

No **Carmen I**, 11, dedicado a Leuconoe, figura a imagem do mar que se debilita chocando contra os rochedos, representando a luta dos esforços humanos, impotentes contra os ditames de Júpiter. No **Carmen III**, 3, o espírito do homem virtuoso assoma firme e indestrutível, e os fatores que lutam contra ele se identificam com as forças da natureza, como o vento e o terremoto. Entre tais forças, obviamente vemos a morte. A *virtus* se manifesta em um desígnio tão firme, que nem mesmo Júpiter, que, no **Carmen I**, 11, controla a vida e a morte, pode superar. Graças à *virtus*, o homem é capaz de superar a barreira da morte. A *virtus* é a única força que pode salvá-lo, assim como sua falta o condena. Mas a *virtus* não é um valor individual, e sim um valor que sustenta a vida em comum na *urbs*. Ainda que todas as coisas sejam incertas e volúveis, a *virtus* tem raízes profundas, que devem ser reforçadas.

Nos **Carmina**, é recorrente a idéia de que as leis que governam a existência humana, assim como o momento em que esta se encerra, são questões que cabem a Júpiter, e a intenção de conhecê-las é vã. A recusa da astrologia é uma atitude própria dos epicuristas, para os quais não se devia tentar conhecer o futuro. O melhor é aceitar aquilo que nos traz o destino, sem pensar nas forças que o regem. As mulheres eram vistas como especialmente dedicadas a essa disciplina, apesar de várias evidências sobre a popularidade da astrologia entre os dois sexos, inclusive na *domus* imperial (VEYNE, 1985). O próprio nome Leuconoe, de nítida etimologia grega, remete a uma condição estrangeira (*hostes*), portanto, hostil aos *mores*, e a diferentes características consideradas femininas, que se ligavam à volubilidade de caráter (FERNÁNDEZ-GALLIANO, 1997, p. 112-113).

A condição para viver o momento presente é não criar grandes expectativas para o futuro. Uma imagem do poema contribui para essa interpretação: o mar se desgasta ao se chocar incessantemente contra os rochedos, enquanto o poeta aconselha a Leuconoe, expressando a impossibilidade

de de dominar o futuro (CURTIUS, 1979, p. 133). O inverno, ou seja, o próprio tempo representado por uma das estações do ano, desgasta o mar, e isso significa que é inútil resistir ao decurso do tempo.

Nos **Carmina**, os distintos aspectos da vida estão implicados em uma aparente contradição entre a lírica individual e a civil e, para analisá-la, nos dedicaremos à observação dos temas do amor e do elemento feminino nos poemas. Os poetas elegíacos, especialmente Tibulo, Propércio e Ovídio, tomavam a mulher como objeto de adoração e se submetiam a uma espécie de escravidão da paixão (*servitium amoris*), fenômeno que foi analisado por P. Veyne recentemente (1985). Em Horácio, o *topos* do *servitium amoris* é ausente. Na senda do epicurismo, concebia o amor como um aspecto necessário da vida, e tratava de guardar a distância emocional nas relações amorosas, para transitar pelo caminho do meio. Nos **Carmina**, o amor aparece representado a partir de certos sentimentos e preferências que, muitas vezes, assomam contraditórios. Desse modo, a leitura de Horácio nos impõe um desafio, que buscaremos resolver a partir do tema epicurista do amor.

As relações amorosas, no epicurismo, implicam uma sujeição à natureza que, embora aceita por essa escola filosófica, atenta contra a liberdade necessária ao equilíbrio da vida. A natureza deve estar, nesse sentido, sempre limitada pela razão. Esse postulado leva o poeta a não sacrificar sua independência fazendo-se escravo dos sentidos e do desejo de satisfazê-los. Os amores deveriam ser, então, ocasionais, não desenvolvidos para além da satisfação pura das necessidades sexuais.

No **Carmen** III, 7, uma moça, Asterie, chora o seu amado ausente, que, afinal, os ventos da primavera trazem de volta. O tipo de relação amorosa está claramente delineado ali como a interação entre a paixão – o desejo sexual – e os ciclos da natureza. Nesses termos, o amor não se vincula à fidelidade ou à exclusividade do ser amado, o que surge no poema como uma advertência à jovem amante. Uma relação amorosa considerada ótima pelo poeta surge na **Sátira** I, 2, na qual o poeta declara sua preferência pela *merx classe secunda*, que podemos interpretar como um jogo lingüístico entre a palavra *merx* (comércio) e *meretrix*, apontando para as mulheres libertas. Frente aos contratemos que o adultério acarretava (ou seja, relações com mulheres sexualmente não livres, não exclusivamente as casadas, mas também as filhas e as escravas de família), se preferiam as libertas, cujo casamento não era reconhecido e, portanto, sua liberdade sexual se

manifestava no fato de que aquele que mantinha relações com elas, sendo ou não voluntárias, não podia ser castigado pela lei. Como nos diz Yah Thomas (DUBY; PERROT, 2000, p. 136 *ss*), a natureza jurídica do homem e da mulher unidos em casamento se realizava plenamente em seus títulos de *paterfamilias* e *materfamilias/matrona*. Era mesmo possível chamar *pater* e *mater* a pessoas sem filhos, pois o que estava em jogo era a possibilidade de gerar filhos legítimos, e não o fato de tê-los.

Em relação às matronas, então, Horácio enumera uma série de contratempos aos quais estão expostos seus amantes, como o caso de um homem que caiu do telhado ao fugir da casa da amante, de outro que foi açoitado até a morte, daquele que foi violado pelos escravos da casa, de outro a quem castraram, etc. Devemos notar, além disso, que o amor não é mencionado em contextos matrimoniais, pois o adultério representa uma posição extrema e desestabilizadora e, portanto, evitada pelo epicurista, que busca o equilíbrio. A recusa do adultério se dá no marco da teoria epicurista da justiça, pois tal ação era uma forma característica da “humanidade primitiva”, cuja natureza bestial não possibilitava a vida organizada em sociedade. Remetemos, aqui, ao canto V do **De Rerum Natura** do epicurista Lucrecio, que trata da evolução da humanidade desde o seu estado de animalidade inicial (BELTRÃO, 2007).

A satisfação dos desejos e o prazer que se desprende dela são questões fundamentais para a análise da vida epicurista, sobretudo tendo em vista que, em grande medida, a partir da incompreensão desses aspectos se produz uma concepção equivocada dessa doutrina filosófica. Para o epicurismo, os prazeres naturais se dividem em necessários e não necessários, e existem os que não são nem naturais nem necessários, i.e., aqueles que resultam de uma opinião não fundada. São desnecessários os que acarretam dor e não se satisfazem, e é fácil descartá-los quando são causa de prejuízos. O fim do sábio epicurista se encontra na obediência aos ditames da natureza e não às opiniões vãs. Ele deve bastar-se a si mesmo, limitando e evitando os falsos prazeres. Paralelamente à atitude do *carpe diem*, como intenção de resistência à mortalidade, existe uma recusa das relações amorosas que impedem a liberdade do ser humano e de sua vida intelectual. Todos os prazeres que causam dores no futuro devem ser evitados.

Ao projetar-se a paixão amorosa sobre uma certa classe de mulheres, ou seja, a classe das mulheres sexualmente “sem dono”, a força do mutável

aparece em estreita relação com o feminino. Do mesmo modo, estabeleceu-se a relação do feminino com o cíclico, e o mutável se manifesta claramente nas deusas *Ceres* e *Diana*, a primeira relacionada com os ciclos naturais da fertilidade da terra e, a segunda relacionada com a Lua, marcada pela mutabilidade de suas fases, assim como à *Fortuna*, representada pela figura da Roda, presente na imaginação clássica.

Assim, o caráter vão do amor sentimental e sexual é comparado, no **Carmen I, 5**, com os ventos e o mar. A mulher se liga a tudo o que é mutável e, portanto, falso, oposto à fidelidade, que é o imutável. A adjetivação presente nos versos é clara: as deusas são mutáveis, a brisa é falaz, e o próprio substantivo “brisa” reforça esse sentido. Com essas imagens, torna-se evidente, ao leitor ou ouvinte, que o feminino é algo de que o sábio deve se afastar para levar uma vida equilibrada. E em nenhum outro poema está, ao nosso ver, mais bem expresso o desejo de independência sentimental de Horácio do que nesse *carmen*. Nele, o poeta fala de si mesmo como um naufrago, para quem terminar uma relação amorosa significava salvar-se de morrer afogado. Em I, 33, o poeta aconselha ao elegíaco Tíbulo que não se lamenta por Glicera, a mulher de seus cantos, dizendo que ela não é a única no mundo. A última estrofe define a natureza feminina por meio da imagem, já conhecida, do mar cruel que devora as praias. E outras marcas e cicatrizes, como as do tempo, também se tornam visíveis na paixão amorosa, segundo Horácio declara em IV, 1. Nesse verso se expressa a crueldade existente quando a sensualidade é poderosa sobre quem já não é jovem – o poeta se refere a si mesmo – porque deseja e não é desejado. O *carmen* começa com um apelo a Vênus, a deusa do amor, para que deixe em paz a quem já tem quase cinqüenta anos e que se conduza a homens mais jovens. O poeta conclui com uma imagem que nos é familiar – os redemoinhos das águas – nas palavras dirigidas ao jovem Ligurino: ... *já, em meus noturnos sonhos, te tenho atrapalhado, já te persigo, incorpóreo, (...) e também por redemoinhas águas* (IV, 1, 37-40).

As composições eróticas do L. IV funcionam como um epílogo à vida amorosa do poeta. O *carmen* 10, assim como o primeiro desse livro, trata do amor entre homens, e seu motivo é o decurso do tempo. O ocaso da vida é mais lamentável para aquele que se liga à sensualidade. Ligurino, o objeto dos desejos do poeta no primeiro *carmen*, lamentará não ter pensado, em sua juventude, sobre a inexorabilidade do tempo e lamentará – e isso Horácio lhe deseja, ressentido – não ter tido outra atitude para com o poeta, quando

sua cabeleira e a cor de sua pele se mantinham belas. Em IV, 13, o tempo converte uma mulher em uma figura patética. Nenhum artifício, nenhum adorno pode devolver-lhe a juventude. Do mesmo modo, no **Carmen II**, 14, Póstumo não pode aplacar Plutão, deus do mundo subterrâneo, com nenhum sacrifício.

Para aquele que se aferra ao amor sensual, a perspectiva do final é temida, como a morte é temida por aquele que acumula riquezas. E o **Carmen III**, 3, começa com a imagem do homem que permanece firme ante a destruição total que ocorre ao seu redor. O elemento feminino é, aqui, justamente a causa da destruição: a cidade de Tróia, e.g., sucumbiu por causa de uma mulher (vv. 20-21) junto a um *fatal e impudico juiz*, ou seja, Páris, que escolheu Vênus como a mais bela das deusas (para obter como prêmio a mais bela mortal). Em oposição às características do homem virtuoso, como a firmeza de propósitos diante do mutável, a mulher, personificada aqui em Helena, é dominada pelas paixões. A força feminina que, segundo o poeta, converteu a cidade de Tróia em pó, é equivalente à força da *Fortuna*, que pode derrubar as esperanças dos homens. O verbo usado aqui é *vertere*, que tem o significado de revirar as coisas. O sentido de destruição e morte na palavra “pó” é também significativo, utilizado também em IV, 7,16, no qual lemos que, uma vez mortos, *somos pó e sombra*. A caracterização negativa do feminino é revelada na comparação da mulher com o mar bravio que agride a costa.

A necessidade de dominar o feminino, transformando-o de um elemento de destruição em um de salvação, é expressa em III, 6, dentro do marco da necessidade de restauração da sociedade romana em diferentes níveis. Nessa restauração, a mulher é figura central: a descrição da dissipação das jovens romanas, desde uma licenciosa juventude até uma “desavergonhada infidelidade” ao marido, ocupa três estrofes completas (vv. 21-32). Esse *carmen* aponta para o futuro de Roma e, nele, a sujeição da mulher é um fator essencial para a educação dos homens na *virtus*.

No **Carmen Saecularis** se torna nítida a necessidade de sujeição do feminino, já que implica a restauração do *mos maiorum*, que forjou a sociedade romana, tornando as mulheres romanas atuais nas *severas matres* (vv. 39-40), aquelas que deram filhos fortes aos seus maridos. A decadência da instituição matrimonial tradicional romana, cuja responsabilidade é atribuída exclusivamente ao elemento feminino do casal romano, é considerada

pelo poeta como a causa da decadência geral, e é tida como produto de um desregramento feminino que, através dos séculos, manchou as grandes famílias romanas. Para ele, a atitude do marido em relação à mulher deve se pautar na própria essência da *virtus* que, como sabemos, tem a mesma raiz de *vir* (homem). A *virtus* é, portanto, uma qualidade exclusivamente masculina, significando o domínio que o homem tem sobre si mesmo. A imagem da mulher no poema é, por natureza, carente de *virtus* e, conseqüentemente, sem domínio sobre si mesma, sendo considerada débil. O elemento feminino, além disso, é relacionado à *Fortuna*, que é, por excelência, a força do mutável.

No **Carmen I**, 37, os versos *agora devemos beber* propõem a celebração da derrota de Cleópatra, notícia que chegou a Roma no outono de 30 a.C.. Cleópatra surge nesses versos como o perigo, já debelado, que ameaçava Roma. O poeta escreve que ela se atrevera a ameaçar Roma por estar *ébria da doce Fortuna* (vv. 11-12), força em nítida oposição à *virtus*.

O **Carmen Saecularis** situa negativamente, portanto, o feminino em um lugar central, e o relaciona com a *virtus*, as leis e os costumes dos antepassados. O poema celebra as novas disposições de Augusto sobre a moral e o casamento: a *lex Iulia*, relativa aos casamentos, incentivava, entre outras coisas, o novo casamento para as viúvas e divorciadas, com o qual era reformulado o costume da mulher *univira* (de um só homem). A mesma lei, como sabemos, criava incentivos ao casamento que gerasse três ou mais filhos, e penalizava os pais que impedissem o casamento de seus filhos. A *lex Iulia*, nas disposições sobre o adultério, além disso, penalizava as relações extraconjugais com o desterro, e dificultava o divórcio feminino sob o pretexto de adultério. Ressalte-se que as divindades e os elementos femininos que surgem euforizados no poema são exclusivamente relacionados com a *matrona*.

Observemos a figura da *Mater Matuta* no poema. Na figura de Camilo, herói romano protegido pela deusa, surge o conjunto de valores integrados na *virtus*, e é proverbial sua oposição à *Fortuna*. As qualidades do protegido da deusa se definem no terreno oposto ao da *Fortuna*: a justiça, a fidelidade, a moderação, a paciência, a piedade. *Mater Matuta* atua no interior do herói, exatamente em sua cabeça e em seu coração, utilizando como meio o caráter e o pensamento daquele a quem favorece. A *Fortuna*, nome que designa tanto a deusa quanto o curso fortuito dos acontecimentos, sua opositora, atua do exterior, deixando os homens à mercê do orgulho e do

apetite de poder. *Mater Matuta*, a cujo ritual só podiam assistir as mulheres casadas, é fiel e maternal, enquanto a *Fortuna* é apaixonada e caprichosa. Ambas as deusas são consideradas parturientes, e seus templos se encontravam próximos, no *Forum Boarium*, centro do culto feminino em Roma.

A matrona romana é uma figura que surge e tem o seu sentido dentro da instituição do casamento. A questão da mulher e do casamento exige um marco mais amplo para o seu estudo, tendo em conta sua relação com o religioso e o econômico, que são, ambos, aspectos centrais da reforma augustana. A família patriarcal romana é um agrupamento de pessoas livres e não livres (*famuli*, escravos, de onde deriva o nome *familia*: ERNOUT; MEILLET, s.v. *familia*), que implica propriedade e patrimônio, sem maiores considerações a laços sentimentais. Do mesmo modo, o laço religioso é o fundamento da família, e o casamento é a uma instituição estabelecida pela religião doméstica, instituição que significava a passagem da mulher de um culto – o da família de seu pai – a outro – o da família de seu marido. E a mulher, no casamento, garantia a continuidade do culto dos *maiores* por meio da geração de filhos homens. Do fundamento religioso do casamento deriva a proibição da poligamia, já que a matrona, por procriar filhos legítimos para a *familia* de seu marido, não podia pertencer a mais de um culto familiar. A sacralidade dessa instituição, pertencente à antiga religião doméstica, se manteve após a fundação e o desenvolvimento das instituições cívicas da *urbs*.

A restauração da *urbs* passava necessariamente pela instituição do casamento, tanto por motivos religiosos quanto econômicos. Horácio declara sempre ter o cuidado de não cometer adultério e o combate, defendendo esse aspecto da restauração augustana. O restabelecimento da *virtus* como valor central, oposto ao mutável, se traduz no poema pela afirmação da necessidade da sujeição da mulher, que deve se vincular a um homem pelo casamento, numa espécie de “administração do feminino”, que surge como absolutamente necessária para a manutenção dos *mores*. Ressaltamos o fato de a restauração augustana, contexto no qual se move o poeta, reformular o costume de que a mulher deveria “pertencer” a um único homem durante toda a sua vida, determinando-lhes um novo casamento, a fim de que fossem evitadas as mulheres “livres”. A legislação sobre o divórcio foi também um claro indício do objetivo de restauração da *urbs*, objetivo também buscado por meio de outros atos de governo: uma hierarquização rigorosa das classes sociais, a reorganização militar e financeira, etc.

*Séculos fecundos em culpas corromperam primeiro o casamento,
E também a estirpe das famílias. O mal surgido na frente correu ao povo e
à pátria.*

*A virgem madura se apraz em aprender danças jônicas, e se paramenta com
artifícios*

*E, desde a idade mais tenra, pensa em amores não castos; logo, já murchos
seus encantos, busca amantes mais jovens, enquanto o marido desfruta do vinho,*

*E não escolhe em segredo a quem concederá ilícitos prazeres, senão quan-
do se lhe ordena se levanta abertamente, e sem que o ignore o marido,*

Seja que a chame um mercador, ou o dono de um navio hispânico,

*Rico comprador de sua vergonha. Não uma juventude nascida de pais se-
melhantes*

*Tingiu o oceano com sangue fenício, e derrubou ao grande Pirro e a Antíoco
e ao feroz Aníbal*

*Senão a prole varonil de soldados campesinos, hábil em abrir a terra com
arados sabinos e em levar troncos cortados segundo o critério de suas severas
mães, (...)*

O que o nocivo tempo não deteriora? A estirpe de nossos pais,

Pior do que a dos avós, nos produziu ainda mais débeis,

Que logo daremos uma progênie ainda mais viciosa (vv. 17-48).

A *Fortuna* é caracterizada como uma força contrária à ordem, desde o momento em que o homem a ela se sujeite. Trata-se de uma força que deve ser combatida junto com outros elementos que propiciam a desordem caótica. A visão de mundo característica da lírica civil parte de uma concepção da *Fortuna* como a força que se subtrai à ordem, e nela, não temos um indivíduo que aceita passivamente o que a vida – ou Júpiter, ou a *Fortuna* – lhe dá, mas sim um membro de uma sociedade que busca dirigir a ordem das coisas. Deve-se, então, promover a restauração da glória e da viril ordem romanas, perdidas no decurso da guerra civil, evitando-se aquilo que não se ajusta à ordem universal.

O governo da *urbs*, que o poeta compara a um navio à mercê dos ventos, em I, 14, é finalmente salvo da *Fortuna* pela ação da *virtus*. A família romana, considerada em perigo de desintegração, interpretado como um desequilíbrio do elemento feminino, deve ser conservada mediante a restauração do casamento. A mulher não controlada pelo casamento representa um perigo, uma força indômita, a força do mar e dos ventos que arrastam o navio

romano na rota da destruição. Quando livre, a mulher se identifica com a *Fortuna*; contida pelo casamento, se transforma em um instrumento da *virtus*.

A mulher, identificada com os ventos e o mar, representa um perigo para aquele que busca o equilíbrio e a moderação. Por isso, Horácio não se compromete com uma relação amorosa duradoura, na qual seria escravizado e, portanto, privado de sua razão e independência. A atitude que predomina nos poemas é a de favorecer a instituição do casamento, como maneira de dominar essa força indomável, tendo como premissa uma mulher que não tem *virtus*, ou seja, domínio sobre si mesma, que só e somente só o homem (*vir*) possui.

A *Fortuna* é imprevisível, é aquilo de que o homem deve se manter afastado para garantir o domínio sobre si mesmo. *Fortuna*, tradicionalmente representada pela imagem de uma roda, é uma força que se identifica, nos versos, com o tempo e com a mulher, que é imperativo dominar. Desse modo, a recusa ao imprevisível que há, individualmente, no *carpe diem*, tem seu correspondente no âmbito civil, com a recusa da *Fortuna*.

Há, portanto, dois mundos nos **Carmina**: no primeiro, incontrolável e temido, reina a *Fortuna*; no outro, regido pela *ratio* e pela ordem masculinas, impera a *virtus*, que deve ser resguardada e restaurada pelo *princeps*, tornando o homem senhor das circunstâncias. Para Horácio, o mundo feminino, sujeito à *Fortuna*, deve desaparecer nas brumas da guerra civil, dando lugar ao mundo da *virtus*, que garantirá a felicidade ao *orbis* romano.

Documentação textual

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaco**. Brasília, Editora da UnB, 1985.

CÍCERO, M. T. **De finibus bonorum et malorum**. Tome I et II. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. **De Officiis**. Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1997.

HORÁCIO. **Odes et Épodes**. F. Villeneuve (ed.) Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Bibliografia

BELTRÃO, C. *Lucretii poemata*. A linguagem da política no *De Rerum Natura*. **Mirabilia** 7, p. 9- 21, 2007.

- CREMONA, V. **La poesia civile di Orazio**. Milano: Vita e Pensiero, 1982.
- CURTIUS, E. R. **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.
- DUBY, G; PERROT, M. (org.) **História das Mulheres**. Taurus: Madrid, 2000.
- ERNOUT, A; MEILLET, A. **Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 2001.
- FERRATER MORA, J. **Diccionario de Filosofía**. 2 vols. Buenos Aires: Ed. Sudamerica, 1975.
- FERNÁNDEZ-GALLIANO, C. **Horácio, Odas e Epodos**. Madrid: Cátedra, 1997.
- GALINSKY, K. **Augustan Culture. Na interpretative introduction**. Princeton University Press, 1996.
- GRIMAL, P. **Virgílio ou o Segundo Nascimento de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **A Civilização Romana**. Lisboa: Ed. 70, 1984.
- _____. **Horácio**. Paris: Ed. du Seuil, 1958.
- _____. **O Século de Augusto**. Lisboa: Ed. 70, 1997.
- HIGHET, G. **La tradición clásica**. Mexico: Fondo de cultura económica, 1996.
- LA PENNA, A. **Orazio e la ideologia del principato**. Torino: Einaudi, 1963.
- PUTNAM, M. **Artífices of eternity, Horace's four books of Odes**. Cornell University Press, 1986.
- TRAINA, A. "Semantica del *carpe diem*". **RFIC**, 101, p. 5-21, 1973.
- VEYNE, P. **Elegia Erótica Romana**. O Amor, a Poesia e o Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- WOODMAN, A.J. "Horace, Odes, II, 3". **American Journal of Philology**, 91, p. 165-180, 1970 .

ATLETAS GREGOS EM CENAS NÃO ESPORTIVAS

*Fábio de Souza Lessa**

*Vanessa Ferreira de Sá Codeço***

Résumé

Cet article, a pour but d'analyser l'espace des pratiques sportives dans la paideía hélénique à travers de l'interprétation des signes qui nous envoient à l'athlète grec dans les images athiques non sportives.

Mots-clé: pratiques sportives; Grèce Classique; paideía; images athiques.

Resumo

*Este artigo objetiva analisar o espaço das práticas esportivas na **paideía** helênica através da interpretação dos signos que nos remetem ao atleta grego nas imagens áticas não esportivas.*

Palavras-chave: práticas esportivas; Grécia Clássica; paideía; imagens áticas.

A boa educação se revela na capacidade de proporcionar ao corpo – sómata – e à alma – psikhás – toda a beleza – kállista – e excelências – areté – possíveis.

Eis um princípio que se me afigura muito bem fundamentado.

(PLATÃO. **Leis VII**, 788 c-d.)

*Professor Adjunto de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ. A pesquisa conta com o apoio financeiro do CNPq e da FAPERJ.

** Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ, sob a orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.

Essa conhecida citação de Platão, que usamos como epígrafe de nosso artigo, é reproduzida na quase totalidade de estudos sobre educação, vindo a explicitar o que, hoje, é um consenso entre os estudiosos de Antiguidade grega: o homem grego e, especialmente, o ateniense, era um cidadão que se pretendia completo física e psiquicamente, portador de uma justa-medida que refletia uma pólis equilibrada e próspera.

Neste artigo, propomos analisar a dimensão que as práticas esportivas possuíam no processo de formação do cidadão grego. Porém, observar a importância dos aspectos físicos na *paideía*¹ helênica, em cenas de treinamento e/ou competições esportivas, não permitiria que visualizássemos a real dimensão que o ideal físico adquiria na ideologia das *pólis*. Por isso, a opção pela interpretação dos signos que nos remetem ao atleta grego em cenas tipicamente não esportivas.

Apesar de, inicialmente, termos a impressão de que a *paideía* só se efetivava em espaços tradicionais apropriados para ela e que os esportes tinham igual peso em relação às outras áreas do conhecimento, não foi essa idéia que encontramos quando estudamos, de forma mais detalhada, outros textos, sejam eles escritos e/ou de cultura material. Um exame mais atento, não só da obra já citada, mas também de outros textos literários (peças teatrais, tratados, biografias...) e da cultura material, nos revela que a instrução em Atenas poderia ocorrer nos mais distintos locais (como banquetes, teatros, assembleia...), reproduzindo os valores caros à pólis ática: a *koinonía*, a *areté*, a publicidade da vida, a participação política, dentre outros, além de revelar que algumas das áreas da *paideía* poderiam ser mais valorizadas que outras.

Esses dados podem ser atestados, por exemplo, pelos diversos diálogos de Platão, onde Sócrates disserta sobre os mais distintos temas, instruindo seu público receptor; pelo teatro trágico e/ou cômico em que personagens encarnam valores caros ou perniciosos à pólis; seja através da recitação dos poemas de Homero, Hesíodo, Píndaro, dentre outros, nos quais as honras e feitos gloriosos são contados e os atletas são exaltados.

Não resta dúvida, no entanto, de que é na cerâmica ática que encontramos maiores representações dessa *paideía* em distintos espaços e da área mais valorizada pelo ensino ático na visão dos artesãos gregos. Isso porque, mesmo em se tratando de uma encomenda ou fruto da imaginação do artesão, a cena pintada reflete muito do dia-a-dia e dos hábitos helênicos em voga, ajudando-nos a melhor entender aquela sociedade.

O ideal de um cidadão completo era alcançado através de uma instrução equilibrada, pensada para este cidadão. Falar de educação na Antiguidade grega significa procurar entender os mecanismos pelos quais esta sociedade doutrinava seus jovens – e os objetivos que possuía. Ao termos contato com as obras de Platão (as **Leis** e a **República**) e a de Aristóteles (**Política**), percebemos como a instrução ocupava boa parte da pauta de discussões sobre a pólis ideal, e o motivo parece óbvio: cidadãos bem instruídos formam uma melhor pólis. Um exame dessas três obras nos dá uma idéia de que a *paideía* alcançava seus objetivos, ocorrendo em espaços pensados para esta finalidade (os ginásios, por exemplo) e versando sobre as principais áreas (a teórica e a física), com a instrução letrada, matemática, esportiva e musical, formando, de maneira completa, o jovem cidadão.

Segundo os filósofos citados anteriormente, até os 7 anos, a criança permanecia com sua família, sob os cuidados das mulheres. Passada essa primeira etapa, iniciava-se, de fato, a instrução. Aristóteles faz menção a quatro áreas básicas da *paideía*: gramática (*grámmata*), ginástica (*gymastikén*), música (*mousikén*) e desenho (*graphikén*) (ARISTÓTELES. **Política** VIII, 1337 b, 24-27), que estariam divididas num extenso programa educacional. A gramática e o desenho apareciam atrelados à área intelectual do conhecimento. Já a ginástica e a música eram voltadas para o físico, uma vez que os esportes eram praticados ao som de música. E um corpo geometricamente perfeito em suas formas evidenciava, aos olhos de todos, um cidadão pleno em suas virtudes. Não nos esqueçamos de que a pólis era uma sociedade calcada na noção de exposição pública.

Da mesma forma que a gramática, a música e o desenho geométrico, a ginástica fazia parte de um processo educacional, que possuía sua finalidade explícita e se igualava em importância às demais áreas. Porém, nesta pesquisa, defenderemos a hipótese de que a ginástica se tornou, entre os helenos, em geral, e os atenienses, em específico, o elemento preponderante em toda *paideía*. Tal hipótese pode ser explicada por dois fatores: sua importância militar e a capacidade de iniciação numa vida civilizada². O gosto pelos esportes atléticos e sua prática permanecem desde a Época Arcaica como um dos traços dominantes e definidores da identidade grega, separando-os dos bárbaros pelos valores éticos exaltados.

Os jovens passavam a freqüentar os ginásios e neles aprendiam as mais diversas modalidades esportivas sob a supervisão do instrutor

(*paidotribes*). Cada modalidade atlética deveria contribuir para despertar uma série de atributos, tais como a *andreia* (ARISTÓTELES. *Política VIII*, 1337 b, 28), o espírito agonístico, a *koinonía*, a *euxía* (saúde) e a busca pela *areté*.

As modalidades esportivas também tinham vistas a ideais militares. Nas origens, a cultura física estava ligada às necessidades da vida militarizada e, apenas depois do século VII a.C., é que podemos assinalar uma sensível desmilitarização de algumas *póleis*, como Atenas. Abandonando a vida marcadamente militar, como ainda encontramos em Creta e Esparta, os esportes em Atenas passam a ser canalizados para a esfera cívica e heróica (BARROS, 1996, p.31), porém não perdem essa primeira finalidade – a guerra. Assim, dardos poderiam ser substituídos por lanças, discos por escudos, e a luta era imprescindível na guerra, além da agilidade e da coragem.

A instrução se dava nos ginásios, complexos esportivos (JONES, 1997, p.177), que abarcavam a *palestra*³ e o estádio (utilizado para a corrida a pé). Entre os historiadores, não encontramos um consenso, quando o assunto se trata da diferenciação entre o ginásio e a palestra. Porém, os nomes das duas edificações estão relacionadas às práticas esportivas: o ginásio, local para as atividades em que os atletas atuavam nus, e a palestra como local para a prática da luta⁴ (NEWBY, 2006, p. 70). De acordo com Z. Newby, “...estes complexos tinham salas combinadas para conversas e discussões, assim como áreas para banho, vestiários, salas de massagem e locais para a prática das diversas modalidades atléticas” (NEWBY, 2006, p. 71).

No que se refere ainda ao ginásio, podemos pensá-lo como um espaço no qual se tornaria latente a diferenciação da elite social, onde seria possível a expressão de seu orgulho e superioridade física. Z. Newby atesta a relação entre ginásio e elite, recorrendo ao argumento da presença dos ginásios nas cenas pintadas nos vasos áticos, que seriam acessíveis somente aos grupos sociais abastados (NEWBY, 2006, p. 69-70).

Os jovens treinavam nus, ungidos de azeite e com uma fina camada de areia. A nudez dos corpos gregos assinalava a distinção entre fortes e fracos, evidenciava a civilização (já que os bárbaros não se exercitavam nus) e simbolizava um povo à vontade em sua pólis. Nesse sentido, a nudez e a democracia dialogavam como exercícios máximos da liberdade de pensamento e expressão. O ato de exhibir-se confirmava a dignidade da cidadania e reforçava os laços cívicos (SENNETT, 1997, p.30).

Donald G. Kyle afirma que a nudez atlética era um fator interativo relacionado com o crescimento da democracia, tendo se tornado uma demonstração política da expansão dessa forma de governo. Havia ainda a suposição de que os atletas de diferentes grupos sociais eram iguados durante a competição. Dessa forma, a nudez poderia ser entendida como elemento de exclusão dos signos de *status*, sustentando a noção de *isonomia* (KYLE, 2007, p. 87-88).

Estudando a nudez na arte clássica, Larissa Bonfante enfatiza que dentre as inovações propiciadas pelos helenos que nos permitiram alterar a nossa forma de ver o mundo, a mais proeminente foi a nudez pública (BONFANTE, 1989, p. 543). Uma singularidade que foi motivo de orgulho entre os gregos antigos, a nudez masculina se constituiu no ápice da beleza (BONFANTE, 1989, p. 569). Nas imagens que analisaremos em suporte cerâmico, poderemos observar a exaltação dos corpos nus esculpidos, que podem ser considerados como legítimos heróis ou até mesmo jovens deuses.

A nudez pública do atleta estava associada a contextos específicos, como exercícios, procissões, competições e cerimônias de vitória, e podia ser entendida como a explicitação de etnicidade, *status*, liberdade, privilégio e virtude física (KYLE, 2007, p. 85). Além desses diversos significados, a nudez também poderia ser utilizada para distinguir homens e deuses, homem e animal, homem e mulher, entre outros (BONFANTE, 1989, p. 569-70).

Ao observarmos as cenas pintadas em suporte cerâmico, notamos que o esporte era uma via muito valorizada dentro da sociedade dos helenos e aparece representado numa quantidade expressiva de imagens figuradas áticas. As práticas esportivas inseriam-se não só em cenas explícitas de educação, treino ou competições atléticas, mas encontramos referências a elas também nas cenas de banquete, caça, teatro, prostituição, etc.

Selecionamos para este artigo duas *kylikes* e um medalhão de uma terceira *kylix*. Antes de analisarmos as cenas, algumas considerações sobre o trabalho com as imagens são necessárias.⁵

Notoriamente, a importância dos vasos gregos está também nas suas imagens. Podemos pensar que teríamos uma lacuna significativa, por exemplo, em nosso conhecimento sobre os atenienses, se não fossem as imagens representadas nos suportes cerâmicos produzidos em Atenas (RASMUSSEN; SPIVEY, 1993, p. XI e XIII).

A cultura material vem se tornando cada vez mais presente nas análises dos historiadores. Talvez essa maior frequência represente a tentativa de superarmos a condição, mencionada por Peter Burke, de *analfabetos visuais* (BURKE, 2001, p. 12). O historiador se refere ao fato de termos sido treinados a trabalhar majoritariamente com a documentação escrita. Possivelmente por isso, sempre estamos refletindo acerca da relação entre esses dois tipos de documentos: os escritos e a cultura material. Concordamos com a opinião de que o historiador deve explorar as diferenças e contradições entre os documentos (FUNARI, 2005, p. 101).

No que se refere especificamente às imagens, documentação que estamos priorizando no artigo, podemos destacar que elas permitem ao historiador novas respostas para antigas questões, ou o levantamento de novas questões. Ao analisarmos as imagens selecionadas, teremos em mente que a nossa leitura delas não é exatamente uma questão de decodificar um único significado, isso porque defendemos que as interpretações das imagens variam em diferentes contextos, com diferentes olhares e de acordo com nossas diferentes expectativas. Isso porque os *significados* das pinturas são necessariamente plurais (RASMUSSEN; SPIVEY, 1993, p. 13-14).

O *corpus* imagético selecionado é de extrema importância no estudo da nossa temática. Segundo Lisarrague, as imagens em suporte cerâmico funcionavam, no mundo antigo, como um veículo de mensagem que não possuía fronteiras, atingindo, ao mesmo tempo, os diversos segmentos sociais, seja grupos letrados ou não. O pintor e seu público partilham o mesmo saber referente à linguagem iconográfica, permitindo que as imagens se tornem compreensíveis e significantes (LISARRAGUE, 1987 p.261-62, 268). O que torna singular esse tipo de análise é o uso e o sentido interior que cada um desses grupos recebe e entende dessas imagens: aí está a importância desse diálogo para nosso trabalho.

Passemos às imagens. A primeira delas é uma cena típica de banquete (**Figura 1**). Os banquetes eram festins de comensalidade, grandes encontros onde se bebia vinho, comia-se carne, praticava-se sexo, jogava-se (*kótabos* e equilíbrio) e embriagava-se. Tudo em excesso. Eram festas realizadas em honra a Dionisos e/ou em homenagem às pessoas que tivessem feitos ilustres ou se destacado perante a pólis. Nelas conversava-se sobre assuntos que tangiam a pólis, realizavam-se debates, discutia-se filosofia e declamavam-se poemas. O objetivo era exortar, por meio do culto a Dionisos,

o sentimento de unidade e conferir maiores laços de *philia* entre os convivas (LIMA, 2000, p.15-17). Era uma prática muito comum entre os gregos, atrelada à esfera da cidadania.

Nas duas faces (A e B), nos deparamos com a oposição barbado x imberbe, isto é, adulto x jovens. Os personagens representados estão vestidos e suas idades são variadas.

Figura 1

Face A



Face B



Localização: Paris, Musée du Louvre – inv. G-133. **Temática:** *Symposion* – Banquete. **Proveniência:** Atenas. **Forma:** *Kýlix*. **Estilo:** Figuras Vermelhas. **Pintor:** Cage Painter. **Data:** 500 - 480. **Inscrições:** *LUSIS KALOS* (interior) e *Kalos* (lado B). **Indicação Bibliográfica:** ARV2, 348.7; Beazley Addenda 2, 220/ **Beazley Archive Database Number:** 203647.

Devemos lembrar que diferentes tipos de cidadãos freqüentavam esses encontros: os atletas honrados, os grandes oradores, os governantes, intelectuais e comandantes militares de destaque. As idades, então, eram distintas, transitando de jovens atletas a prestigiados anciãos. Freqüentavam também os escravos que serviam os convivas e as *hetairai* (prostitutas de luxo) responsáveis pelo entretenimento dos convidados.

Na face A, três personagens masculinos de *himation* reclinam-se em almofadas listradas. A primeira à esquerda segura os fins do filete de algodão com ambas as mãos; o rapaz ao centro segura um *skýphos*⁶ na mão esquerda, apoiando na cabeça a mão direita, e o terceiro toca *aulós*. Esta última personagem já nos demonstra uma das esferas do ensino musical e

sua finalidade, não só esportiva, para ajudar no ritmo dos passos executados, mas para benefício da alma, como nos demonstra Platão (PLATÃO. **Leis VII**, 795 e).

Na face B, temos três personagens masculinos. O personagem da esquerda, com face voltada para a frente, é barbado e segura um *skýphos* junto aos lábios. O jovem do meio segura uma *kýlix*, enquanto que o terceiro jovem segura outro *skýphos*. Todos os personagens usam fitas ou grinaldas amarradas em suas cabeças. A presença dessas fitas e grinaldas nos remete à esfera esportiva, visto que os vencedores das competições atléticas eram coroados com fitas de algodão ou coroas de folhas de árvores consideradas sagradas.

Os objetos contabilizados em cena são: almofadas listradas, três *skýphos*, um *aulós*, um saco para *aulós*, uma *kýlix* e uma cesta. O espaço foi classificado de interno por haver mobília, objetos pendurados na parede e pela atividade representada – banquete – ser realizada em espaços fechados. O olhar é de perfil, denotando exemplo a ser seguido pelo público receptor da imagem, não o convidando a participar da cena.

No que concerne às inscrições, na face B temos “*KALOS*” (belo). Essa inscrição demonstra que as atividades ali representadas são valorizadas, sendo euforizados em cena o banquete, o Dionisismo, o esporte (por haver personagens desnudos e com fitas e coroas, assinalando serem vencedores) e a pederastia (por haver personagens de idades distintas, assinalando, possivelmente, uma relação pederasta).

Passemos à próxima imagem (**Figura 2**). Nesta *kýlix*, temos uma cena de caçada representada. Atentemos, novamente, para a representação de muitos personagens em cada face, o que nos assinala que essa atividade era, possivelmente, realizada muitas vezes em grupo, devido ao fato de os animais em caça serem, freqüentemente, de grande porte.

Figura 2

Face A



Face B



Localização: Berlim, Antikensmuseen – Inv. 2538. **Temática:** Caça. **Proveniência:** Vulci – Etruria. **Forma:** *Kýlix*. **Estilo:** Figuras Vermelhas. **Pintor:** Cordus. **Data:** entre 440-430. **Referência Bibliográfica:** Beazley, J.D. (ARV 2 1269, 5; FR, pl. 140). Beazley Archive Database 217214. POLYGNOTO (1929) 45-46; CVA – Berlim, Antiquarium, 3, Deutschland, 22 (1969) Tafel 114.

No que concerne às idades dos personagens, observamos, mais uma vez, que elas se apresentam bem variadas. Na face A, os dois primeiros personagens da esquerda para a direita são jovens, pois não apresentam barba. Do terceiro personagem é difícil precisar a idade, pois não possuímos seu rosto devido a uma falha no verniz. Já na face B, o primeiro e o terceiro personagens da esquerda para a direita são jovens, pois são imberbes. O segundo e o quarto personagens são adultos, pois apresentam barba. Ou seja, era uma atividade da qual adultos e jovens participavam conjuntamente.

Na face A, há quatro efebos que caçam um animal (javali?). O primeiro efebo, um caçador, está situado na parte mais à esquerda da cena. Ele é imberbe, usa uma clâmide presa por um broche, cobrindo as suas costas, porém, a sua parte frontal está praticamente descoberta. As suas duas mãos seguram uma longa lança em direção à fera. O segundo caçador (da esquerda para a direita), localizado próximo ao animal é imberbe, usa um *pétaso* na cabeça, veste uma clâmide presa por um broche, deixando, no entanto, a sua parte frontal quase exposta. O braço e perna esquerdos estão esticados e o braço direito está levantado, tendo em sua mão uma clava, estando pronto para atingir o animal. Por terceiro, temos o animal, possivelmente um javali (?). A representação do caçador situado atrás da fera está danificada, só se podendo ver a ponta da sua perna, do manto e a parte

superior da clava. O quarto e último caçador está nu, portando uma espada na bainha pendurada no lado esquerdo do seu corpo. O braço direito está levantado e a mão está segurando uma enorme clava pronta para ser golpeada contra o animal.

Já na face B, possuímos outra cena de caça: desta vez é um cervo. Temos quatro caçadores representados. O primeiro caçador (da esquerda para a direita) é imberbe, possuindo um *pétaso* jogado atrás da cabeça e vestindo uma clâmene. Seu braço e perna esquerdos estendidos, segurando uma lança com a nítida intenção de arremessá-la sobre o cervo. O segundo caçador barbado está com os braços levantados, segurando pelas mãos uma clava, pronto para atacar o animal. Ele tem uma espada presa na bainha, que está pendurada no lado esquerdo do seu corpo, o qual está nu. O animal se encontra ao centro, sendo segurado por um dos chifres pelo terceiro homem, tendo seu focinho erguido. O terceiro caçador é imberbe, braço direito por cima da cabeça, portando na mão direita uma clava pronta para ser golpeada contra o animal, enquanto que a mão esquerda segura o chifre do cervo. O quarto caçador é barbado, usa um *pétaso*, corpo nu, com exceção do manto envolto em seu braço esquerdo, que está estendido. Ele segura uma longa lança com a mão direita, pronta para ser cravada no animal. Os quatro caçadores demonstram visível movimentação e o animal, clara resistência a eles.

As representações de quatro clavas, três lanças, duas espadas e dois *pétasos* indicam ser cenas de caçada, pois estes objetos eram utilizados para tal atividade. A presença de animais (um javali na face A, e o cervo, na face B) confirmam nossa interpretação. As cenas são externas, pois não há objetos pendurados nem mobília, pelo fato de as caçadas serem atividades realizadas em espaços abertos.

Com relação às inscrições, temos uma, na face A, de difícil identificação. Já na face B, temos a inscrição “PELEUS”. Os olhares nas duas faces são de perfil, demonstrando comunicação interna e exemplo a ser seguido pelos que assistem à cena. Os elementos euforizados são as práticas esportivas (atestadas pela nudez das personagens em cena), a nudez, a *koinonía* e a caça.

A caça era uma atividade valorizada, seja por explicações míticas, segundo as quais os heróis teriam alcançado sua fama através dela, ou por tornarem os homens mais virtuosos. Desde o século VIII a.C., associada

aos aristocratas e aos heróis, essa atividade estava presente em poemas de Homero (PELOSO, 1995, p.54). Para Platão (**Alcibíades** 121e), a caça deveria aparecer bem cedo na vida dos jovens, por deixarem-nos excelentes, aptos à guerra, portadores da *euxía* e por educá-los na defesa da pólis. Segundo o autor, essa atividade representaria as bases da educação tradicional, teria a capacidade de reintroduzir os adolescentes nos verdadeiros valores *políades* e exercitava o convívio (CHEVITARESE; ANDRADE; BUSTAMANTE, 2006, p. 54 e 55).

A caça e a guerra poderiam estar atreladas, já que os guerreiros poderiam ser comparados a animais ferozes e, ao mesmo tempo, aos caçadores, capazes de domar e vencer tais animais (PELOSO, 1995, p.75). Portanto, era uma atividade que contribuía de forma significativa para a *andréia* do cidadão.

Há entre a caça e a prática esportiva uma relação de proximidade que se efetiva mais claramente na modalidade do lançamento do dardo. Não nos esqueçamos de que o dardo, além de ser um equipamento esportivo, se constituía também numa arma para a guerra e para a caça.

Passemos à terceira e última imagem. Trata-se de uma cena mítica; o rapto de Ganimedes por Zeus. Temos nela a menção explícita à pederastia.

Figura 3



Localização: Museum of Ferrara, Spina – inv. 935. **Temática:** Cena Mítica – Zeus e Ganimedes. **Proveniência:** Spina. **Forma:** *Kýlix*. **Estilo:** Figuras Vermelhas. **Pintor:** Pentesilea. **Data:** 460-450. **Referência Bibliográfica:** Beazley (ARV 880,12). Boardman (1997).

Na cena deste medalhão de uma *kýlix*, podemos atestar que as idades dos personagens representados são díspares. Zeus apresenta barba, o que denota idade adulta, e o cetro, símbolo de poder. Já Ganimedes é o personagem jovem, por ser imberbe.

Zeus encontra-se levemente curvo, com sua mão direita segurando o braço direito de Ganimedes. O braço esquerdo de Zeus está atrás do jovem, possivelmente segurando-o. Ganimedes encontra-se de frente para o receptor da imagem, com a cabeça reclinada para a esquerda. Seu braço direito está sendo segurado por Zeus, enquanto o esquerdo está segurando um galo, signo de virilidade, associado às rinhas, possivelmente, um presente de Zeus a Ganimedes. Suas pernas encontram-se dobradas, apontando para a direita.

Os personagens encontram-se parcialmente envoltos por uma espécie de manto, com uma faixa escura na barra. Zeus está usando, provavelmente, uma coroa de folhas de louros. Já Ganimedes está usando uma fita na cabeça.

A cena é externa, pois não há objetos pendurados nem mobília. Não há inscrições, e os olhares são de perfil, demonstrando comunicação interna e exemplo a ser seguido pelos que assistem à cena. A nudez dos personagens, a coroa, a fita e os corpos bem delineados se constituem em signos que, associados, nos remetem às práticas esportivas. Podemos trabalhar com a hipótese de que tanto Zeus quanto Ganimedes estão representados como atletas. Assim sendo, o esporte e a pederastia encontram-se aqui extremamente valorizados.

Pelas três cenas estudadas, podemos levantar algumas conclusões parciais.

Vale para nós, aqui, que não só as representações feitas das distintas atividades estudadas, mas também os três vasos analisados apresentam cidadãos que portam todos os signos que nos remetem ao esporte, mesmo as cenas não trazendo a representação de uma atividade esportiva em si. Os corpos dos jovens e adultos são bem delineados, eles portam fitas e coroas, são fortes e tocam instrumentos musicais. Todos esses signos nos remetem à esfera esportiva. Dessa forma, eles *são* atletas.

A maior incidência de elementos relacionados à prática esportiva não se configura apenas em um dado entre outros. Como já vimos, mesmo Platão e Aristóteles dando igual peso ao ensino das letras e ao ensino físico na *paideía*, de todas as esferas da educação, cremos que o esporte acabava por

ser a via mais valorizada. Essa hipótese justifica-se por uma série de fatores, a saber:

- o esporte canalizava para a esfera da cidadania virtuosa;
- o esporte preparava para a guerra;
- o esporte assinalava a exposição pública (nudez);
- o esporte valorizava a *koinonía*;
- o esporte era relacionado à caça;
- o esporte tornava os corpos belos, saudáveis, ágeis, fortes e resistentes;
- o esporte relacionava-se à virilidade;
- o esporte era valorizado mesmo em ambientes não “esportivos”, a saber, durante os banquetes, letramento, a caça e a pederastia.

Assim, entendemos que todas as esferas do convívio *políade* estariam, de um jeito ou de outro, relacionadas ao esporte. Nesse sentido, a instrução física via-se valorizada e presente em distintos âmbitos. Essa “pluri-presença” reflete-se na cerâmica, como pudemos observar, mesmo que as cenas não trouxessem em si temáticas esportivas.

Em todos os vasos, também há a alusão aos modelos de educação e cidadania. Essa alusão é comprovada pela repetição de determinados signos, como a nudez, a representação de grupo de cidadãos numa relação com a *koinonía*, os corpos bem delineados, o vinho, a pederastia, a virilidade e a presença de espaços onde as relações sociais eram intensificadas, em total conformidade com o que Platão e Aristóteles pensaram para a *paideía* de uma pólis ideal.

Documentação textual

ARISTOTLE. **Polítics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990.

PLATO. **Republic**. Trad. Paul Shorey. London. William Heinemann. Vol. I (1982), vol. II (1987).

PLATO. **Alcibiades**. Trad. W.R.M. Lamb. London: William Heinemann, 1955.

PLATO. **The Laws**. Trad. R.G. Bury. London: William Heinemann, 2 vols., 1984.

Bibliografia

- ANDERSON, J.K. **Hunting in the Ancient World**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- BARROS, G. **As Olimpíadas na Grécia Antiga**. São Paulo: Pioneira, 1996.
- BIGNOTTO, N. Tolerância e diferença. In: NOVAES, A. (org.) **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 61-79.
- BONFANTE, L. Nudity as a costume in Classical Art. **American Journal of Archaeology**, v. 93, n. 4, p. 543-570, 1989.
- BURKE, P. **Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico**. Barcelona: Crítica, 2001.
- CALAME, Cl. **Récit em Grèce Ancienne: Enonciation et Representations des Poetes**. Paris: Maridiens Klicksiek, 1986.
- CAMBIANO, G. Tornar-se Homem. In: VERNANT, J.P. (dir.) **O Homem Grego**. Lisboa: Ed. Presença, 1993.
- CANFORA, L. O cidadão. In: VERNANT, J.P. (dir.) **O Homem Grego**. Lisboa: Presença. 1993.
- CHEVITARESE, A.L. **O Espaço Rural da Pólis Grega: o caso ateniense no período clássico**. Rio de Janeiro: A.L. Chevitarese, 2000.
- CHEVITARESE, A.L.; ANDRADE, M.M; BUSTAMENTE, R, M, C. Imagens de Caça na Antiguidade Clássica: Entre a cidade e o campo. In: **Phoînix**. Ano XII, 2006.
- CODEÇO, V. F. S. **Os Modelos de Paideía e Cidadania e suas Representações na Cerâmica Ática do Período Clássico (Séc. V e IV a.C.)**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- FINLEY, M. I. **Os Gregos Antigos**. Lisboa: Edições 70, 1963.
- FUNARI, P.P. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, C.B. (org.) **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 81-110.
- JAEGER, W. W. **Paideía A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JONES, P.V. (org) **O Mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KYLE, D.G. **Sport and Spectacle in the Ancient World**. Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

LESSA, F.S. **Mulheres de Atenas: Mélissa do Gineceu à Agorá**. Rio de Janeiro: LHIA-IFCS, 2001.

_____. Corpo e cidadania em Atenas Clássica. *In*: THEML, N., BUSTAMANTE, R.M.C., LESSA, F. S. (org) **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

LIMA, A. C.C. **Cultura Popular em Atenas no V século**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

LISARRAGUE, F. Voyages D'Images: Iconographie et Aires Culturelles. **Revue des Études Anciennes**. Université de Bordeaux III, Tome LXXXIX, 1987.

MARROU, H.I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1966.

MARROU, H.I. Educação e retórica. *In*: FINLEY, M.I. (org.) **O Legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

NEWBY, Z. **Athletics in the ancient world**. London: Bristol Classical Press, 2006.

NOVAES, A. Crepúsculo de uma civilização. *In*: NOVAES, A. (org.) **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 7-18.

PELOSO, D. M. **A Caça e a educação do jovem na Atenas do V e IV séculos a.C: Conflito e busca de recuperação do prestígio social**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. (Monografia)

PESCHANSKI, C. Os bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides e Xenofonte). *In*: CASSIN, B. *et alii*. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 56-74.

REIS, R.C.L. **Erastés, erómenos e os aristocratas atenienses**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-graduação em História Social, 2002. (Dissertação de Mestrado)

ROBERTSON, M. & BEARD, M. Adopting an Approach. *In*: RASMUSSEN, T. & SPIVEY, N. **Looking at Greek Vases**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 1-35.

SENNETT, R. **Carne e Pedra**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.

SWEET, W.E. **Sport and Recreation in Ancient Greece. A sourcebook with Translations**. New York/ Oxford: Oxford University Press, 1987.

THEML, N. **Público e Privado na Grécia do VIII ao IV séc. a. C.: O Modelo Ateniense**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

VERNANT, J-P. (dir.) **O Homem Grego**. Lisboa: Ed. Presença, 1991.

YALOURIS, N. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2004.

Notas

¹ De acordo com Platão e Aristóteles, a *paideia* ideal supõe um conjunto complexo de estudos, iniciado entre os 7 anos de idade do jovem, indo até aos 20 anos. Esse sistema educacional dialogava com o modelo de cidadania à medida que diversos requisitos do modelo de cidadão eram atendidos por essa instrução ideal, como a agilidade, a coragem, o estímulo à participação pública, a *koinonía*, a virilidade, o *ágon*, etc. (LESSA, 2001, p. 22). Nesse sentido, os cidadãos deveriam ser os mais perfeitos e completos possíveis.

² A pólis pressupunha a pluralidade e a aceitação do *outro*, das relações de alteridade, havendo o estabelecimento de uma hierarquia jurídica. Pensar no conceito de vida civilizada nos remete às relações de construção de identidades e de alteridades. Com base no artigo de Catherine Peschanski, Newton Bignotto afirma que “numa operação, por excelência, de construção da identidade, o diferente não entra nesse processo senão para indicar o negativo, a alteridade a ser evitada e que ficou perdida num passado do qual não conseguem se desvencilhar” (BIGNOTTO, 2004, p. 69; PESCHANSKI, 1993, p. 64). Seguindo a lógica de seu pensamento, a alteridade, o negativo do grego é o bárbaro, o não civilizado; aquele que não falava a língua grega. Podemos concordar com Adauto Novaes quando ele evidencia que a civilização vive a inversão em seu próprio interior (NOVAES, 2004, p. 10), isto é, a civilização para existir depende do seu *outro*, a *barbárie*. Situação similar nas democracias modernas que se baseiam na defesa do direito à diferença para afirmar a tolerância como valor fundamental da vida social (NOVAES, 2004, p. 14).

³ A palavra palestra deriva do radical grego *pale*, que significa luta (NEWBY, 2006, p. 70).

⁴ Geralmente, parece que os ginásios eram locais públicos, acessíveis a todo e qualquer cidadão, enquanto as palestras seriam negócios privados e com o público mais restrito. Newby enfatiza que, de acordo com a documentação, os ginásios teriam sido estruturas maiores, contando com espaços para caminhada e corrida, assim como estruturados para a prática da luta e do pugilato. Ainda assim, há relatos de ginásios que incluíam também a palestra. Desta forma, o ginásio seria a nomenclatura dada para o complexo inteiro, enquanto a palestra designaria o conjunto da área que circundava a área aberta com os vestiários, salas de descanso e de banho (NEWBY, 2006, p. 70).

⁵ Aplicaremos às imagens o método semiótico proposto por Claude Calame, que pressupõe a necessidade de:

1º) verificarmos a posição espacial dos personagens, dos objetos e dos ornamentos em cena;

2º) fazermos um levantamento detalhado dos adereços, mobiliário, vestuário e gestos, estabelecendo um repertório de signos;

3º) observarmos os jogos de olhares dos personagens, que podem apresentar-se em três tipos:

- **Olhar de Perfil** – o receptor da mensagem do vaso não está sendo convidado a participar da ação. Há comunicação interna entre as personagens pintadas, e suas ações devem servir como exemplo para o público receptor.

- **Olhar Frontal** – a personagem convida o receptor a participar da ação representada, estabelecendo uma comunicação direta.

- **Olhar Três-Quartos** - a personagem olha tanto para o interior da cena quanto para o exterior. O receptor da mensagem está sendo convidado a participar da cena (CALAME, 1986).

⁶ Vaso com o corpo abalado em forma de sino, duas alças horizontais. Utilizado para beber vinho.

A CONDENAÇÃO DOS JUDAIZANTES NOS CONCÍLIOS ECLESIÁSTICOS DO SÉCULO IV

*Gilvan Ventura da Silva**

Abstract

In spite of a traditional standpoint which places the parting of ways between Judaism and Christianity in the second century A.D., nowadays we know that the boundaries between both religions were being traced in the fourth century A.D. yet. This situation, connected with an extraordinary reinforcement of the Episcopal authority on the Christian congregations after Constantine, brings about a wide movement against Jews and Judaizers. According to some authors, the Judaizing practices were the most important and usual danger to the Church in the Later Roman Empire. Therefore, the bishops were forced to cope with the problem as soon as possible. Undisputable evidence that the Judaizing issue appears with a visible strength in the fourth century stems from the canons of the sundry councils that took place then, when the issue is treated as a matter of ecclesiastical

Resumo

No século IV, sabemos que os limites entre o judaísmo e o cristianismo ainda estavam sendo construídos. Essa situação, conjugada com o extraordinário reforço da liderança episcopal sobre as congregações cristãs a partir de Constantino, conduziu à deflagração de uma espiral de antijudaísmo e de retaliação contra os judeus e judaizantes. Na opinião de alguns autores, as práticas judaizantes constituíram o perigo maior e mais constante para a Igreja no Baixo Império Romano, fato que exigiu um posicionamento das autoridades eclesiásticas sobre a matéria. Evidências seguras de que a problemática dos judaizantes emerge com um vigor surpreendente no IV século, provêm dos cânones dos diversos concílios que ocorreram nesse período, quando o assunto passa a ser tratado como uma questão de política eclesiástica,

* Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo e bolsista produtividade do CNPq. No momento, se encontra desenvolvendo o projeto "A construção da identidade cristã no Império Romano: João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judaizantes em Antioquia". E-mail: gil-ventura@uol.com.br

politics, including the adoption of penalties against the deviants. In this connection, we intend to discuss in this article some aspects involving the Judaizer's experience, focusing on how they contributed to threaten the consolidation of the Christian order in the fourth century. Bearing it in mind, we employ as main sources the councils canons, which allow us to understand the Church's official discourse concerning the problem.

Keywords: Later Roman Empire; judaizers; jews; councils; christianity.

envolvendo, inclusive, a adoção de penalidades contra os infratores. Nesse sentido, pretendemos discutir, neste artigo, a experiência dos judaizantes, refletindo sobre o obstáculo que representaram para a consolidação da ordem cristã no século IV. Para tanto, exploramos como principal documentação os cânones conciliares, os quais nos permitem captar o discurso normativo da Igreja em face do problema.

Palavras-chave: Baixo Império Romano; judaizantes; judeus; concílios; cristianismo.

Do *spatjudentum* aos “caminhos que não se separam”

A investigação recente acerca das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano tem produzido uma autêntica “revolução” na maneira pela qual os pesquisadores até então concebiam o assunto, razão pela qual nos encontramos num momento de superação de um modelo que poderíamos qualificar como “tradicional”, na falta de um adjetivo mais específico, sem que, no entanto, o novo modelo, que começa a se esboçar a partir da década de 1990, tenha recebido a devida sistematização, o que nos permitiria julgar, de modo mais satisfatório, a sua validade diante de uma situação absolutamente plural como foi aquela das interações, oposições e combinações verificadas entre judeus e cristãos no Mundo Antigo. A interpretação considerada tradicional é, grosso modo, a propugnada por Adolf von Harnack em finais do século XIX e que convencionou-se designar com o nome de *spatjudentum*, isto é, o “judaísmo tardio” (REED; BECKER, 1007, p. 7). De acordo com Harnack, a história do judaísmo, a partir do advento do cristianismo, teria sido marcada por um esgotamento progressivo, o que tendeu a isolar cada vez mais os judeus em guetos, à medida que avançava o “processo de cristianização”. Sob esse ponto de vista, o cordeiro cristão passaria a encerrar a “vitalidade” espiritual do Império, em detrimento do leão de Judá, agora ferido de morte, se adotarmos uma metáfora sugestiva proposta por Jacobs (2007, p. 98). Como consequência, o judaísmo, religião obsoleta e anacrônica, teria muito pouco a oferecer a um mundo marcado indelevelmente pelo fermento da renovação

contido na experiência cristã. O que se fixa com os trabalhos de Harnack e seus seguidores é uma escola de interpretação que advoga uma ruptura quase total entre o judaísmo e o cristianismo, duas entidades cada vez mais distintas e opostas que, ao fim e ao cabo, não manterão entre si qualquer diálogo. Quando muito, um contato unilateral e esporádico entre cristãos e judeus poderia ter lugar todas as vezes em que os primeiros recorressem ao patrimônio cultural judaico com o intento de reafirmar os seus próprios princípios religiosos, o que mantinha o judaísmo numa situação de incontestável passividade, já que se lhe negava qualquer vigor criativo.

Muito embora autores como Jean Juster e Lukyn Williams se opusessem, de maneira mais ou menos frontal, à tese do *spatjudentum*, somente com a obra **Verus Israel**, de autoria de Marcel Simon e publicada originalmente em francês, em 1948, a idéia de que o judaísmo sob o Império Romano fosse uma religião desprovida de vitalidade e/ou criatividade começa a ser revista. A obra de Simon, considerada hoje um monumento historiográfico para os estudos do judaísmo antigo, subverte a leitura dos textos cristãos proposta por Harnack, ao investir na seguinte hipótese de trabalho: se os autores eclesiásticos foram tão pródigos e contundentes nos seus ataques ao judaísmo, isso deve exprimir uma situação na qual os judeus, de algum modo, ameaçavam o domínio da Igreja, o que invalida a suposição de um judaísmo em colapso permanente (JACOBS, 2007, p. 101). Não obstante a pertinência das conclusões de Simon no sentido de reabilitar o papel da crença judaica praticada sob o Império Romano, nem ele nem seus sucessores imediatos duvidaram do fato de que “judaísmo” e “cristianismo” talvez não fossem, no início, mais do que um rótulo criado artificialmente para ordenar uma realidade ainda bastante confusa e plural, ou seja, que talvez a distinção entre ambas as religiões tenha sido o resultado de um processo muito mais intrincado do que poderíamos supor. Ainda que fosse consenso entre os pesquisadores a filiação estritamente judaica da crença em Jesus, a principal questão a ocupar os especialistas dizia respeito à fixação do momento exato em que teria se dado a “repartição de caminhos”, *the parting of ways*, como sugerem os pesquisadores de Língua Inglesa, entre o judaísmo e o cristianismo; daí, a diversidade de datas propostas, dentre as quais as mais recorrentes são 70 e 135, que assinalam a destruição do Templo de Jerusalém e a revolta de Bar Kochba, respectivamente. Nesses termos, a tese do *spatjudentum* somente em parte foi superada, pois se, por um lado, desde Simon a vitalidade do judaísmo antigo ficava

resguardada, a concepção segundo a qual o diálogo entre cristãos e judeus cessou por completo além de um *turning point* situado no Alto Império, permanecia.

Recentemente, o modelo da “repartição de caminhos” tem sido confrontado pelo modelo dos “caminhos que não se separam” (*the ways that never parted*), querendo-se com isso exprimir a compreensão de que, em muitas regiões do Império, e durante muito tempo, foram produzidas múltiplas experiências religiosas que não podemos classificar à partida como judaicas ou cristãs, o que configura uma realidade sincrética e multifacetada, na qual termos como “judaísmo” e “cristianismo” significam muito pouco, pelo fato de não traduzirem adequadamente o teor da religião então praticada. Para autores como Daniel Boyarin (2007, p. 74) e Reed & Becker (2007, p. 2), por exemplo, a história do judaísmo e do cristianismo, mesmo após o suposto *turning point* do Alto Império, qualquer que tenha sido ele, é marcada tanto pela convergência quanto pela divergência, ao contrário do que afirmavam os defensores do *spatjudentum*, para quem somente a divergência seria possível.¹ Na realidade, o que os historiadores filiados à tese dos “caminhos que não se separam” advogam é uma situação de relativa permeabilidade entre judeus e cristãos no decorrer de toda a fase imperial, de modo que as diversas comunidades de crentes em Jesus, quer de extração judaica ou gentia, comporiam um subgrupo dentro de um conjunto variado de comunidades religiosas mais ou menos filiadas ao judaísmo. Os autores alinhados com esse paradigma não negam que, em última análise, tenha se operado uma clivagem irreversível entre judeus e cristãos, mas preferem situá-la num momento tardio do Império Romano, a partir do século IV, quando a atuação de Constantino desequilibra definitivamente a balança em favor dos cristãos. Antes disso, seria, pois, anacrônico se falar em “judaísmo” e “cristianismo” *stricto sensu*, uma vez que essas categorias se encontravam por demais confundidas (SKARSAUNE, 2007, p. 747), cabendo aos legisladores do Baixo Império a tarefa de decidir o que seria ortodoxo e o que seria heterodoxo e de traçar, assim, a linha divisória entre as religiões. Doravante, “cristianismo” e “judaísmo” deixam de ser apenas dois rótulos para adquirir uma visibilidade social, passando a identificar sistemas religiosos distintos e concorrentes. Para Boyarin (2007, p. 72 e ss.), é, inclusive, nesse momento, que podemos falar da emergência da categoria *religião*, ou seja, de um sistema cultural capaz de propiciar a formação de uma identidade calcada na participação dos indivíduos em um de-

terminado culto, sem qualquer implicação etnopolítica, pelo menos não necessariamente, ao contrário do que ocorria outrora no politeísmo greco-romano ou mesmo no judaísmo, quando termos como “heleno”, “romano” ou “judeu”, antes de designarem uma devoção específica, designavam o *modus vivendi* e o padrão de organização política de uma dada sociedade.

Uma interpretação como essa, conforme mencionamos, representa uma autêntica reviravolta na maneira pela qual os historiadores vinham há anos lidando com o problema, e isso por três razões. Em primeiro lugar, por sugerir que o cristianismo antigo foi muito mais dependente do judaísmo do que muitos autores, especialmente aqueles comprometidos com uma leitura excessivamente literal das fontes eclesiásticas, gostariam de admitir. Em segundo lugar, por reconhecer que a fronteira entre o judaísmo e o cristianismo, tendo se mantido por séculos fluida, oscilante e porosa, permitiu a proliferação de contatos, cruzamentos e sincretismos num grau muito superior àquele que até então se imaginava. E em terceiro lugar, por descortinar um panorama religioso no qual o judaísmo surge como a grande ameaça à hegemonia do discurso cristão, muito mais do que o paganismo. Sob esse ponto de vista, o principal conflito cultural do final do Mundo Antigo teria ocorrido entre cristãos e judeus e não entre cristãos e pagãos, como usualmente se supõe. Afora os desdobramentos polêmicos de uma conclusão como essa, o certo é que, se o desenvolvimento simultâneo do cristianismo e do judaísmo, ao longo dos cinco primeiros séculos da Era Cristã, foi caracterizado por uma tendência contínua à fixação de uma identidade própria a cada uma dessas religiões, esse processo não foi, todavia, isento de contaminações de parte a parte nem ocorreu de modo contínuo, linear, mas implicou, sem dúvida, idas e vindas, avanços e retrocessos, até que “cristianismo” e “judaísmo” fossem algo mais do que uma etiqueta manejada pelas autoridades eclesiásticas e imperiais a seu bel-prazer.

Um dos pioneiros da renovação dos estudos em torno das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano é Wolfram Kinzig (1992), que, num artigo seminal intitulado ‘*Non-separation*’: *closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century*’, propõe quatro níveis possíveis de separação entre ambas as religiões: o doutrinal, o teológico, o institucional e o da piedade popular. Para o autor, o nível doutrinal é o das profissões de fé formuladas pelos pensadores da Igreja, particularmente no domínio da cristologia. Em termos doutriniais, a cisão entre o judaísmo e o cristianismo teria ocorrido muito cedo, logo

após a morte de Jesus, talvez. O nível teológico, por sua vez, implica a produção de uma teologia cristã específica. Nesse ponto, de acordo com Kinzig, os cristãos foram, durante muito tempo, tributários do judaísmo. Por esse motivo, não nos deve causar estranheza que muitos escritos teológicos dos primeiros séculos sejam difíceis de classificar como judeus ou cristãos, ao menos numa aproximação inicial. Já no nível institucional, a separação entre duas religiões irrompe quando um grupo oficialmente segrega o outro por meio de uma declaração de autoridade, resultando, assim, na formação de duas associações distintas, como a igreja e a sinagoga, cuja ruptura também teria sido precoce. Por último, temos a separação no nível da piedade popular, que se instaura quando os grupos concorrentes criam suas próprias tradições religiosas, observadas por eles de modo exclusivo. É justamente nesse nível que Kinzig situa a permanência de contatos estreitos entre cristãos e judeus ao longo do Império, o que o habilita a questionar seriamente a validade do modelo da “repartição de caminhos”. Para tanto, evoca o exemplo dos nazoreus, dos ebionitas e dos judaizantes, indivíduos que, situando-se no limiar entre o cristianismo e o judaísmo, desafiavam a hierarquia eclesiástica ao adotarem um estilo de vida absolutamente sincrético, e isso, em pleno século IV, momento em que o refluxo da religião judaica já seria para muitos um fato consumado. Deixando de lado a discussão acerca dos nazoreus e dos ebionitas, que nos demandaria um espaço maior, gostaríamos de nos concentrar agora na experiência dos judaizantes, passando, assim, a refletir sobre o obstáculo que representavam para a consolidação da ordem cristã no século IV. Para tanto, exploraremos como principal documentação os testemunhos conciliares, os quais nos permitem captar o discurso normativo da Igreja face ao problema. A opção pelo século IV resulta da nossa adesão à tese segundo a qual as fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo somente são fixadas, em definitivo, no período da assim denominada Antiguidade Tardia, quando o episcopado começa, de modo inédito, a legislar a respeito das modalidades de intercâmbio entre cristãos e judeus, e a estabelecer penalidades para isso, o que nos parece indicar, a princípio, a tentativa de construção de um *consenso canônico* em torno das fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo, cuja delimitação deixa, assim, de ser um assunto tratado de modo particular e episódico por um ou outro autor em seus escritos, ou por um pregador em suas homilias para integrar a agenda disciplinar da Igreja, o que denota um cuidado maior das lideranças eclesiásticas com todos os comportamen-

tos que possam, do interior, ameaçar a integridade da *ecclesia*. Sob esse ponto de vista, a existência dos judaizantes é, seguramente, um assunto que, no século IV, se encontra na ordem do dia.

Os judaizantes, obstáculo ou fundamento do cristianismo?

A presença dos assim denominados judaizantes nas congregações cristãs parece ser um fato que remonta aos primórdios da missão de Paulo, quando os gentios começaram a ser aceitos como crentes em Jesus sem a obrigatoriedade de se tornarem prosélitos do judaísmo (SANDERS, 1993, p. 29). Embora os autores eclesiásticos tenham se esforçado amiúde para condenar os membros de suas comunidades que se sentiam atraídos pelos rituais da sinagoga, seguindo as prescrições dietéticas da Torá, observando o *shabat*, participando dos festivais judaicos e recorrendo aos rabinos como exorcistas e curandeiros (RUETHER, 1997, p. 170-1), devemos reconhecer que os judaizantes representaram um desdobramento praticamente inevitável da própria história do cristianismo, uma religião cuja matriz foi desde sempre o judaísmo, e não um “desvirtuamento” exógeno a uma assembléia cujos aspectos disciplinares e doutrinários supostamente teriam se mantido intactos desde a origem. A bem da verdade, os judaizantes se confundem com o processo de formação do cristianismo, não constituindo *a priori* uma categoria de *outsiders* que, estabelecidos no exterior da *ecclesia*, passariam a ameaçá-la. Como observa Lieu (1994, p. 89), os judaizantes que suscitavam a ira de João Crisóstomo não eram, em absoluto, estrangeiros, mas membros regulares da igreja de Antioquia. Os vocábulos “judaizar” (*iudaizo*) e “judaizante” (*iudaice*) aparecem com frequência nos textos cristãos, tendo sido cunhados por analogia a termos semelhantes, como “helenizar” e “helenizante”. Na Antiguidade, quando um estrangeiro começava a se comportar como um grego, era comum se dizer que o indivíduo estava se helenizando. Nesse contexto, a imitação dos usos e costumes alheios por alguém que não fazia parte da cultura grega, era a chave da questão, uma vez que os membros de um mesmo grupo não “imitam” a si mesmos, ou, pelo menos, não de modo consciente e voluntário. Sendo assim, os judaizantes, ou seja, aqueles que adotavam algumas tradições próprias dos judeus eram, ao que tudo indica, gentios que, vivendo em áreas nas quais havia uma forte presença judaica, se sentiam atraídos pelas tradi-

ções dos seus vizinhos (SKARSAUNE, 2007, p. 10). O problema, todavia, se torna um pouco mais complexo à medida que, por vezes, nossas fontes parecem identificar como judaizantes não apenas os gentios familiarizados com o judaísmo, mas judeus crentes em Jesus que, assimilados às comunidades cristãs, continuavam a observar alguns hábitos judaicos, quando se esperava que os tivessem repudiado.²

Já que o cristianismo deriva do judaísmo, poderíamos afirmar que, ao longo do Império Romano, todos os gentios que abraçaram a crença em Jesus o fizeram adotando, em maior ou menor grau, crenças e práticas judaicas. Como bem argumenta Carroll (2002, p.183-4), durante séculos, a divisão entre cristãos e judeus, especialmente nos territórios da Diáspora, permaneceu extremamente tênue, com o emprego comum da Septuaginta e a manipulação dos mesmos símbolos, como o peixe, o pão, a taça e o vinho.³ Isso nos indica que os cristãos convertidos dentre os gentios não foram capazes de se desvincular por completo do patrimônio cultural judaico, que informava a *práxis* dos primeiros cristãos, ainda que a liderança do movimento tenha, desde, pelo menos, o final do I século, se empenhado em demonstrar que havia um abismo intransponível entre o judaísmo e o cristianismo, como atesta toda a literatura *Adversus Iudaeos*.⁴ No entanto, se nos reportarmos ao nível da piedade popular proposto por Kinzig (1992), torna-se evidente o quanto era difícil, tendo em vista as condições nas quais ocorreu o surgimento e a expansão do cristianismo, se produzir uma ruptura imediata e radical entre os adeptos de ambas as religiões. Evidências arqueológicas e literárias têm assinalado de modo inequívoco a presença constante dos *theosebeis*, os gentios “tementes” a Deus, no recinto da sinagoga. Esses simpatizantes do judaísmo, que podiam seguir ou não alguns dos mandamentos da Lei, mantinham um contato estreito com os judeus, visitando-os em suas casas e participando de seus festivais, o que permitia a formação de um *modus vivendi* híbrido que, poderíamos supor, fosse próprio dos judaizantes. Pois bem, se atentarmos para o fato de que, no início, os judeus crentes em Jesus que desenvolveram sua ação missionária entre os gentios, tinham como alvo preferencial os *theosebeis* associados à sinagoga, então, a existência dos judaizantes não pode, de modo algum, ser interpretada como um fenômeno marginal, secundário, no contexto do cristianismo dos primeiros tempos (SKARSAUNE, 2007, p. 764; GAGER, 1985, p. 112). Muito pelo contrário, longe de terem sido um epifenômeno, os judaizantes foram um dos *fundamentos* do próprio cristianismo. Além

disso, a permanência de costumes judaicos nos meios cristãos recebia um reforço não desprezível dos judeus crentes em Jesus que, vivendo em comunidades próprias localizadas nas fronteiras do cristianismo, mantinham relações de sociabilidade com os gentios cristianizados, reforçando, ou mesmo, encorajando a assimilação de algumas práticas da sua cultura.

A despeito do fato de que a adoção de usos e costumes judaicos pelos gentios cristianizados é, em nossa opinião, um dos fundamentos do cristianismo, cumpre notar que o emprego do termo “judaização” comporta, a rigor, um juízo de valor claramente negativo, ou, dito de outro modo, que o termo é um rótulo, um estigma forjado e difundido pelos autores eclesiásticos na sua tentativa de apartar o cristianismo do judaísmo em nível doutrinal, institucional e da piedade popular, evocando-se aqui, uma vez mais, os argumentos de Kinzig. A sua presença recorrente na literatura patrística nos traria indícios de uma situação na qual os grupos cristãos de origem gentia fora da Palestina já experimentariam um grau de coesão tal, que lhes permitiria forjar a sua identidade em franca oposição ao judaísmo, dentro de um movimento simultâneo de auto-afirmação e de depreciação dos adversários (GAGER, 1985, p. 114). “Judaizar”, para os autores da patrística, significaria, então, assumir de modo “errôneo” qualquer prática judaica, introduzindo na congregação cristã elementos estranhos e perniciosos, o que colocava em risco a integridade de toda a assembléia, e é contra essa ameaça que escritores como Inácio de Antioquia, Orígenes, Tertuliano e João Crisóstomo, apenas para citar alguns dos mais conhecidos, se erguem sucessivamente.⁵ De modo um tanto ou quanto paradoxal, no entanto, o discurso desses autores, qualificando o judaísmo como uma fé ultrapassada e condenando os judaizantes, representa a melhor evidência de que dispomos para a permanência de um intercâmbio duradouro entre cristãos e judeus no Império Romano (LIEU, 1994, p. 84 e ss.). Por outro lado, se admitirmos que os ataques da Igreja contra os judaizantes constituem um notável testemunho tanto da vitalidade da religião judaica quanto da existência de laços estreitos de sociabilidade entre judeus e cristãos – à revelia das autoridades eclesiásticas, diga-se de passagem – somos surpreendidos por uma conclusão inesperada: a de que, no século IV, o assim denominado “processo de cristianização” não significa muito mais do que um *constructo*, uma aspiração nutrida com ardor pelos Padres da Igreja, mas ainda longe de se realizar.

O tom inflamado com que as autoridades eclesiásticas do século IV se referem aos judeus e aos judaizantes é, em larga medida, um dos corolários da própria posição que assumem a partir do governo de Constantino, quando a Igreja passa a gozar de um apoio oficial inaudito, o que a torna muito mais intolerante contra os seus antigos opositores, ou seja, os pagãos, os hereges e os judeus. No entanto, é digno de nota o fato de que, ao se encontrarem numa posição bastante cômoda para confrontar com rigor os seus adversários, os Padres da Igreja tenham se voltado com acrimônia contra os judeus e os judaizantes, elegendo-os como inimigos a ser vencidos, o que nos revela a atenção que dispensavam ao assunto. Para os Padres, todos os cristãos que assimilassem costumes judaicos eram heréticos e, por isso, não teriam lugar dentro da *ecclesia*. Se, como sugere Reed (2007, p. 202), no século IV, os limites entre o judaísmo e o cristianismo ainda estavam sendo construídos, ou seja, se o cristianismo, por assim dizer, “normativo”, não havia se instituído plenamente, tal situação, conjugada com o extraordinário reforço da liderança exercida pelos bispos sobre as suas igrejas, seria condição suficiente para deflagrar uma espiral de antijudaísmo e de retaliação contra os judeus e judaizantes, como ocorreu efetivamente. Na opinião de González-Salineró (2000, p. 92), as práticas judaizantes representaram o perigo maior e mais constante para a Igreja no Baixo Império Romano, o que, naturalmente, exigiu um posicionamento do episcopado sobre a matéria. Evidências seguras de que a problemática dos judaizantes desperta com um vigor surpreendente no IV século, provêm dos cânones dos diversos concílios que ocorreram nesse período, quando o assunto passa a ser tratado como uma questão de *política eclesiástica*, envolvendo, inclusive, a adoção de penalidades contra os infratores.

A legislação canônica contra os judaizantes

O primeiro concílio a se ocupar dos judaizantes foi o de Elvira, que teve lugar, ao que tudo indica, entre 300 e 306, na cidade de Iliberris, província da Bética. Contando com a presença de dezenove bispos oriundos da Bética, Cartago, Lusitânia, Tarraconense e Gália, o concílio reuniu praticamente todo o episcopado espanhol, tendo sido emanados, na ocasião, 81 cânones sobre os mais variados assuntos, a maioria deles de natureza disciplinar (BERARDINO, 2002, p. 470). Os cânones que tratam de regular os contatos entre cristãos e judeus são os seguintes:

XVI – Que as donzelas fiéis não se casem com infiéis. *Aos hereges que não desejarem retornar à Igreja Católica, não se lhe darão por mulheres virgens cristãs. O motivo para negar o consórcio (societas) com judeus e hereges é porque não pode haver sociedade entre um infiel e um fiel. Se os pais violarem esta proibição, devem se abster da comunhão por cinco anos.*

XLIX – Que os judeus não abençoem os frutos dos cristãos. *Que sejam admoestados aqueles que cultivam as terras, para que não permitam que seus frutos, recebidos de Deus como ação de graças, sejam abençoados pelos judeus, para que não pareça vã e inconsistente a nossa bênção. Se alguém depois desta proibição continuar a fazê-lo, que seja totalmente excluído da Igreja.*

L – Sobre os cristãos que comem com os judeus. *Se algum sacerdote ou fiel tomar suas refeições com os judeus, decidimos que se abstenha da comunhão a fim de que se emende.*

LXXVIII – Sobre os fiéis casados que cometem adultério com mulher judia ou pagã. *Se algum fiel casado cometer adultério com mulher judia ou pagã, que se afaste da comunhão, mas se for descoberto por acusação de outrem, cumprirá cinco anos de penitência apropriada, ao término dos quais poderá ser novamente admitido à comunhão do Senhor.*

O concílio legisla basicamente a respeito de três temas concernentes às práticas judaizantes: a possibilidade de homens ou mulheres cristãos virem a se relacionar sexualmente com judeus (XVI;LXXVIII); o recurso à bênção judaica com fins propiciatórios (XLIX) e a celebração de banquetes comuns (L). À primeira vista, é notável o fato de que, dentre quatro cânones visando a disciplinar as relações da *ecclesia* com judaísmo, dois deles se refiram a aspectos de ordem sexual, envolvendo ambos os sexos, o que nos permite supor que a existência de intercursos entre cristãos e judeus fosse uma prática, se não corriqueira, pelo menos usual o bastante para atrair a atenção dos bispos reunidos em Elvira. A proibição, seja de casamentos mistos, seja de fornicção com os judeus (sempre associados a hereges e/ou pagãos), é uma tentativa de o episcopado impedir que, por meio de um intercâmbio “ilegítimo”, a congregação como um todo viesse a ser vítima de uma poluição, haja vista a “mácula de sangue” que, para os

antigos romanos, todo ato sexual não autorizado encerrava (GRIMAL, 1991, p. 118). Mais que isso, temos conhecimento de que uma das principais modalidades de proselitismo por parte dos judeus se dava por intermédio do casamento, tanto que, em uma legislação datada de 339, Constantino II ou seu irmão, Constantino II, se pronuncia contra o *consortium* (casamento) entre as mulheres cristãs que trabalhavam na tecelagem imperial e os judeus, a fim de protegê-las dos “atos infames” (*flagitii*) praticados por estes últimos, que ficam sujeitos à pena capital, se denunciados (SILVA, 2004, p. 139; LINDER, 1987, p. 149).⁶ Nesse caso, o termo *flagitium* empregado no texto da lei se refere ao judaísmo, indicando que, forçosamente, a cristã casada com um judeu deveria observar a orientação religiosa do marido. Quanto à interdição da bênção judaica sobre as colheitas, sabemos que os judeus eram tidos, na Antiguidade, como exímios feiticeiros em virtude do caráter esotérico e ancestral de seus rituais, razão pela qual, não raro, os próprios cristãos recorriam à magia judaica para a obtenção de algum benefício sobrenatural, atitude que os bispos não tardaram a coibir (GONZÁLEZ-SALINERO, 2000, p. 98). O cânone XLIX nos permite ainda captar a existência de uma concorrência acirrada entre cristãos e judeus pelo monopólio dos ritos mágicos. Não se trata, em absoluto, de negar que os judeus tenham competência para executar a bênção propiciatória, mas de impedir que o façam a fim de não suscitar dúvidas acerca da validade dos sacramentos cristãos, que deveriam ser tão ou mais eficazes que os judaicos. O delito, a julgar pela excomunhão sumária imposta aos transgressores, era considerado particularmente grave pelos bispos, mais ainda do que o intercurso sexual, ao qual aludimos. Por intermédio desse cânone, podemos ainda inferir que, muito embora a maioria dos exemplos de judaização que possuímos sejam provenientes do espaço urbano, o fenômeno atingia também a zona rural, onde transcorriam as atividades agrícolas. Por último, a restrição a que os cristãos participem de refeições coletivas com os judeus pode indicar a existência, na Península Ibérica, de um costume atestado no Oriente, ou seja, a participação de gentios nos banquetes realizados nas sinagogas, como vemos em Antioquia (ZETTERHOLM, 2003, p. 40) .

A temática dos judaizantes voltou a ser objeto de discussão, ainda que de modo indireto, no Concílio de Nicéia (325), quando os bispos firmaram posição sobre a necessidade de se adotar um calendário único para a celebração pascal. Na *epistula* enviada por Constantino a todas as igrejas

ao término dos trabalhos do concílio e que nos foi transmitida por Eusébio em sua **Vita Constantini** (III,17-20), proclama o imperador:

[...] Em primeiro lugar, pareceu que era indigno que se cumprisse essa santíssima festividade seguindo-se a prática dos judeus, os quais, ao terem manchado suas mãos com nefando crime, forçosamente deverão ter, os desgraçados, enegrecidas suas almas. Deixando à própria sorte este povo, em nossas mãos está o prolongamento, até os tempos vindouros, da observância deste ordenamento, segundo uma prescrição mais verídica que temos conservado intacta desde o primeiro dia da paixão até o presente. Portanto, não tendes nada em comum com esta detestável chusma judaica; pois outra é a via que temos recebido do Salvador [para a celebração da Páscoa], nossa religião dispõe de um legítimo e apropriado histórico. Aferrados a Ele em total comunhão, nos abstenhamo-nos, estimadíssimos irmãos, daquela sua [i.é, dos judeus] abjeta consciência. Pois é verdadeiramente absurdo que aqueles se vangloriem do fato de que, sem participar em sua doutrina, não sejamos capazes de guardar essa festa. Porém, como poderão pensar corretamente aqueles que, após o assassinato do Salvador, o assassinato do Pai, alienados de suas mentes, se vêem arrastados, não pela razão, mas pelo instinto irrefreável, ali onde os leva a insana loucura?

Os bispos reunidos em Nicéia pretendiam, com essa decisão retransmitida por Constantino, solucionar um antigo problema característico de algumas comunidades cristãs, especialmente as da Ásia Menor, que realizavam a festa da Páscoa tendo como referência o calendário judaico, ao contrário das igrejas de Roma e Alexandria, o que não deixava de exprimir, de certo modo, uma dissensão entre as congregações do Oriente e do Ocidente e uma incômoda dependência dos cristãos para com os judeus. Na sua campanha incansável em prol da unidade da Igreja, Constantino já havia tentado, por ocasião do Concílio de Arles, celebrado em 314, a fixação de uma regra comum para a Páscoa independente do calendário judaico, embora sem muito sucesso (PIETRI, 1995, p. 273). Na avaliação de Feldman (1993, p. 398), poucas coisas eram mais importantes para a vida da Igreja do que o calendário, pois era por meio dele que o tempo litúrgico era contado e que as comemorações tinham lugar. Dentre os festivais cris-

tãos, o ciclo pascal, por sua vez, era, de longe, o mais importante de todos. A Páscoa (Pessach, em hebraico), era a grande festa de Israel por meio da qual se celebrava a libertação do cativo do Egito. A ressimbolização cristã do **Pessach** se dá pelo fato de que os eventos relacionados com a morte e ressurreição de Jesus teriam coincidido com a comemoração do êxodo judaico, em 14 do mês de Nisã (SKARSAUNE, 2002, p. 389 e ss.). Muito embora Lucas, Marcos e Mateus concordem com o relato de que Jesus foi crucificado numa sexta-feira e que ressuscitou no domingo, a associação entre a Páscoa judaica e a morte de Jesus trouxe sérias divergências para a Igreja dos primeiros tempos, havendo duas tradições acerca do assunto: uma delas, sustentada pela igreja de Roma e de Alexandria, determinava a celebração da Páscoa no primeiro domingo depois da lua cheia que segue o equinócio da primavera. Já as igrejas da Ásia Menor, fiéis à narrativa conservada por João, segundo a qual Cristo teria sido imolado no dia 14 do mês de Nisã, seguiam o calendário judaico e comemoravam a Paixão no décimo quarto dia da primeira lua da primavera, o que impedia que a festa da ressurreição se desse sempre no domingo (WHITROW, 1993, p. 212-3). Os adeptos desse tipo de contagem pascal eram denominados quartodecimanos.

Ainda que o Concílio de Nicéia, ao ratificar a orientação romano-alexandrina de que a Páscoa fosse celebrada sempre num domingo, o Dia do Senhor, viesse atender a um desejo imperial de instauração da unidade na Igreja, é preciso levar em conta também a intenção dos bispos conciliares em romper, de uma vez por todas, com um pólo insustentável de “judaização” no Oriente, representado justamente pelo atrelamento da festa da Páscoa, a celebração da morte e ressurreição do homoousios, como o próprio concílio acabara de decretar, com o Pessach. A polêmica entre as igrejas do Oriente e do Ocidente em torno do assunto era antiga, remontando a meados do século II, quando Policarpo de Esmirna empreende uma viagem a Roma a fim de conferenciar com o bispo da cidade, Aniceto, sobre a divergência de datação do ciclo pascal. Na ocasião, decidiu-se que cada igreja seguiria a sua própria tradição, sem que isso configurasse, a princípio, um cisma. Esse acordo, no entanto, não tardou a ser rompido, pois Hipólito de Roma, ao organizar, em 235, um catálogo com as principais heresias de seu tempo, já nomeia a dos quartodecimanos, dentre os quais se encontravam notáveis expoentes da Igreja oriental, como Melito de Sárdis (BERARDINO, 2002, p. 1207). No século IV, mediante a inter-

venção do poder imperial, o impasse chega ao fim, pelo menos do ponto de vista canônico. Doravante, os quartodecimanos serão tratados como grupos marginais da Igreja no Oriente, muito embora tenhamos notícia da sua permanência até pelo menos 400 (FELDMAN, 1993, p. 399). No entanto, o mais importante, ao menos para aquilo que discutimos aqui, não é tanto a superação definitiva de um conflito que se arrastava desde o século II e que impedia a unificação do calendário litúrgico, imprescindível para as pretensões universalistas da Igreja, mas a constatação de que, para além desse propósito imediato, se situa uma rejeição visceral às práticas religiosas judaicas e uma tentativa de eliminar um poderoso foco de judaização.

Na concepção dos bispos e do próprio imperador, era inconcebível que os cristãos se mantivessem, para a realização de uma festa tão especial como era a Páscoa, subordinados aos judeus, responsáveis justamente pelo martírio do Senhor, pelo seu deicídio, conforme ensinava uma tradição já antiga na Igreja, mas que adquire uma difusão muito maior após o concílio de Nicéia, quando a crucificação de Jesus é equiparada a um regicídio cósmico (RUETHER, 1997, p. 129). O texto da carta advoga um rompimento completo com os judeus, que, se desejarem continuar celebrando o Pessach ao seu modo – vale dizer, se não se converterem à fé cristã – devem ser abandonados a sua própria sorte. Assim como o concílio de Elvira, em seu cânone XLIX, reafirma a autonomia cristã na manipulação dos ritos sagrados, a epístula de Constantino adota o mesmo procedimento no que concerne à autoridade da Igreja para criar um calendário próprio, pois seria inadmissível ter de recorrer ao calendário judaico para celebrar a festa do Salvador, que pereceu vítima da “insanidade” dos judeus. A decisão de Nicéia sobre a celebração da Páscoa trai, no fundo, um desejo de evitar qualquer contato dos cristãos com os judeus, pretendendo suprimir a principal circunstância de socialização entre eles, que era justamente a sincronia existente entre o Pessach e o ciclo pascal. É preciso registrar que, no Império Romano, judeus e cristãos não viviam confinados em territórios isolados, mas se cruzavam a todo momento pelas ruas da cidade, na execução das atividades cotidianas. Nesse caso, se, às oportunidades que a coabitação de um mesmo espaço urbano abria para a socialização entre cristãos e judeus, acrescentarmos a celebração de festivais simultâneos, ampliava-se sobremaneira a possibilidade de que a prática da judaização fosse reforçada e difundida, para desespero da hierarquia clerical. Desse modo, a produção de um apartheid temporal é uma etapa importantíssima para que sejam rom-

pidos os laços de solidariedade entre judeus e cristãos – se é que algum dia, isso se tornou possível – e para a fixação de uma identidade cristã construída como o reverso da alteridade judaica. Tanto é assim que, conforme salienta Ruether (1997, p. 172), as festas e jejuns da Igreja foram estabelecidos como antíteses das comemorações judaicas.

Em virtude tanto da extensão do Império quanto da antiguidade na observância do calendário judaico pelas comunidades orientais, a unificação temporal do ciclo pascal formulada pelo Concílio de Nicéia não foi prontamente alcançada. Por esse motivo, o assunto é novamente apreciado no Concílio de Antioquia (341). Reunido quando da dedicação da Grande Igreja da cidade por Constâncio II, o concílio contou com a presença de 97 bispos orientais. No cânone de abertura, os Padres se pronunciam a respeito do assunto da seguinte maneira:

Quem tentar pôr à parte o decreto do santo e grande Sínodo que se reuniu em Nicéia, na presença do piedoso imperador Constantino, amado de Deus, no que concerne à santa e salutar festa da Páscoa; se eles obstinadamente persistirem em se opor ao que foi corretamente ordenado, que sejam excomungados e lançados fora da Igreja; isso é dito com referência aos leigos. Mas se algum daqueles que oficiam na Igreja, seja ele bispo, presbítero ou diácono, desejar, após este decreto, exercer seu próprio julgamento para a subversão do povo e a perturbação das igrejas, observando a Páscoa [no mesmo tempo] dos judeus, o santo Sínodo decreta que daí por diante ele deverá ser alguém excluído da Igreja, alguém que não apenas acumula pecados sobre si mesmo, mas que é também a causa da destruição e da subversão de muitos. E ele [o Sínodo] depõe não apenas essas pessoas do seu ministério, mas também aqueles que após sua deposição tentam se relacionar com elas. E o deposto deve ser privado mesmo desta honra externa, que é compartilhada pelo sagrado Cânone e pelo sacerdócio de Deus.

A escolha desse cânone para figurar como o primeiro emanado pelo concílio nos dá bem a medida do quanto o assunto era importante para a *ecclesia* nesse momento, ficando claro que não se tratava mais de uma disputa localizada entre a Igreja de Roma e a de Éfeso ou Esmirna, como fora outrora a disputa entre Aniceto e Policarpo. Pelo contrário, os próprios bispos do Oriente, território no qual se encontrava a maioria das igrejas

que seguiam o calendário judaico para a celebração da Páscoa, não se mostravam mais dispostos a tolerar esse costume, traduzindo, assim, um desejo coletivo do episcopado de que o problema fosse resolvido em definitivo. Nesse aspecto, a Igreja caminha, então, para um notável consenso que, como dissemos, não implica somente a adoção de uma modalidade própria de fixar o tempo pascal, mas de fixá-lo em oposição aos judeus, a fim de evitar, a todo custo, que o Pessach e o ciclo de morte e ressurreição de Jesus viessem a se sobrepor no tempo, o que poderia induzir as congregações cristãs a acreditar que haveria uma convergência litúrgica entre o cristianismo e o judaísmo, algo que os Padres combatiam abertamente. Por outro lado, o decreto conciliar, ao ameaçar de punição os infratores, é formulado em termos bastante abrangentes, atingindo tanto os leigos quanto os membros do clero, o que nos demonstra o quanto a utilização do calendário judaico foi, durante séculos, algo recorrente e perfeitamente admissível. De agora em diante, a situação se inverte por completo, pois bispos, presbíteros e diáconos são particularmente admoestados contra tal prática, a fim de não induzirem ao erro as igrejas pelas quais respondem, ficando sujeitos à deposição imediata e à excomunhão, caso transgridam a decisão conciliar. O principal alvo visado pelo concílio eram, sem dúvida, os quartodecimanos, embora estes não sejam identificados nominalmente. Ao que parece, a decisão de Nicéia, reiterada em Antioquia, demorou um pouco mais para ser cumprida, uma vez que o concílio de Laodicéia, celebrado sob o governo de Teodósio, ao tratar, no cânone VII, dos mais importantes movimentos heréticos do seu tempo, inclui o dos quartodecimanos (VII). Além disso, no mesmo concílio, as práticas judaizantes retornam à agenda de discussão, num tom muito semelhante àquele de Elvira:

VII – Os hereges convertidos, isto é, novacianos, focianos e quartodecimanos, sejam eles catecúmenos ou comunicantes, não devem ser recebidos até que tenham anatematizado cada heresia, e particularmente a sua própria. E após isso, aqueles que dentre eles são chamados comunicantes, tendo aprendido completamente os símbolos da fé, e tendo sido untados com o santo crisma, comunguem nos santos mistérios.

XXIX – Os cristãos não devem judaizar ou descansar no shabat, mas devem trabalhar nesse dia, antes honrando o Dia do Senhor [i.é., o

domingo). E, se podem, que descansem então como cristãos. Mas se alguém for considerado judaizante, que seja anátema de Cristo.

XXXVII – Não é correto receber alimentos trazidos das festas dos judeus ou heréticos, nem festejar com eles.

XXXVIII – Não é correto receber pão ázimo dos judeus, nem ser cúmplice da sua impiedade.

A preocupação em dissociar a Páscoa cristã do Pessach hebraico se encontra, mais uma vez, presente em Laodicéia, tanto por intermédio do cânone VII, que inclui, como mencionamos, os quartodecimanos dentre os hereges passíveis de conversão e reintegração à *ecclesia*, quanto no cânone XXXVIII, que proíbe os cristãos de aceitar o pão ázimo dos judeus. O pão ázimo (em hebraico, matsá), feito apenas de farinha e água sem adição de fermento, é o “pão da aflição”, o pão dos pobres e dos escravos, comido durante as festividades do Pessach em memória ao tormento vivido pelos hebreus no Egito e à pressa com que tiveram de abandonar o país, sem terem tempo de aguardar o crescimento da massa que haviam preparado para a jornada (UNTERMAN, 1992, p. 168). De valor terapêutico e capaz de fortalecer a fé dos que a recebessem, a matsá poderia ser distribuída entre os presentes à sinagoga durante o Pessach, ou ser entregue por um judeu a um amigo, vizinho ou familiar, incluindo, naturalmente, um gentio cristianizado. Atento a isso é que o concílio de Laodicéia decide coibir também mais essa prática judaizante, complementando, assim, a determinação de Nicéia em evitar a todo custo, por meio da distinção dos calendários, qualquer associação entre judeus e cristãos por ocasião das festividades da Páscoa. Como os concílios de Nicéia e Antioquia já haviam estabelecido que a Páscoa era uma celebração inteiramente distinta do Pessach, não haveria motivo para que os cristãos compartilhassem o pão ázimo com os judeus. O resultado final de todo esse processo de separação entre a Páscoa e o Pessach, levado a cabo por intermédio da legislação canônica, foi a segregação irreversível dos grupos que ainda seguiam o calendário judaico, como os quartodecimanos e os protopasquitas, de maneira que, no início do século V, praticamente toda a Igreja já comemorava a Páscoa com base num calendário único estabelecido pela igreja de Alexandria.

Por outro lado, no cânone XXIX vemos, pela primeira vez, o emprego, num texto conciliar, do verbo “judaizar”, tomado aqui no sentido de

observar o shabat, bem como do adjetivo “judaizante” para os que se envolvessem em tal atividade.⁷ Assim como no caso da celebração da Páscoa, o que se encontra em jogo, mais uma vez, é a necessidade de que a *ecclesia* possua um calendário próprio para contar o seu tempo litúrgico, sem conexão e por oposição ao calendário judaico. Embora desde, pelo menos, o século II, já se tivesse fixado o domingo como o dia de festa para os cristãos, em atenção à ressurreição de Cristo, somente em 321, por decisão de Constantino, ficavam suspensas as atividades profissionais nas cidades, a fim de facilitar a reunião das assembléias cristãs (PERRIN, 1995, p. 610). Até essa data, o domingo era considerado um dia normal de trabalho. Os judeus, por sua vez, tinham autorização para interromper seus afazeres e permanecer durante todo o sábado na sinagoga, participando dos ofícios religiosos (SKARSAUNE, 2002, p. 383), ocasião em que, como mencionamos, costumavam receber a visita dos theosebeis e mesmo dos gentios cristianizados. O concílio de Laodicéia se preocupa, assim, em reafirmar o princípio segundo o qual o domingo é o dia santo da Igreja, o dia de festa para os cristãos, acrescentando que, caso tenham recursos e não precisem trabalhar aos sábados, os fiéis devem repousar como cristãos, querendo dizer com isso, muito provavelmente, que se abstenham de freqüentar a sinagoga ou jejuar, como fazem os judeus. Por último, no cânone XXXVII, o concílio recomenda aos cristãos não aceitarem alimentos consumidos nas festas dos judeus nem delas participarem, o que nos remete às proibições de Elvira. Na Antiguidade, os festivais judaicos eram o Rosh ha-Shaná, o Ano Novo judaico; o Ion Kipur, o “Dia da Expição” e o Sukot, o Festival dos Tabernáculos, todos os três celebrados no mês de Tishri, além, evidentemente, do Pessach, celebrado no mês de Nisã (UNTERMAN, 1992). Sabemos que, no Império Romano, esses festivais envolviam canto, dança, banquetes e procissões, o que os tornava particularmente atrativos para a população urbana (BROOTEN, 2000, p. 35). Ao condenar a participação nos festivais judaicos, os bispos tentavam, mais uma vez, subtrair os fiéis de um importante espaço de socialização com os judeus, ao mesmo tempo que condenavam o consumo de alimentos consagrados nos rituais judaicos como um elemento poluente para os cristãos, dentro de uma lógica de oposição entre puro/impuro, higiene/poluição bastante estudada pela Antropologia (Douglas, 1976).

Conclusão

A disposição do episcopado em restringir, a partir do concílio de Elvira, os espaços de socialização entre judeus e cristãos, empenhando-se em dissociar o tempo litúrgico da Igreja do calendário judaico, em disciplinar as principais modalidades de intercâmbio com o judaísmo e em punir os fiéis acusados de judaização, representa uma alteração significativa diante daquilo que observamos no decorrer dos três primeiros séculos do Império, quando a existência dos judaizantes nunca suscitou uma ação conjunta da hierarquia eclesiástica. Uma constatação como essa nos permite avaliar o quanto, no IV século, o problema reclamava uma solução, o que contraria de modo flagrante tanto a tese do *spatjudentum* quanto a da “repartição de caminhos” definitiva entre o judaísmo e o cristianismo desde o Principado. É possível, inclusive, que, com o aumento da capacidade coercitiva da Igreja mediante sua associação com o Estado romano, tenha ocorrido, em algumas regiões, um reforço das práticas judaizantes. Essa é a opinião de Kinzig (1992, p. 38), para quem uma das principais explicações para o interesse maior da Igreja no assunto deve ser encontrada no decreto *Cunctos Populos* (C. Th. XVI,1,2), de Teodósio e Graciano, que, em 380, tornou a ortodoxia cristã a religião oficial do Império. Tal medida, segundo o autor, produziu um forte influxo dentro da Igreja de judeus crentes em Jesus estabelecidos nas fronteiras do cristianismo, mas que, ao fazê-lo, não abandonaram de imediato suas práticas, constituindo, assim, um pólo ativo de judaização. Embora uma afirmação como essa careça de uma investigação mais detalhada do que aquela empreendida por Kinzig, não resta dúvida de que, na segunda metade do século IV, os judaizantes representavam um sério desafio para a consolidação de um cristianismo normativo, ortodoxo e “isento” de qualquer “erro” doutrinal ou disciplinar, tal como desejavam os Padres da Igreja. O problema se mostrava mais grave no Oriente, particularmente nos territórios da Síria, como comprovam as homilias de Efrém, o Sírio e de João Crisóstomo, tidas como os mais virulentos ataques contra os judeus já produzidos pela literatura patrística.

Sobre a repartição ou não de caminhos entre o judaísmo e o cristianismo, o que envolve diretamente a continuidade ou não dos judaizantes, devemos reconhecer que, não obstante toda a renovação trazida com os trabalhos de Kinzig, Boyarin, Reed, Becker e outros, é difícil aceitar a idéia de que, no nível das relações cotidianas entre integrantes de ambas as reli-

giões, a convergência fosse o procedimento padrão, cabendo o ônus do rompimento à liderança eclesiástica que, agindo contra a vontade popular, teria patrocinado uma cisão entre o judaísmo e o cristianismo que, de outro modo, dificilmente se produziria. O argumento de que a separação entre judeus e cristãos é fruto única e exclusivamente de uma manobra do episcopado, associado ou não ao poder imperial, já havia sido enunciado há anos por Parkes que, em sua célebre obra *The conflict between Church and Sinagogue* (1934, p. 189), declara: “os cânones dos concílios e a violência de um João Crisóstomo têm sua origem nas relações amigáveis entre os cristãos e judeus. O problema advinha claramente das autoridades eclesiásticas e imperiais, não da população”. O mesmo raciocínio é *mutatis mutandi* seguido por González-Salineró (2000, p. 217) e por Boyarin (2007, p. 84), dentre outros. Para nós, uma interpretação como essa exprime, em última análise, a transposição, para o sistema religioso do Império Romano, de uma antiga oposição teórica entre elite e povo muito difícil de se sustentar em termos empíricos, uma vez que nenhuma representação adquire visibilidade histórica se não contar com grupos sociais que a sustentem. Essa, no entanto, é uma discussão que pretendemos travar no futuro. Por ora, basta registrar que, no Baixo Império romano, a problemática dos judaizantes é mais candente do que nunca havia sido, motivo pelo qual devemos prestar uma atenção muito especial a ela antes de decretarmos a falência sumária do judaísmo e o advento inexorável da *Ecclesia Triumphans*.

Documentação textual

EUSEBIO. **Vida de Constantino**. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

SCHAFF, P.; WACE, H. **The Seven Ecumenical Councils**. Peabody: Hendrickson, 2004.

VIVES, J. *et al.* **Concilio visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) **Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions**. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Bibliografia

- BERARDINO, A. (org.) **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOYARIN, D. Semantic differences; or, “Judaism”/“Christianity”. *In*: BECKER, A. D. & REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 65-85.
- BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. *In*: KONDOLEON, C. (org.) **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.
- CARROLL, J. **Constantine’s sword; the Church and the Jews**. Boston: First Mariner, 2002.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FELDMAN, L. H. **Jew and gentile in the Ancient world**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo; o judaísmo e o cristianismo antigos**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- GAGER, J. G. **The origins of anti-semitism: attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity**. New York: Clarendon Press, 1985.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. **El anti judaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)**. Madrid: Trotta, 2000.
- GRIMAL, P. **O amor em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in Antiquity. *In*: BECKER, A. D.; REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 99-118.
- KINZIG, W. ‘Non-separation’: closeness and co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century. **Vigiliae Christianae**, Leiden, v. 45, n. 1, p. 27-53, 1991.
- LIEU, J. History and Theology in Christian views of Judaism. *In*: LIEU, J. et al. **The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire**. London: Routledge, 1994, p. 79-96.
- LINDER, A. **The Jews in Roman imperial legislation**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

PERRIN, M. Y. Le nouveau style missionnaire: la conquête de l'espace et du temps. In: MAYEUR, J. *et al.* **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 585-621.

PARKES, J. **The conflict of the Church and the synagogue**. London: Soncino Press, 1934.

PIETRI, Ch. L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin: Arius et le Concile de Nicée. In: MAYEUR, J. *et al.* **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 288.

REED, A. Y. "Jewish Christianity" after the "Parting of the Ways": approaches to historiography and self-definition in the pseudo-Clementines. In: BECKER, A. D.; REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 188-231.

REED, A. Y.; BECKER, A. D. Traditional models and new directions. In: _____. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 1-33.

RUETHER, R. R. **Faith and fratricide**; the theological roots of anti-Semitism. New York: Seabury, 1997.

SANDERS, J. T. **Schismatics, sectarians, dissidents, deviants**: the first one hundred years of Jewish-Christian relations. London: SCM Press, 1993.

SILVA, G. V. da. Constâncio II e os judeus. **Phônix**. Rio de Janeiro, v. 10, p. 133-143.

SIMON, M. **Verus Israel**: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425). London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SKARSAUNE, O. **In the shadow of the temple**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

_____. Jewish believers in Jesus in Antiquity – problems of definition, method, and sources. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 3-21.

_____. The history of Jewish believers in Jesus in the Early Centuries – perspectives and framework. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.) **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 745-781.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992:168.

WHITROW, G. J. **O tempo na história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003.

Notas

¹ A hipótese de um rompimento definitivo entre o judaísmo e o cristianismo ao longo do Alto Império influenciou de tal maneira os estudos sobre o tema, que até mesmo historiadores de filiação judaica não hesitaram em aceitá-la. Tanto é assim que, para David Flusser (2002, p. 130), um dos mais renomados especialistas israelenses em História do Judaísmo, “[...] na história do cristianismo primitivo jamais houve um movimento de amizade com os judeus, mas sempre um desenvolvimento no sentido de hostilidade contra eles”.

² A expressão “judeus crentes em Jesus”, forjada por Skarsaune (2007, p. 3-4) como alternativa para o termo “judeus-cristãos”, largamente empregado na literatura, tem por objetivo identificar os judeus de nascimento ou conversão que, de um modo ou de outro, acreditavam que Jesus era o Salvador. Para o autor, essa terminologia é mais apropriada pelo fato de traduzir com maior precisão o sentido das informações contidas em nossas fontes, que, por via de regra, dividem os cristãos em duas categorias, de acordo com critérios étnicos: ou seja, de um lado, há os crentes em Jesus de origem gentia e, de outro, aqueles de origem judaica.

³ A utilização comum da Septuaginta por judeus e cristãos perdura até, pelo menos meados do século II, quando um prosélito denominado Áquila empreende uma nova tradução da bíblia hebraica para o grego, com o propósito de permitir que os judeus da Diáspora consultassem um texto bíblico exclusivo, uma vez que a Septuaginta começava a ser apropriada pelos cristãos (FELDMAN, 1993, p. 408). Nesse sentido, Áquila se desdobrou para encontrar um equivalente grego exato para cada termo hebraico contido na bíblia, chegando mesmo a inventar neologismos (SIMON, 1996, p. 55).

⁴ A literatura *Adversus Iudaeos* constitui o material primário para o estudo das atitudes dos Padres da Igreja relativas aos judeus. Por meio dela, os primeiros autores eclesiais começaram a estabelecer uma tradição de exegese cristológica antijudaica do Novo Testamento, uma vez que era impossível ao pregador ensinar a teologia cristã sem aludir às teses antijudaicas. Nunca houve, na Antiguidade, um gênero específico para veicular a literatura *Adversus Iudaeos*, que se exprime de diversas maneiras. A modalidade mais antiga é a de uma coleção de textos do Antigo e do

Novo Testamento, desfavoráveis a Israel, organizados por títulos. Os temas do antijudaísmo poderiam também ser abordados sob a forma de homilias, tratados, diálogos imaginários, histórias e dramas (RUETHER, 1997, p. 123).

⁵ Orígenes, por exemplo, condena a existência de mulheres que observam o *shabat*, tomam banhos rituais e preparam o pão ázimo na Páscoa (GAGER, 1985, p. 189). Nossas evidências indicam que o número de mulheres convertidas ao judaísmo foi maior que o de homens, talvez pelo fato de que delas não se exigisse a circuncisão (FELDMAN, 1993, p. 385).

⁶ “[após outros assuntos] Naquilo que diz respeito às mulheres que, quando outrora empregadas em nossa tecelagem (*gynaeceum*), os judeus conduziram à associação com sua torpeza (*turpitude*), é nosso desejo que as ditas pessoas sejam restauradas à nossa tecelagem e que isso deve ser observado para o futuro: eles (i.é, os judeus) não devem envolver mulheres cristãs em seus atos infames (*flagitii*) ou, se tiverem feito isso, devem ser submetidos à pena capital” (C. Th. XVI.8.6).

⁷ O *shabat* é comemorado entre o anoitecer de sexta-feira e a noite do sábado. Em termos mitológicos, é o dia em que Deus repousou, exausto pelo trabalho da Criação. Imitando o Criador, os judeus devem se abster de qualquer atividade profissional durante o *shabat*, excetuando-se aquelas que envolvam risco de vida para outrem. Os rituais sabáticos incluem a visita à sinagoga no sábado, a iluminação dos círios, preces e refeições em família. O *shabat* é ainda um dia de harmonia cósmica, no qual as forças do mal perdem temporariamente o seu poder (UNTERMAN, 1992, p. 238).

O PÉRICLES “DITADOR” DE MARIO-ATTILIO LEVI

*Jose Antonio Dabdab Trabulsi **

Résumé

Mario-Attilio Levi, le grand historien italien de l'Antiquité, a écrit, au soir de sa vie (1980), un livre sur Périclès. Il a ainsi suivi l'exemple de son maître Gaetano De Sanctis, qui avait fait la même chose dans ses vieux jours, mais plus de 30 ans plutôt (1944). Comparaison n'est pas raison; presque tout oppose les deux "Périclès". Dans celui de Levi, nous pensons pouvoir observer des reminiscences de quelques unes de ses prises de position politiques de jeunesse.

Mots-clés: Mario-Attilio Levi; historiographie; fascisme; Grèce ancienne; Périclès.

Resumo

Mario-Attilio Levi, o grande historiador italiano da Antiguidade, escreveu, na etapa final de sua longa carreira, em 1980, um livro sobre Péricles. Ele seguiu, assim, de certa forma, o exemplo de seu mestre Gaetano De Sanctis, que tinha feito a mesma coisa em idade avançada, mais de trinta anos antes (1944). Aí acaba a comparação; quase tudo opõe os dois "Péricles". No de Levi, pensamos poder observar reminiscências de algumas de suas posições políticas de juventude, muito diversas das de De Sanctis.

Palavras-chave: Mario-Attilio Levi; historiografia; fascismo; Grécia antiga; Péricles.

Mario-Attilio Levi nasceu em Turim, em 1902. Ele foi aluno, na universidade da grande cidade italiana, de Gaetano De Sanctis, e obteve seu diploma de “laurea” em 1923, e a “libera docenza” em 1925. Em 1928, ele já ensina história grega e romana em Turim, e, em 1936, é nomeado “Professore Ordinario di Storia Romana” na Universidade de Milão, onde

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

permaneceu por 41 anos. Tomamos estes dados sobre Levi de uma notícia biográfica e bibliográfica muito resumida mas na qual, apesar disso, vemos a preocupação de se observar que “a partir de 8 de setembro de 1943, ele fez parte da frente de resistência da Aeronáutica Militar na cidade de Roma, tendo participado de ações armadas, pelas quais recebeu a medalha de prata do valor militar. Ele foi, em seguida, destinado à divisão “Friuli” na guerra de libertação, foi ferido em combate e, mais uma vez, decorado com o Valor militar” (LEVI, 1980, p. 339-340).

Certos “erros de juventude” custam caro, e por muito tempo; que aos 78 anos, e numa biografia de Péricles, ainda se sinta a necessidade de lembrar atos de resistência da “vigésima-quinta hora” é um bom – e um pouco penoso – exemplo de uma constante aspiração a se resgatar, por parte de um autor que, nos seus anos de juventude e de início de carreira intelectual, distinguiu-se por sua firme adesão ao fascismo, adesão sobre a qual, evidentemente, a notícia biográfica em questão não diz uma só palavra.

Ao escrever esta biografia de Péricles nos seus últimos anos de carreira, Levi seguia os passos de seu mestre De Sanctis, que tinha publicado em 1944 (ele que tinha nascido em 1870) seu “Péricles” (DE SANCTIS, 1944). Que estranha necessidade, para mestre e aluno, de escrever sobre a mesma figura, mais ou menos na mesma idade, com mais de 30 anos de intervalo (1944-1980)! Ora, as relações entre os dois não foram nada simples. Gaetano De Sanctis, o grande historiador católico da Antiguidade, havia se distinguido por um ato de resistência ao fascismo no auge de sua glória e força, ao se recusar a assinar o juramento de fidelidade ao regime, o que o lançou no ostracismo e o obrigou, de certa forma, a se afastar de suas pesquisas de história romana, então mergulhadas, na Itália, num clima de romanolatria oficial fascista. Tal atitude foi um ato de coragem por parte de um historiador que, em plena idade madura, tinha muito a perder no episódio. Muito diferente foi a atitude de seu ex-aluno Levi, que tomou posição pelo fascismo, não apenas politicamente, mas também na sua interpretação do passado romano.

Num livro de 1934, **Roma negli studi storici italiani** (LEVI, 1934), Levi escreve que “nós, italianos, seguindo a linha historiográfica fixada por Mussolini, deveremos buscar nessa história, a origem longínqua e o nascimento no sangue da nossa nação” (*in* CANFORA, 1991, p. 88). A adesão é clara, e ele se permite criticar um livro de seu mestre, a **Storia dei**

romani, na qual aponta sensibilidades e interesses substancialmente “anti-romanos”, perfeitamente explicáveis, segundo ele, por certas vicissitudes culturais e espirituais recentes, às quais opunha o escrito mussoliniano (escrito por E. Pais?) **Roma antica sul mare**, que define como “o único até hoje realmente adaptado ao espírito da nova civilização italiana”. Pode-se, explica Canfora, compreender então como, anos mais tarde, depois da guerra e da derrota do fascismo, no início do seu livro sobre o **Tempo di Augusto**, de 1951, Levi implora De Sanctis, “ilustre e caro mestre”, a permissão de dedicar-lhe o livro!... (CANFORA, 1991, p. 88).

Tudo que se refere às posições políticas de Levi é hoje bem conhecido e muito bem estudado, em especial, por Luciano Canfora, e não tenho nada de novo a acrescentar. O problema que eu me coloco é outro: da mesma forma que o livro tardio de De Sanctis é extremamente interessante e revelador de seu pensamento, será que o mesmo se produziu com o livro, igualmente tardio, de Levi? Péricles teria sido, tanto para o mestre como para o aluno, uma espécie de “personagem-testamento”?

O livro de Levi, publicado em Milão pelo editor Rusconi, em 1980, fazia parte de uma coleção de biografias em que figuram também Juliano, Cleópatra, César, Talleyrand, Alexandre e outros. Seu título, **Pericle. Un uomo, un regime, una cultura**, anuncia um estudo global, não apenas de Péricles, mas de toda a sua época, com uma atenção especial para as questões culturais. Péricles é uma figura que evoca toda uma série de questões, um ótimo “teste” sobre as opiniões dos autores que a ele se dedicam. Péricles é uma espécie de revelador, ou de reagente (no sentido químico), e os autores são quase obrigados a se descobrir. Com Levi, não aconteceu de outra forma. Vamos começar com algumas evocações, antes de retornar mais profundamente a cada aspecto.

No início do livro, há uma opinião sobre a sofística. Ora, a sofística é sempre um bom “teste” de opinião democrática. Segundo Levi, “a degeneração pedagógica da sofística consistia no ensino da forma de persuadir a qualquer preço, usando argumentos eficazes ainda que a tese fosse falsa”; mas, segundo ele, dessa escola nasceram os procedimentos superiores da pedagogia clássica e, sobretudo, “a didática da discussão e da busca do verdadeiro por intermédio do diálogo, ou seja, o sistema socrático, e também o ensino por meio dos modelos e dos testes paradigmáticos, praticado por Isócrates” (LEVI, 1980, p. 11). Podemos identificar aqui uma opinião

relativamente positiva sobre a sofística, não enquanto tal, é verdade, mas enquanto uma “etapa necessária” em direção a ganhos de civilização mais preciosos.

Interessante também, nesse início de livro, é sua opinião sobre Aspásia, “mulher de grande cultura e educação superior”, mas que, nativa de Samos, não tinha direito a casamento legítimo com um ateniense. “Aspasia, apesar do fato de não ser mais que uma concubina, soube obter para ele muitas amizades nos meios intelectuais” (LEVI, 1980, p. 13).

Igualmente interessante é sua análise da figura pública de Péricles, e de sua vida privada: “Devemos ainda lembrar que na época de Péricles e sob o seu governo, a política do grupo social que dirigia a cidade-Estado apoiava-se sobre as camadas populares e médias do corpo cívico, de tal forma que convinha fazer de tudo para agradar a tais camadas da população, que possuíam poucos recursos, e não demonstrar qualquer forma de luxo ostentatório, levando uma vida austera conforme as possibilidades e os gostos dos mais pobres”. Dessa forma, havia um nivelamento, e as roupas típicas da aristocracia do VI século “tinham se tornado não apenas impopulares, mas até provocatórias” (LEVI, 1980, p. 14). O que Levi entende por isso, é que o que chamaríamos de sociologia política do “partido” popular, molda (ou ajuda a moldar) a vida privada do líder político. Para além dos gostos particulares de Péricles, existem imperativos políticos aos quais ele está ligado ou amarrado. O que significa – e talvez haja aqui razões de descontentamento para Levi – que os ricos atenienses se encontram sob a pressão do *démos*, até no nível da simples forma de vestir.

O interesse da história de Atenas e de Péricles, aos olhos de Levi, é que se trata de um caso único: “O que foi e permanece realmente único no mundo grego foi o fato de que um governo que se apoiava numa classe de despossuídos, que as leis teriam desejado deixar fora da participação no exercício do poder político, e até do simples nível da administração”, que um tal governo tenha podido funcionar assim; de forma que, “Atenas estava numa situação não destinada a se repetir ou a se renovar em todo o mundo antigo”; e que isso “determinou uma civilização diversa, uma cultura ética e religiosa particular, uma mortificação nas classes possuidoras e um confinamento do poder nas mãos de uma oligarquia muito restrita, que se tornou, com Péricles, uma monarquia” (LEVI, 1980, p. 21). Antes de voltarmos a uma análise mais detalhada dos aspectos políticos, observe-

mos, por enquanto, essa atenção de Levi aos aspectos globais: uma cultura, uma ética, uma religião específicas, e não apenas uma política.

No final de seu capítulo introdutório, Levi cita, entre outras referências bibliográficas, não o **Pericle** (DE SANCTIS, 1944), ao qual ele atribui pouca importância, mas outro livro de De Sanctis: “Antes de tudo, devemos assinalar a singular importância que tem ainda, para a história da Atenas arcaica e pericleana, a *Atthis*. “(**Storia della repubblica ateniese dalle origini all’età di Pericle**. Turim, 1912; nova edição com acréscimos inéditos, Florença, 1975)”. Reverência e fidelidade ao mestre (ou consciência culpada?), ainda em 1980.

Mais adiante no seu texto, Levi aborda os grandes problemas políticos da cidade de Atenas, como, por exemplo, através do comportamento de Címon, as relações entre chefe e povo: “A liberalidade de Címon era uma iniciativa evidentemente dirigida à conquista de adesões e de popularidade, e a tradição histórica percebe com exatidão os objetivos dessa generosa forma de busca do favor político e eleitoral, com meios praticados em todas as épocas, mas especialmente apreciados num contexto no qual uma das qualidades principais das grandes personagens era a *everghesia*, a vontade e a possibilidade de fazer o bem do próximo” (LEVI, 1980, p. 86). Nessa explicação da generosidade privada de Címon, no contexto da luta pelo poder (em especial contra os Alcmeônidas), ele prepara, de forma muito clara, uma futura explicação sobre a generosidade “pública” de Péricles.

Nesse livro, Levi vai se colocar várias vezes em situação de “ruptura” com interpretações usuais da política e da história de Atenas. Vemos um bom exemplo disso na sua explicação sobre os tempos de Efilates: “Na realidade, nessa época, havia uma tendência política, que os Alcmeônidas e seus partidários brandiam como arma de luta política, e que se referia a um conceito de democracia que queria dizer ‘governo no interesse do povo’ mais do que ‘governo do povo’” (LEVI, 1980, p. 87). Interpretação contestável do termo, mas que permite a ele, sem dúvida, preparar a continuação de sua análise... que surpreenderá muita gente, como veremos em seguida.

Levi prepara a análise de Péricles e de sua política explicando a dos seus predecessores: “Os dezesseis anos consecutivos de estratégia de Címon foram um período de monarquia do seu ramo da casa dos Filaidas: uma longa série temporal, ao longo da qual, não obstante uma oposição contínua, o grande *ghénos* continuou a impor a política interna e externa que lhe

era própria” (LEVI, 1980, p. 100). Essa “monarquia” de Címon prepara, de alguma forma, a explicação posterior sobre a “monarquia” pericleana.

Quando ele passa em revista as fontes e a bibliografia sobre a democracia ateniense, considera “que é inevitável, e que ninguém, aliás, tenta evitar, tomar posição, por vezes de forma passional, quase sempre de forma anacrônica, em favor ou contra a democracia de assembléia e igualitária de Atenas” (LEVI, 1980, p.104). Inevitável, passional, e quase sempre anacrônica; a avaliação de Levi é interessante e, aliás, quem sabe, aplicável a ele próprio.

O livro de Levi sai muitas vezes das interpretações consagradas na bibliografia sobre Atenas e Péricles; por exemplo, quando ele fornece uma muito boa e muito pouco comum análise da encomenda por Péricles a Fídias da grande estátua de Atena Prómachos (guerreira), visível do mar, no contexto de uma promessa de guerra contra os Persas... ou então contra aliados reticentes (LEVI, 1980, p. 118)! Testemunho interessante de sua atenção aos dados culturais e culturais na análise histórica. Por vezes, com riscos de sobreinterpretação, como na sua explicação sobre o teatro: “Um típico sistema pericleano de luta e de divulgação de programas políticos é o recurso à tragédia como meio de comunicação. A cinco anos de distância, os *Persas* e os *Sete* manifestam as duas faces complementares da diplomacia pericleana (...)” (LEVI, 1980, p. 125). Ele dá uma interpretação do contexto político que é aceitável, mas de lá a ver o teatro como um meio tão “instrumental” da política do momento, como ele faz aqui, vai uma distância...

Levi fornece uma análise da figura de Péricles indissociável das condições nas quais ele agiu politicamente: “Veremos a que tipo e a quantos condicionamentos de política interna Péricles esteve submetido, mas o certo é que, em muitos aspectos, ele tinha menos liberdade nos seus cálculos, previsões e decisões, do que tiveram seus predecessores, como Címon, que não precisavam se preocupar tanto quanto ele das exigências e das expectativas nunca estáveis da parte mais numerosa, mas economicamente mais fraca, menos preparada e mais impressionável, da assembléia popular e do conselho escolhido por sorteio” (LEVI, 1980, p. 140). Para Levi, o ideal é o chefe com uma ampla autonomia de decisão; o povo aparece na sua análise como um obstáculo (exigências, expectativas sempre mudando, impressionabilidade, falta de preparo). Ele aparece assim, e mais de 30 anos mais tarde, como claramente mais hostil ao povo de Atenas do que seu mestre De Sanctis (De Sanctis, 1944, p. 76-77).

Essa visão se completa com uma opinião negativa do povo e da mistoforia, fonte de egoísmo em política: “De fato, com o pagamento de um salário pela participação nas assembleias públicas e por todas as funções do Estado, chegava-se ao ponto que as maiorias fossem constituídas de gente privada de experiência política e de prática dos assuntos militares e econômicos, muito necessitados, com o medo da vida aleatória do dia a dia, e por isso sempre ansiosos, com seus interesses pessoais imediatos”. Ou seja, ele é muito claro, o interesse pessoal em política é sempre muito nefasto e condenável. Vemos também, no prosseguimento da mesma análise, a que ponto, para Levi, o contato do chefe com as instâncias coletivas da cidade é uma obrigação penosa, algo quase nojento: “Os camponeses que temiam as incursões e a perda das colheitas, ou os indivíduos que temiam os aumentos de preço, esperavam das autoridades decisões que não iam além de suas próprias preocupações imediatas e particulares, e Péricles que, por necessidade política, estava em contacto com a assembleia, com a *boulè* e com os prítanos em todos os momentos de sua ação no governo e no comando, encontrava nessas maiorias um limite prejudicial às escolhas e às decisões” (LEVI, 1980, p. 140).

Pouco a pouco, Levi se aproxima da própria figura de Péricles, que ele tenta dissociar do povo de Atenas: “A educação recebida, o nível cultural atingido, o caráter reservado que derivava do seu pertencimento a um meio aristocrático, muito afastado por todas as razões das massas populares, não permitem de forma alguma pensar que Péricles tenha sido imprudente ou superficial. Não há dúvida de que Péricles, animado de ambições tenazes para sua cidade, cujo destino tinha se tornado indissociável de seu destino pessoal e da opinião que dele se tinha na cidade, encontrava-se muitas vezes confrontado à necessidade de escolher entre o risco e o abandono; mas um homem que, fora das funções públicas, gostava de estar em casa com poucos amigos, que fugia das multidões, das festas e dos divertimentos comuns do seu tempo, devia, por necessidade e por disponibilidade de tempo, ter o hábito da reflexão, apesar de não lhe faltarem a energia e o gosto do risco que podia levar ao sucesso” (LEVI, 1980, p. 140-141). Trata-se, como se pode ver, do nobre que vai ao sacrifício, obrigado a frequentar as massas, pensando no bem de sua cidade...

Como poderia se produzir tal contacto entre o bom e menos bom, entre o chefe e as massas? Pelo intermédio da arte oratória: “Como outros chefes políticos que fundavam o seu poder numa relação direta com as

massas politicamente não-responsáveis, Péricles foi um grande orador, e a arte oratória teve para ele uma importância excepcional, enquanto instrumento de governo. É muito provável que o apelido de *Olímpico*, que era atribuído a ele em Atenas, proviesse sobretudo do seu caráter e da sua vida distante e reservada, como a vida dos deuses no Olimpo. Em tal caso, o apelido teria tido um certo fundo de crítica e de impopularidade. Mas existe também uma tradição, pouco crível, mas igualmente significativa, que explica o apelido pela eficácia de sua oratória, que seria como o trovão do Zeus Olímpico no céu” (LEVI, 1980, p. 141). Isso é muito importante para um classicista como Levi, pois corresponde a uma das aquisições eternas da cultura antiga, a arte oratória, com todos os seus desenvolvimentos clássicos, helenísticos e romanos.

A arte oratória se afirma na sua análise como um verdadeiro e preciso instrumento de controle social: “No mundo ateniense, sob o governo de Péricles, seus maiores discursos, que o historiador Tucídides reconstrói com um propósito muito elaborado de fidelidade substancial (mas não textual) ao que foi originalmente dito, são a prova do tipo de relação que ele tinha com os cidadãos, das idéias com as quais ele obtinha o apoio das maiorias e abria horizontes de esperança aos atenienses, fazendo-os ver o dia em que ele os tinha conduzido a ser um povo rico e dominador” (LEVI, 1980, p. 142). Para ele, a eloquência é um puro meio de controle do chefe sobre a multidão. Ele não imagina que a recepção possa ter um poder sobre os oradores, menos ainda sobre um orador de exceção como Péricles. Ora, ele escreve esse livro numa época em que as pesquisas sobre o poder da recepção já existiam e, o que é paradoxal, ao mesmo tempo que considera que os chefes, em Atenas, estavam limitados e controlados pelas multidões.

Um dos traços mais constantes da análise de Levi sobre Péricles é que ele é constantemente oposto a Címon, que assume um espaço no seu texto muito maior que o habitual nos livros sobre Péricles: “Os Antigos diziam que Címon era muito rico e podia se permitir conquistar o favor dos mais pobres dentre os cidadãos, enquanto que Péricles, não possuindo meios para tais liberalidades, precisava recorrer ao sistema de pagar pelo exercício das funções públicas, e pelas participações na assembleia e nos tribunais (a mistoforia), afim de também obter o favor da massa dos tetas” (LEVI, 1980, p. 147-148). A formulação neutra, “escondida” atrás da opinião dos Antigos, é uma maneira de reforçar sua própria opinião sobre a questão, sem qualquer dúvida.

Toda a sua explicação sobre a história política de Atenas revela suas opiniões hostis ao povo. Assim, em relação a tudo o que se refere aos procedimentos de sorteio: “A desvalorização do arcontado, que resulta da demagogia igualitária do sorteio, levou ao reforço do papel do colégio de estrátegus”; e nós já podemos observar a crítica dessa “demagogia”, e não “democracia” igualitária. Mas ele prossegue nessa linha: “Por outro lado, o poder que provém de uma eleição ou de uma nomeação feita por uma autoridade é sempre muito superior ao que é conferido por um sorteio” (LEVI, 1980, p. 149). O que ele apresenta com um tom de constatação pura e simples, é, na verdade, uma tomada de posição política. Isso tem por consequência uma avaliação muito rara, que faz retroceder as origens da “decadência” política ateniense ao próprio Címon: “Aconteceu assim que Címon agravou ainda mais a situação precária e a decadência do arcontado, abrindo o sorteio a classes que não podiam ter recebido a educação suficiente” (LEVI, 1980, p.151). Sua hostilidade profunda ao sorteio, que ele alarga retrospectivamente até Címon, é um bom indício de sua aversão ao povo; ele nem espera por Péricles para enxergar uma degradação política. Para ele, trata-se de demagogia: “O sorteio era uma prática arcaica, uma espécie de ‘justiça de deus’ que convinha às aristocracias, no seio das quais todos se consideravam igualmente capazes de governar, e que então deixava a escolha aos deuses, que faziam prevalecer seu preferido. A demagogia continuou o sorteio em aparência, para afirmar que todos eram iguais, inclusive os aristocratas, negligenciando o fator educativo e cultural, que no IV século deveria, ao contrário, tornar-se determinante” (LEVI, 1980, p.150-151).

Outro dado constante nos livros sobre Péricles encontrará em Levi uma análise pouco habitual: a questão das obras públicas, estudadas numa parte intitulada “Autocracia de Péricles. As obras públicas” (LEVI, 1980, p. 200-207). Essas páginas relatam as obras da Acrópole, não sob o ponto de vista habitual (elogio, admiração estética, etc.), mas, sobretudo, sob um ponto de vista político-religioso, como uma atitude nova face ao divino, difícil de aceitar por parte dos tradicionalistas, quase sacrílega. Ele atribui muita importância às críticas da oposição, seja as críticas de natureza piedosa, seja as de natureza financeira, como as despesas dos recursos da Liga de Délos para outros fins, ou ainda, os escândalos e corrupções diversas no uso do dinheiro público. Não contesta a esperteza propriamente política das grandes obras, como o fato de fornecer trabalho, estimular a economia, realçar o prestígio internacional da cidade, mas, precisamente, ele o faz

quase à maneira de um adversário da época. Por exemplo, quando diz que “ainda de um ponto de vista financeiro, circulavam até suspeitas de desvio de dinheiro público e apropriação indébita de materiais preciosos, como ouro e marfim, utilizados pelos artistas. Além disso, era possível polemizar com facilidade, comparando as munificências de Címon, o qual, tendo enriquecido muito, gastava seu próprio dinheiro com as despesas de Péricles, feitas com o tributo dos aliados” (LEVI, 1980, p. 201).

O tom da análise se torna cada vez mais o de um adversário puro e simples. Quando ele explica a oposição a Péricles, ele se torna quase um adversário, ultrapassando os limites da neutralidade do historiador: “Essa luta tinha no escrúpulo religioso e no respeito às regras do culto um dos seus motivos. Os outros motivos eram a subversão da ordem social, o abuso dos aliados em todos os campos, a falsidade e a mentira que estavam na própria base do regime político interno que Péricles continuava e representava” (LEVI, 1980, p. 207). Ele chega assim, muito naturalmente, ao Velho Oligarca. Relata suas afirmações e nega que se trate de um documento exprimindo a posição política da velha aristocracia, pois, segundo ele, falta ao texto a condenação do sacrilégio. Estima que, a despeito da oposição, o Velho Oligarca “não sonha com golpe de Estado ou com restauração aristocrática e, portanto, apesar de não aprová-lo, aceita a contra gosto o regime popular e suas exigências demagógicas” (LEVI, 1980, p. 208). Essa denúncia, por Levi, das “exigências demagógicas”, coloca-o numa posição de oposição ainda mais dura que a do próprio Velho Oligarca.

Ele continua seu exame do “opositor anônimo”, como chama o Velho Oligarca, relatando as críticas deste à liberdade deixada aos escravos e aos *metecoi*, mas nota que o autor não fala das mulheres nos mesmos termos, explicando isso pela distância no tempo entre o texto (ele acredita numa datação muito alta da obra) e os anos de 412 e seguintes, os anos das peças de Aristófanes, “ou seja, a época na qual a lógica do igualitarismo demagógico influía sobre os hábitos e sobre as exigências das mulheres e chegava ao absurdo de querer a igualdade do que a natureza faz diferente” (LEVI, 1980, p. 210). Haveria muito a dizer sobre tal afirmação. Sob o ponto de vista do conteúdo da análise, é duvidoso que as peças de Aristófanes discutam uma mudança real do comportamento das mulheres atenienses daqueles anos. Duvidoso para não dizer mais; mas o que intriga, ainda mais que isso, é que temos alguma dificuldade em saber se o “absurdo” denunciado é um absurdo para os Atenienses da época, ou então para o próprio Levi...

Acho que devemos nos inclinar por Levi, ou, então, ele deixou sua caneta escorregar para uma ambigüidade voluntária, o que dá no mesmo.

Todas essas páginas sobre o “opositor anônimo” retomam o vocabulário sobre a “demagogia”, colocado sempre de forma ambígua (o autor do texto antigo ou o próprio Levi?). Tal tema fornece a ele uma boa transição para falar da cidadania ateniense e suas vantagens: “por volta de meados do V século, as vantagens representadas pelo pertencimento à cidadania tinham se tornado realmente importantes e, com o serviço nos barcos, a presença na assembléia popular, o salário para os cargos públicos e os tribunais, quando se era sorteado, era possível a um cidadão ateniense viver uma boa parte do ano sem realizar qualquer trabalho, sem falar das freqüentes ocasiões de se estabelecer definitivamente, participando de uma fundação colonial e tornando-se assim, fora de Atenas, um pequeno proprietário fundiário” (LEVI, 1980, p. 213). Vemos, portanto, que Levi, que a idade aproxima dos historiadores da primeira metade do século XX, mas que escreve esse livro numa época em que a Antiguidade não é mais um modelo a ser imitado, coloca-se no campo dos que consideram o ateniense como um “ocioso”.

A vida política era difícil, com um povo manipulado, que se torna quase um “obstáculo” para os líderes: “Por um lado, um político que devia continuamente tratar com uma assembléia popular incitada pelos demagogos sem escrúpulos a não enxergar nada que não fossem as pequenas vantagens e as satisfações individuais quotidianas, devia levar em conta as expectativas e as aspirações suscitadas nas massas” (Levi, 1980, p. 214). A análise dos cidadãos leva ao exame da lei de cidadania de 451/450. Ele explica as razões, sem qualquer novidade, mas com um tom de nostalgia em relação aos hábitos de casamento internacional da aristocracia arcaica, para os quais “a lei de Péricles era uma grave restrição” (LEVI, 1980, p. 215). Enquanto que seu mestre De Sanctis atribuía uma grande importância à mesma lei, mas com um olhar voltado para o futuro de Atenas e da Grécia, lamentando que uma lei de cidadania restritiva impedisse a unificação da Grécia sob a autoridade ateniense (DE SANCTIS, 1944, p. 164-165), Levi critica a mesma lei com um olhar voltado para o passado nobre. Da mesma forma, quando ele explica o clima hostil ao luxo aristocrático (LEVI, 1980, p. 221), sentimos uma lamentação no seu texto...

A visão de Levi acerca do papel do povo em matéria política é fundamentalmente negativa: “Quando os homens de governo, ainda que aristo-

cratas de nascimento, começaram a se servir das seduções da demagogia para conseguir obter as maiorias nas assembleias de massa, a diferença, o contraste e o ódio entre os grupos sociais se tornaram ainda mais agudos e dramáticos” (LEVI, 1980, p. 221). Levi lança uma verdadeira acusação política de incitação ao ódio, como se política de assembleia desembocasse inevitavelmente na luta de classes. Para Levi, não há nunca “democracia”, sempre “demagogia”: “A igualdade dos cidadãos diante das leis (isonomia) e a liberdade de palavra (isagoria) foram utilizadas com a perversa vontade de corrupção demagógica, para a busca da popularidade e do poder, e a liberdade foi rapidamente destruída pela licença” (LEVI, 1980, p. 221).

Levi tem os olhos constantemente voltados para o passado da cidade: “O governo democrático, de um lado, negava a liberalidade das tradições atenienses ao recusar cidadania, direito de casamento e legitimidade de nascimento aos outros gregos, mas com a outra mão semeava idéias equívocas de paridade, que conduziam a negar o reconhecimento do respeito devido à idade, à superioridade intelectual e moral, e chegavam a não aceitar a diferença entre os sexos, ainda que fosse uma reação compreensível à condição que se fazia no passado às mulheres, às esposas e às mães” (LEVI, 1980, p. 221). Apesar de um certo recuo estratégico *in extremis* no que se refere às mulheres (mas apenas em parte), ele sente saudade da sociedade hierarquizada que a democracia teria desmantelado... Contestável (em parte) enquanto análise histórica, mas revelador do ponto de vista dos próprios ideais sociais de Levi.

Levi fornece, muitas vezes, leituras do passado ateniense em ruptura com as interpretações habituais, o que tem o mérito de estimular a reflexão. Mas, no fim das contas, tais rupturas de interpretação aparecem como inaceitáveis, se levamos em conta suas segundas intenções. Nós já indicamos algumas delas; eis, aqui, outra muito significativa. Quando Levi explica a história e as funções das *hetairias*, ele não tem a visão crítica que encontramos muitas vezes nos outros historiadores da Antiguidade, em especial, seu papel durante certo período do regime democrático. Normalmente, as *hetairias* não estão longe de aparecer como células de subversão política, agrupamentos de conspiradores sempre alerta. Ora, Levi explica a *hetairia* como uma espécie de “centro de resistência” da cultura aristocrática, ameaçada pelo regime e pela cultura democrática! Seu texto fica claramente de um dos lados: “era a aristocracia de sangue e de riqueza que devia defender antes de tudo suas próprias tradições religiosas, em seguida os

patrimônios e todos os seus interesses, contra um regime que se tornava sempre mais forte e decidido a destruí-la no seu poder econômico, além de destruí-la na sua fé, seus hábitos e sua maneira de viver” (Levi, 1980, p. 224). As *hetairias* são uma reação a uma decadência: “As *hetairias*, dessa forma, acabaram obtendo influência e reagiram à decadência e à impopularidade do próprio conceito de aristocracia nas decisões da assembléia popular e dos órgãos de governo, nas eleições e nos procedimentos judiciais. Durante o regime democrático, elas se tornaram ligas de resistência e de assistência mútua entre pessoas e grupos que se sentiam ameaçados pelo poder popular” (LEVI, 1980, p. 224). E tal assimilação das *hetairias* a “ligas” remete, sem dúvida, a realidades bem precisas da política contemporânea...

Mas vamos deixar um pouco de lado os nobres e voltar ao povo. Levi tem uma visão muito negativa do povo reunido: “no meio de alguns milhares de indivíduos que compreendem pouco ou mesmo nada do que está em discussão” (LEVI, 1980, p. 226). É interessante, pois ele parece até muitas vezes mais severo do que o Pseudo-Xenofonte, reconhecia no povo de Atenas uma certa clarividência em matéria política. Essa visão de Levi se prolonga em todos os aspectos, especialmente o sorteio para a *Boulè*: “Na base de sua situação política estava, entretanto, o fato de sua origem no sorteio, que não apenas lhe conferia um escasso prestígio, mas que a impedia de ter um real poder político, como ela poderia ter tido, caso tivesse sido eletiva” (LEVI, 1980, p. 227). Ora, tal visão histórica do Conselho ateniense desprovido de poder é mais do que contestável, mas os pressupostos de sua análise tornam-se, assim, ainda mais claros: a eleição é superior ao sorteio como meio de escolher os membros do Conselho, aliás, todas as outras funções.

O exame dos métodos de escolha dos dirigentes leva Levi de volta a Péricles e à explicação do que ele chama os “poderes excepcionais” que lhe foram atribuídos. Levi explica, ao longo de várias páginas (LEVI, 1980, p. 228-231), os mecanismos de recondução dos estrategos e, sobretudo, o fato que, por duas vezes, a tribo de Péricles teve dois estrategos no mesmo ano, sendo Péricles um deles. Levi situa tal fato no mesmo plano que o esquecimento da lei segundo a qual os tetas não podiam ocupar as funções de governo da cidade. Ele considera os dois casos como fatos “ilegais”: “era evidente que o caráter excepcional do procedimento significava que Péricles tinha, em realidade, um poder que ultrapassava as fortes garantias contra a tirania que haviam sido estabelecidas pelas reformas de Clístenes” (LEVI, 1980, p. 229). A partir daí, sua análise e seu vocabulário tornam-se

cada vez mais duros: “a infração às antigas leis, não apenas em sua letra mas também em seu espírito, era entretanto manifesta e flagrante, da mesma maneira que a outra ilegalidade do regime democrático (...) o poder excepcional de Péricles está ligado à ilegalidade das funções públicas atribuídas aos tetas, e sua vitória sobre Tucídides de Melésias se explica sempre através da mesma situação de inobservância das leis” (LEVI, 1980, p. 230). O Péricles de Levi é um chefe fora da lei; isso já bastaria para surpreender o leitor; mas ele não fica por aí, indo ainda muito mais longe.

É o próprio exercício do poder por Péricles que é visado por Levi: “então Péricles, na sua luta contra a oposição, reagrupava interesses ligados à sua política e à sua pessoa, que explicam bem seu sucesso pessoal. A partir desse momento, a oposição foi silenciada, ao se lhe retirar seu chefe através de um ostracismo, ostracismo que não teve por objetivo evitar uma tirania, o que deveria ser o objetivo do procedimento segundo a lei, mas sim torná-la possível” (LEVI, 1980, p. 231). É um Péricles-tirano que é delineado na análise de Levi, uma expressão chocante, muito em ruptura com todas as análises de Péricles fornecidas pelos historiadores da Antiguidade em geral. Mas ele não se contenta nem com esse Péricles-tirano; vai ainda mais longe, se é que é possível: “Tucídides, na sua história, fornece a melhor definição do regime que foi criado com o ostracismo do seu homônimo, filho de Melésias: no nome, uma democracia, mas na realidade o governo do primeiro entre os cidadãos. Em substância, como todos os ditadores, Péricles tinha um ponto fundamental de programa político, e era o de se manter no poder” (LEVI, 1980, p. 231). Péricles, como todos os “ditadores”, é, em minha opinião, uma formulação extremista, jamais utilizada, com a mesma carga acusatória, por qualquer outro historiador, a começar pelo próprio Tucídides, que não poderia tê-la utilizado, é óbvio, mas que, sobretudo, tinha em mente algo de muito diferente de uma realidade de tipo ditatorial. Uma formulação que, por outro lado, ele não poderia ter encontrado no seu mestre De Sanctis, do qual ele cita o **Pericle** na bibliografia do capítulo, sem qualquer comentário, e que, certamente, teria desaprovado um tal desvio de análise.

Para continuar mais um pouco no paralelo entre Levi e De Sanctis, uma perspectiva totalmente oposta entre eles pode ser percebida na abordagem da colonização pericleana. Levi explica a fundação de Thourioi, seus ideais pan-helênicos, para considerá-los como pura propaganda: “os reais motivos da política de Péricles estão ligados às aspirações fundamen-

talmente hegemônicas dos cidadãos atenienses, ou, mais precisamente, daquela parte dos cidadãos da qual derivava o seu poder” (LEVI, 1980, p. 238). Fora o idealismo colonizador de De Sanctis, viva o realismo cru de Levi! É verdade que ele escreve seu livro uma geração mais tarde, quando toda a história da descolonização contemporânea tinha seguido seu curso...

Um dos traços constantes da análise histórica de Levi nesse livro é que democracia e liberdade são constantemente opostas, como dois conceitos fundamentalmente inconciliáveis: “A grande arma judiciária sobre a qual repousava a democracia era uma ação penal que suprimia de fato a liberdade de palavra e a igualdade diante da lei, fazendo da dissidência política um delito passível de penalização não por parte dos poderes judiciários, mas por parte dos órgãos políticos”. Trata-se da *eisangelia*: “gravíssima era a lei, ainda mais grave era o seu mecanismo, totalmente *liberticida*, que investia a assembléia popular ou a *Boulè* da execução do processo, que comportava penas muito graves, que não excluía o exílio ou a morte” (LEVI, 1980, p. 240). Análise que ignora totalmente os princípios das práticas atenienses, e que tem por objetivo desvalorizar a liberdade antiga em benefício da “liberdade moderna”.

Nem sempre é fácil perceber aonde Levi quer chegar com a sua obstinação; ele retorna várias vezes ao caráter “ditatorial”: o poder de um estrategista que permanecia no governo, sem interrupção, num regime tal como esse, “só podia ser ditatorial, e não popular; e aqui temos de volta a definição do historiador Tucídides (...)” (LEVI, 1980, p. 240). Volto a insistir no fato de que Tucídides tinha falado de monarquia, mas cabe a questão: Levi é “contra” Péricles, apesar de se dar ao trabalho de escrever uma biografia sobre ele? Ou seria pela “ditadura” que ele pretende, em princípio, denunciar? A dúvida é legítima, pois o Péricles de Levi está longe de ser uma figura repugnante em todos os aspectos. Simplesmente, ele é, de certa forma, forçado a ser um mau governante, por um povo e por outros políticos ainda piores que ele (que era, entretanto, um ditador, segundo Levi): “Os acontecimentos externos, independentemente da vontade política de Péricles, não tardaram a mostrar as conseqüências de uma política cheia de contradições, de veleidades pouco claras e de atitudes de um particularismo fora de controle, que Péricles, não obstante sua mente genial e sua coragem, devia seguir para não perder o contato com as massas e para não se arriscar a ser vencido por demagogos menos dotados do que ele do sentido das responsabilidades e da moderação” (LEVI, 1980, p. 241).

Depois de Péricles, vejamos Atenas, qualificada por Levi de “a cidade-tirana” (LEVI, 1980, p. 243): “este modelo justifica plenamente o fato de que os gregos, naqueles anos, chamavam Atenas de ‘a cidade-tirana’, dada à manifesta imitação que era feita das construções e do urbanismo do poder aquemênida” (LEVI, 1980, p. 143). Podemos nos perguntar se a comparação persa é a melhor para explicar o programa urbanístico pericleano, mas a questão merece ser colocada, e Levi é um dos raros a tentá-lo. Com que intenção ele o faz é outro problema, aliás difícil de ser percebido. Com isso, Levi se lança na explicação do Império ateniense. Explica, por exemplo, o decreto monetário, por razões de pura busca de poder: “Atenas que, em substância, tinha dessa forma encontrado no decreto de Clearco um instrumento de grande eficácia para manter uma posição de completa submissão dos membros tributários da liga” (LEVI, 1980, p. 243). Enquanto que De Sanctis via, para além do poderio, um instrumento para uma possível unidade helênica, Levi só enxergava a relação de dominação. E ele retoma a comparação persa: “A organização tributária, a unidade monetária e metrológica, a destinação das reservas federais às obras públicas que deviam fazer de Atenas uma metrópole soberana, a obrigação de se recorrer aos tribunais atenienses para as causas dos aliados e entre aliados e atenienses, com a perspectiva evidente de que o tribunal heliástico julgaria com parcialidade e de forma unívoca, dando sempre razão aos atenienses e nunca dando razão aos ricos, tudo isso transformava realmente a Liga, que tinha perdido os órgãos e as práticas de uma federação, numa dominação ainda mais rígida e centralizada do que a dos Persas” (LEVI, 1980, p. 245). E ele vai mais adiante ainda: “Em substância, a *arché*, a dominação de Atenas, apresentava-se como uma opressão que de fato não era melhor que a dos Persas” (LEVI, 1980, p. 247). O império ateniense é posto no mesmo plano que a dominação persa, ou até pior; eis ainda outra estimativa que encontramos raramente nas análises do império ateniense, embora seja evidente que tal visão claramente negativa da Liga-império tenha um tom bem mais contemporâneo do que a de De Sanctis escrevendo em 1944 (DE SANCTIS, 1944, p. 170).

Sentimos uma verdadeira alegria em Levi a cada vez que ele pode se apoiar no Pseudo-Xenofonte: “Os acordos de que dão fé autênticos textos epigráficos, os juramentos e outros deveres religiosos, impostos num ambiente no qual a acusação de impiedade era ainda muito temida, mostram a que ponto as afirmações do texto ateniense de polêmica contemporânea

contra o governo demagógico não devem, de forma alguma, ser consideradas como exageradas” (LEVI, 1980, p. 248). Outra vez, e talvez ainda mais que o Pseudo-Xenofonte: para Levi, não há “democracia”, só há “demagogia” no regime ateniense. Atenas está realmente, para ele, colocada bem embaixo, na escala de avaliação das experiências históricas no campo político: “Poucas vezes na história, a opressão de uma potência dominante chegou ao ponto de privar os países dominados do poder judiciário exercido segundo suas próprias leis, tradições e usos. A idéia de unificação entre gente culturalmente e etnicamente próxima poderia ser ligada a uma explicação do comportamento *liberticida* da Atenas democrática, quando se trata da unidade do comando militar e de unidade do armamento marítimo tendo por objetivo o interesse comum de todas as etnias. Da mesma forma, há uma lógica evidente na unificação monetária e metrológica, ainda que a moeda única tenha sido um poderoso instrumento de dominação econômica entre as mãos de um governo composto de gente experimentada no comércio e nas finanças, como foram os atenienses” (LEVI, 1980, p. 245). O vocabulário de Levi é categórico: “poucas vezes na história”, “*liberticida*”, “instrumento de dominação”.

O que choca muitas vezes no texto de Levi não é tanto o conteúdo da análise; acerca do império, por exemplo, tendemos quase sempre a estar de acordo com ele. É mais a sua clara intenção de condenar Atenas. E de forma quase raivosa, por vezes, por exemplo, confundindo democracia e império, colocando sistematicamente Atenas numa posição de violadora das leis: “Como o governo popular tinha seu fundamento principal da inobservância da lei que excluía os tetas do exercício das funções públicas, da mesma forma a dominação ateniense derivava da violação sistemática dos acordos sobre os quais a Liga de Délos tinha sido fundada e que, com o uso da violência, tinham sido alterados unilateralmente” (LEVI, 1980, p. 250). O vocabulário da condenação moral muito violenta volta o tempo todo: “a dominação ateniense, então, não podia evitar ser odiosa a todos os que, nos países tributários, não tiravam vantagem dos serviços prestados aos atenienses ou de situações específicas de trabalho, de poder, ou de comércio. Havia, é verdade, entre eles elementos que realmente se vendiam depressa ao dominador ateniense, e não apenas homens dos governos estabelecidos pelos atenienses sob o nome de libertadores democráticos que, na realidade, não eram instrumentos de liberdade, mas de servidão e de prevaricação” (LEVI, 1980, p. 253). De pátria da liberdade, Atenas se torna cidade “fora da lei”.

De vez em quando, Atenas ou Péricles aparecem de forma positiva aos olhos de Levi e, em especial, ele amolece quando fala de Aspásia. Uma relação conjugal como a que vigorava nas famílias legítimas da época não poderia satisfazer Péricles: “Para um homem de grande capacidade e cultura como Péricles, a mulher legítima, pouco instruída, educada para levar uma vida à parte, não podia ser uma verdadeira companheira”. Aspásia sim, poderia, mas ela provocará reações: “essa mulher estrangeira e diferente das mulheres locais é por isso mesmo vista com desconfiança e também com ciúme”. Aspásia era diferente: “caso contrário, não teria recebido a admiração de tantos espíritos superiores, e entre eles Sócrates (...)” (LEVI, 1980, p. 259-260). Se ela é aprovada por Sócrates...

Muito atento aos aspectos culturais e religiosos, Levi faz questão de minimizar o papel de Péricles nas mudanças de sua época: “tudo isso significa que Péricles se encontrou envolvido numa transformação cultural, moral, social e, portanto, política, que já estava em curso e em fase de plena afirmação quando ele começou a emergir e a se impor sobre o conjunto dos dirigentes políticos” (LEVI, 1980, p. 272). Péricles faz, portanto, parte de uma “cultura pericleana”; ele não estaria tanto na origem causal da mesma. Levi até minimiza a novidade dos principais símbolos de tal cultura: “Já falamos da significação, no mundo antigo, da elevação do culto de Atena à condição de culto panhelênico, e qual pode ter sido a relação entre as grandes obras arquitetônicas atenienses e os modelos de Persépolis e das outras capitais dos Aquemênidas” (LEVI, 1980, p. 275). Nós nunca insistiremos suficientemente acerca do caráter muito inabitual de tal análise da Acrópole como pura imitação de Persépolis, que ele prolonga até às jóias do Pártenon: “A procissão panatenaica é o equivalente dos ornamentos de Persépolis, com a procissão dos portadores de tributo ao Rei por ocasião do ano novo” (LEVI, 1980, p. 275). É preciso reconhecer um outro aspecto de tal visão: é uma valorização da cultura “oriental” que daí resulta, e que teria sido insuportável para um historiador da geração anterior (DABDAB TRABULSI, 1998; DABDAB TRABULSI, 2001) ou, quem sabe, para o mesmo Levi, se ele tivesse escrito esse livro meio século mais cedo.

A cultura da Atenas pericleana era, para Levi, avançada e em ruptura com as crenças e os comportamentos tradicionais: “a concepção do poder, no apogeu da carreira de Péricles, respeitava a religião, mas tinha por preocupação excluir da política qualquer motivação de origem transcendente.

A *arché* ateniense se apresentava privada de motivações de legitimidade que podiam vir da transcendência” (LEVI, 1980, p. 279). O Péricles de Levi é um chefe “laico”. Tal liberação não teve apenas aspectos positivos, pois acabou se manifestando numa política de rara violência: “A Atenas pericleana se sentia forte, e pensava que sua força podia ser não apenas o instrumento, mas também a razão da servidão que ele queria impor aos outros. A força existia e levava a que fosse usada, e, portanto conduzia à violência, tanto no interior da pólis (dominação pela massa não-qualificada), quanto no exterior (dominação de todos os gregos, sua redução a tributários de uma única cidade)” (LEVI, 1980, p. 279). Tal regime suscitou reações até contra os seus mais geniais servidores. Levi explica o processo contra Fídias: “Um regime demagógico como o que governava Atenas levava a uma situação em que era muito fácil lançar graves acusações de motivação política contra personagens muito conhecidas que tivessem proximidade com Péricles e fossem consideradas como seus amigos” (LEVI, 1980, p. 284). Trata-se de um sistema no qual, mais uma vez, Levi só enxerga defeitos; nada parece bom aos seus olhos.

Quando, no livro, começa a chegar a hora de fazer um balanço, ele é obrigado a reconhecer alguns sucessos a Péricles, mas não sentimos qualquer forma de entusiasmo, como na maioria dos outros autores: “Péricles tinha conduzido sem descontinuidade, ano após ano, a política da cidade-Estado, beneficiando-se do prestígio e do poder de um rei sem coroa. Ele tinha conseguido dar a um país pobre de qualquer tipo de recurso um bem-estar sem precedentes na Grécia e fazer dos atenienses um povo que vivia em grande parte sem realizar um trabalho produtivo contínuo e pesado; ele tinha reforçado os laços da dominação ateniense e tinha aumentado a pressão tributária, tinha por todos os meios aumentado as rendas da cidade e, apesar disso, dava aos aliados vantagens materiais como compensação à sua submissão. A dracma ática tinha naqueles anos atingido a posição de moeda de referência e dominadora dos mercados, posição que iria conservar durante séculos” (LEVI, 1980, p. 292). Para Levi, em torno da figura de Péricles, na continuidade das figuras de Sólon e Pisístrato, novas dimensões e exemplos se introduziram na história de Atenas, dimensões e exemplos que se constituíram em ideais que viveram durante milênios, que foram recorrentes, “apesar de nem sempre destinados ao sucesso, como de resto aconteceu no próprio caso de Atenas” (LEVI, 1980, p. 292-293). Através dessa passagem muito importante, vemos que a reserva de Levi não se

refere apenas a Péricles ou à Atenas pericleana, mas se estende em direção do passado a tudo que a preparou, e também em direção ao futuro subsequente, até nós; e é nisso que suas críticas adquirem uma significação política mais profunda, de reticência, em relação ao papel da democracia na História.

À medida que se aproxima o final do livro, as opiniões de Levi se fazem mais explícitas e críticas: “a exaltação da democracia ateniense, atribuída por Tucídides a Péricles é (...) a reprodução teórica e irrealista de um mundo de utopia, que contrasta com o mundo real que aparece nos escritos contemporâneos e do século seguinte. Uma segurança econômica ilusória estava na origem da política demagógica dos homens de governo” (LEVI, 1980, p. 294). E ele se torna muito mais moralista na avaliação do “não-trabalho”: “Trabalho para todos, dinheiro fácil até para os que nem sempre tinham a intenção de trabalhar, isso tinha permitido aos homens de governo, entre os quais Péricles também, de fazer acreditar, e talvez até de acreditar de boa fé, que eles eram tão fortes que nenhuma força hostil teria podido impedir os atenienses de serem um povo dominador, uma cidade-tirano, como diziam os contemporâneos” (LEVI, 1980, p. 294).

Sobre a questão do trabalho e do não-trabalho, Levi tem uma opinião, mais uma vez, pouco habitual entre os especialistas da sociedade ateniense: “Numa cidade como Atenas, onde os escravos não eram menos de trinta mil, ou seja, provavelmente, um quarto da população, a generalização de suas fugas teria significado um cataclisma social. A própria democracia, mantendo os homens livres muito ocupados nas magistraturas, nas assembléias e nos tribunais, só era possível porque eles podiam alugar ou comprar escravos a um preço modesto” (LEVI, 1980, p. 315). Tal opinião é pouco comum no sentido de que ela combina uma avaliação minimalista do número de escravos na época de Péricles com uma opinião maximalista de sua importância para o funcionamento do regime democrático. Haveria muito a dizer acerca disso (DABDAB TRABULSI, 2006), mas aqui não é o lugar para isso.

Levi, por vezes, se coloca a si próprio em impasses de avaliação, considerando Péricles, a uma só vez como “rei sem coroa” e até “ditador”, e também como “não responsável” pela situação ateniense: “Péricles não pode ser considerado como responsável, nem para o bem nem para o mal, pela situação criada antes dele e fora dele. A política democrática tinha sido iniciada por Pisístrato, em parte até por Sólon, e tudo que tinha aconte-

tecido era apenas a conseqüência” (LEVI, 1980, p. 294). Curiosa avaliação. Observemos também este aspecto importante: para ele, até Sólon é culpado; ele se coloca, assim, numa posição até mais antidemocrática do que os atenienses adeptos da “constituição dos antepassados”, que tinham eleito Sólon como modelo ao qual se deveria retornar, e que estavam muito longe de ser verdadeiros democratas.

É verdade que a personalidade de Péricles, em si mesma, tem pontos positivos: “A superioridade de Péricles consistia no comedimento de todas as suas manifestações, na reserva do seu modo de vida, nos seus interesses culturais, que deram realmente a Atenas o patrimônio do primado intelectual que fez da cidade não apenas a escola da Hélade, como se dizia então, mas de toda a civilização clássica (...)”; mas isso não foi suficiente, pois “a demagogia, a política interna ruinosa, a escolha de uma política externa que levava fatalmente à guerra contra Esparta, não foram decisões de Péricles, e não era mais possível mudar tudo isso; mas ele fez tudo o que era possível para minimizar as conseqüências dos erros inevitáveis dessa orientação demagógica, cujas conseqüências perversas foram largamente e minuciosamente analisadas pelas gerações atenienses que vieram em seguida” (LEVI, 1980, p. 295). Péricles aparece como um moderador dos erros atenienses: ele até não é nem um pouco responsável pela guerra contra Esparta! Poucos historiadores estariam prontos a seguir Levi...

O conteúdo da política democrática ateniense não lhe agrada nem um pouco; ele, aliás, atribui, na sua bibliografia, uma grande (e, sem dúvida, reveladora) importância a um artigo pouco conhecido e com título eloqüente, de Luis Gil, sobre “A irresponsabilidade do Démos” (GIL, 1970)! Quando explica o conflito com Esparta, pende claramente desse lado: “Portanto, na base do confronto entre as duas ligas, havia uma atitude radicalmente contrastante sobre a totalidade da visão do mundo e da vida, no sentido em que a liga peloponésica tinha uma fundamental e difusa hostilidade contra as posições racionalistas e agnósticas em matéria de religião que caracterizavam a alta cultura ateniense, contra a liberdade e as inovações na fé das massas, contra a demagogia dos governos e as pretensões das camadas populares atenienses, contra as demonstrações ostentatórias do poder hegemônico e de soberana grandiosidade da ‘cidade-tirano’” (LEVI, 1980, p. 303). O resumo da posição da liga peloponésica retoma, de maneira muito completa, os argumentos de sua própria crítica antidemocrática ao longo do livro.

O “pobre” Péricles de Levi se encontra numa situação impossível, obrigado a compor com a pressão das massas incapazes: “Em política externa, Péricles estava numa posição delicada, pois ele devia levar em conta a opinião das massas exaltadas pelos demagogos e incapazes de entender as complexidades das relações exteriores (...) Péricles, ao contrário, tinha uma posição política pessoal muito segura e respeitável, de maneira a não precisar adular demagogicamente as massas (...) Já em outras ocasiões tinha-se visto Péricles ter a coragem de desafiar a impopularidade para aconselhar soluções inspiradas pela prudência e pela avaliação de todos os elementos dos problemas” (LEVI, 1980, p. 312).

Num artigo em que comentava uma publicação sobre o fascismo, Mariella Cagnetta explicava a emergência do intelectual fascista, um novo tipo de intelectual “que marcava seu desacordo em relação às instâncias igualitárias defendidas pelo movimento operário, longe dos ideais de elevação cultural e moral das massas, ele se opunha a elas em nome de ideologias elitistas que desembocavam naturalmente no autoritarismo fascista. A hostilidade em relação aos princípios de igualdade em nome dos valores ‘aristocráticos’ do pensamento é, desde sempre, uma das linhas mestras das concepções políticas conservadoras, ou francamente reacionárias” (CAGNETTA, 1994, p. 151). Poderíamos dificilmente encontrar uma análise mais apropriada para explicar um certo número de tomadas de posição de Levi no livro sobre Péricles. Por vezes, as pessoas podem mudar e se adaptar ao mundo que muda, mas algumas convicções profundas da juventude ficam de tocaia, esperando qualquer ocasião para reemergir, ainda que dezenas de anos depois.

As contradições das relações entre Péricles e a democracia se encontram ainda na análise que ele faz do processo contra Aspásia. Levi considera, como vimos, Aspásia de maneira positiva. Isso permite a ele mostrar uma contradição em Péricles: um monarca que não quer se mostrar superior e não quer fazer uso dos instrumentos de sua superioridade, acaba se colocando em dificuldade diante dos inferiores: “a contradição em ação entre desigualdade de fato e igualdade legal e proclamada expunha Péricles às insinuações, à suspeita e à difamação” (LEVI, 1980, p. 329).

Eis alguns dos aspectos que me pareceram importantes no exame deste “Péricles” de Levi, no qual, no final de sua vida, muitas de suas convicções enquanto homem, cidadão e historiador acabam encontrando uma expres-

são no “espelho” do chefe democrático da Atenas clássica, e no qual nós podemos perceber também os traços deixados por algumas das suas experiências de vida e, sobretudo, de juventude.

Bibliografia

- ACCAME, S. **Gaetano De Sanctis fra cultura e política**. Florença, 1975.
- BANDELLI, G. Imperialismo, colonialismo e questione sociale in Gaetano De Sanctis (1887-1921). **Quaderni di storia**, 12, p. 83-126, 1980.
- CAGNETTA, M. Democrazia come “disgusto”: fra tradizione classica e propaganda. **Quaderni di storia**, 40, p. 151-159, 1994.
- CAGNETTA, M. Il mito di Augusto e la “rivoluzione” fascista. **Quaderni di storia**, 3, p. 139-181, 1976.
- _____. Pais e il nazionalismo. **Quaderni di storia**, 39, p.209-225, 1994.
- _____. Resenha de CALANDRA, G. Gentile e il fascismo. **Quaderni di storia**, 27, p. 169-176, 1988.
- CANFORA, L. Classicismo e fascismo, **Quaderni di storia**, 3, p. 15-48, 1976.
- _____. **Ideologías de los estudios clásicos**. Madri: Akal, 1991.
- DABDAB TRABULSI, J.A. **La “cité grecque” positiviste. Anatomie d’un modèle historiographique**. Paris: L’Harmattan, 2001.
- _____. **Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?** Besançon: Pufc, 2006.
- _____. **Religion grecque et politique française au XIX siècle. Dionysos et Marianne**. Paris: L’Harmattan, 1998.
- GIL, L. La irresponsabilidad del *Demos*. **Emerita**, 38, p. 352-373, 1970.
- LEVI, M.-A. **Augusto**, Roma: Formiggini, 1929.
- _____. Gaetano De Sanctis fra imperialismo e nazionalismo. **Ktèma**, 7, p. 161-165, 1982.
- _____. **Il tempo di Augusto**. Florença: La Nuova Italia, 1951.
- _____. **Ottaviano capoparte**. Florença: La Nuova Italia, 1933.
- _____. **Pericle. Un uomo, un regime, una cultura**, Milão: Rusconi, 1980.

- MOMIGLIANO, A. In memoria di Gaetano De Sanctis. *In: Secondo Contributo alla storia degli studi classici*. Roma, 1960.
- PERELLI, L. Sul culto fascista della “Romanità”. *Quaderni di storia*, 5, p. 197-224, 1977.
- PIOVAN, D. Tucidide, Momigliano e lo storicismo. *Quaderni di storia*, 45, p. 49-80, 1997.
- POLVERINI, L. De Sanctis recensore. *Annali della Scuola Normale Superiori di Pisa*, N.S., III, 1973.
- SANCTIS, G. DE *Atthis. Storia della repubblica ateniese*. Roma, 1898.
- _____. *Pericle*. Milão-Messina: Principato, 1944.
- _____. *Ricordi della mia vita*. Organizado por S. Accame. Florence, 1970.
- _____. *Storia dei romani*. Tome III. Turim, 1916-1917.
- _____. *Storia dei romani*. Tome IV. Turim, 1923.
- _____. *DE Storia dei romani*. Tomes I et II. Turim, 1907.
- TREVES, P. De Sanctis e il partito popolare. *Quaderni di storia*, 37, p. 127-128, 1993.

LAS MARCAS DEL EXTRANJERO. RECONOCIMIENTO Y DESCONOCIMIENTO: LOS RIESGOS DE LA *HYBRIS*

María Cecilia Colombani*

Abstract

The purpose of the following paper is to think the correspondences between two antagonist pairs that seem to rule the general myth economy and, in particular, the dionysian religion, both the mythic narrative and the ritual, in the Euripide's tragedy Bacchantes. First, the disown-recognize pair, seems to be a dominant sema; on the other hand, the hybris-sophrosyne pair seems to correspond to the former logic in its respective assignments. The divinity's disown appears as the most perfect form of hybris, whereas the recognition is the sign of sophrosyne and of recognition of owns limits. The famous "Know yourself" (gnosti te auton) is the imperative to know the double limit inherent to every human being: divinity and mortality. The hybris is the transgression of the apollonian imperative and the passport to an anthropological desterritorialization in terms of ungodliness and "sin". The ones who don't recognize the gods, who disown

Resumo

El propósito de la presente disertación consiste en pensar las correspondencias entre dos díadas antagónicas que parecen atravesar la economía general del universo del mito y, en particular, el escenario de configuración del dionisismo, con sus peculiaridades, tanto desde la narrativa mítica, como desde el despliegue de su plasmación ritual. Por un lado, la pareja desconocimiento-reconocimiento parece ser un sema dominante; por el otro, la díada hybris-sophrosyne parece corresponder a la lógica anterior en sus asignaciones respectivas. El desconocimiento de la divinidad aparece como la más cabal forma de desmesura, mientras que el reconocimiento es el signo de la medida y del conocimiento del propio límite. Lo que sobrevuela al planteo es una consideración onto-anropológica, ya que se inscribe en la distancia que separa a hombres y dioses, abriendo dos universos

* Professora Doutora da Faculdade de Filosofia, Ciências de la Educação y Humanidades - Universidad de Morón – e da Faculdade de Humanidades - Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: mcolombani@unimoron.edu.ar

gods, break the human topos because they don't recognize the limit that put aside gods and men.

Keywords: myth; dionysiac religion; ritual.

heterogéneos desde el registro ontológico y sus consecuencias en el orden antropológico, que deben ser reconocidos como tales para evitar, entre otras tantas cosas, la ira de los dioses. El “conócete a ti mismo” es fundamentalmente el llamado a inteligir sensatamente el doble límite que se impone a los mortales, esto es, los dioses y la muerte. La hybris constituye pues una transgresión al llamamiento apolíneo y el pasaporte a una desterritorialización antropológica en términos de impiedad. Quien desconoce a los dioses en su rango divino transgrede el topos asignado a los hombres porque desconoce el límite que los separa; confunde los topoi asignados y ello constituye, además, un acto de injusticia.

Palabras-clave: mito; dionisismo; ritual.

Introducción

El propósito de la siguiente comunicación consiste en pensar las correspondencias entre dos díadas antagónicas que parecen atravesar la economía general del universo del mito y, en particular, el escenario de configuración del dionisismo, con sus peculiaridades, tanto desde la narrativa mítica, como del despliegue de su plasmación ritual. Por un lado, la pareja desconocimiento-reconocimiento parece ser un *sema* dominante; por el otro, la díada *hybris-sophrosyne* parece corresponder a la lógica anterior en sus asignaciones respectivas.

El desconocimiento de la divinidad aparece como la más cabal forma de desmesura, mientras que el reconocimiento es el signo de la medida y del conocimiento del propio límite. Lo que sobrevuela el planteo es una consideración onto-antropológica, ya que se inscribe en la distancia que separa a hombres y dioses, abriendo dos universos heterogéneos desde el registro ontológico y sus consecuencias en el orden antropológico, que deben ser reconocidos como tales para evitar, entre otras tantas cosas, la ira de los dioses. El “conócete a ti mismo” es fundamentalmente el llamado a inteligir sensatamente el doble límite que se impone a los mortales, esto es, los dioses y la muerte. La *hybris* constituye pues

una transgresión al llamamiento apolíneo y el pasaporte a una desterritorialización antropológica en términos de impiedad. Quien desconoce a los dioses en su rango divino transgrede el *topos* asignado a los hombres porque desconoce el límite que los separa; confunde los *topoi* asignados y ello constituye, además, un acto de injusticia. La *Dike* está vinculada a la noción de medida, de límite y medida y el desconocimiento barre precisamente esas territorialidades.

A la luz de los conceptos precedentes y, sobre todo en el juego de tensiones propuestas, nos proponemos analizar el episodio I, versos 170-369 y el estásimo I, versos 370-433 de **Bacantes**, una de las últimas tragedias de Eurípides; quizás una obra de despedida, con un Eurípides paradójico que retorna al tema mítico; él precisamente que pasa por ser uno de los detractores del mismo. Es él quien nos devuelve una pintura acabada del drama dionisiaco, al cual usualmente se retorna para recorrer los orígenes rituales de la tragedia.

El episodio se compone de dos escenas. La primera, que se extiende hasta la entrada de Penteo, nieto de Cadmo, a quien el rey ha cedido el reino, describe el encuentro de Tiresias, el viejo adivino y del propio Cadmo, el anciano padre de Agave y Semele, la madre de Dioniso. Se trata de dos venerables ancianos que portan el hábito de ménades, dispuestos a marchar al monte para rendir sus honores al dios. En el verso 215 se produce la llegada de Penteo, lleno de furia frente a las noticias de la conmoción que agita a la ciudad ante la llegada de un nuevo culto que lo escandaliza. Sumado a ello, la disposición de los dos ancianos lo termina de irritar, increpando duramente a Tiresias que, sabiamente, lo llama a medida.

El estásimo I se extiende de los versos 370-433 y comprende dos pares de estrofas. En primer lugar es el coro el que invoca a la Piedad, remarcando la *hybris* de Penteo, y en un segundo momento exalta el gozo que procura el dios.

El juego de las tensiones. El momento de la *sophrosyne*

Tiresias se presenta en el palacio buscando a Cadmo. Porta la nébride, el tirso y la corona de yedra, símbolos de un atavío peculiar que habla de una circunstancia excepcional. Es precisamente el atuendo báquico, especialmente portado en las ocasiones rituales que acercan al dios a sus fieles seguidores, en un momento único de aproximación a la divinidad, sin que ello borre los *topoi* precedentemente acotados. La nébride consiste en la piel de cervatillo, *nebrós*, y el verbo *nebrizo* significa precisamente llevar

una piel de cervato, en las fiestas báquicas o revestir con piel de cervato. El *tirsos* es una vara entramada que portan las bacantes, adoradoras del dios y la corona de yedra alude al símbolo vegetal que caracteriza a Dioniso, hermana de la vid y elemento complementario. Tal como sostiene Otto, “estas dos plantas consagradas a Dioniso se enfrentan en un contraste muy elocuente. La vid ebria de luz es hija del calor y da luz de ígneo torrente que inflama el cuerpo y el alma. La hiedra en cambio parece ser de naturaleza fresca, e incluso la esterilidad y falta de utilidad de sus ramas umbrías hacen pensar en la noche y la muerte” (OTTO, 1997, p. 115).

El anciano ciego hace llamar a Cadmo para juntos hacer lo que han acordado: dirigirse al monte con los atavíos de las ménades. El viejo Cadmo aparece, también vestido con hábito de bacante. Ambos ancianos representan el primer par esbozado: reconocimiento-*sophrosyne*. El traslado al monte implica unirse al *thyasos* y como una bacante más, rendirle los honores a quien, por estatuto divino, lo merece, Dioniso, el hijo de Zeus. “He reconocido tu voz, sabia y de hombre sabio” (**Bacantes** 178-179) le dice Cadmo a Tiresias en reconocimiento a la sabiduría que atraviesa al adivino. Sabemos de la alianza entre *sofía* y *mántica*; un sabio es quien ve más allá de lo que pueden ver los mortales. Fantástica inversión de la metáfora lumínica donde ve más quien no ve. Por supuesto que no se trata de un ver sensible, sino de una omnisciencia de carácter adivinatorio (DETIENNE, 1988), la única que sabe lo que fue, lo que es y lo que será. Se trata de una visión que bebe de las Aguas de *Mnemosyne*, la Virgen Memoria, madre de las *Mousas* y esposa de Zeus en la tradición hesiódica.

Tiresias encarna la sabiduría en un doble sentido, por ser un anciano venerable dotado de un don de videncia y por encarnar la prudencia del primer reconocimiento. En este punto se vincula con Cadmo, que produce el mismo reconocimiento, al reconocerlo como hijo de su hija, “que se ha manifestado entre los hombres como dios” (**Bacantes** 182). La regla es clara: “hay que ensalzarle en toda su grandeza, en cuanto nos sea posible” (EURÍPIDES. **Bacantes** v. 184).

Un nuevo reconocimiento sigue al anterior y el viejo Cadmo interroga sobre el lugar y el modo de la celebración ritual: “¿A dónde hay que ir a bailar? ¿Dónde he de posar mi pie y agitar mi canosa cabeza?” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 184-185). Cadmo conoce la excepcionalidad de la celebración ritual, reconoce la alteridad del espacio como *topos* heterogéneo que rompe la familiaridad homogénea del espacio habitual y reconoce la danza como el signo emblemático de la fiesta báquica. En efecto, el Citerón interrumpe como

espacio sagrado la linealidad del espacio profano; es el lugar del encuentro con un dios que parece más palpable que el resto de los olímpicos; la danza es el regalo más exquisito para un dios nómada que desconoce el sedentarismo. La posición del pie y de la cabeza son dos elementos capitales del movimiento menádico, signo de la extrañeza de las mujeres que componen el *thyasos*. La danza frenética rompe también con el movimiento habitual, convirtiéndose en un movimiento álder, al tiempo que territorializa a las mujeres al lugar del contramodelo femenino. Ambos ancianos conocen las características de lo que van a enfrentar y se convierten así en el signo de la medida. Cadmo reitera la condición de sabio de Tiresias y lo declara su guía, como corresponde a quien ostenta una sabiduría superior. El adivino puede no sólo interpretar, sino también guiar. Esta doble condición es la que desconoce Penteo cuando increpa duramente a Tiresias, vigorizando las marcas de su insensatez.

Ambos ancianos se disponen a marchar, sintiéndose incluso, jóvenes y entregados a la mejor guía posible: la del propio Dioniso. Serán los únicos de la ciudad que rindan sus honores al dios y eso tensiona la racionalidad de ambos frente a la irracionalidad de toda una ciudad. Tebas está ciega porque no puede reconocer al hijo de Zeus; una especie de enfermedad la atraviesa y el costo puede ser enorme. “Puesto que somos los únicos que pensamos bien, y el resto mal” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 197-198) enfatiza Tiresias como prueba de la sensatez que representan, en franca oposición a la *hybris* que no sólo Penteo, sino la ciudad toda ostentan. Los signos de la *sophrosyne* parecen desplegarse en el discurso del adivino cuando afirma el lugar subordinado de los mortales frente a la divinidad y el respeto por los antepasados. “Tampoco nos hacemos los sabios ante las divinidades” (EURÍPIDES. **Bacantes** v. 200) afirma en clara alusión a aquellos que presumen de un saber que enfrenta el poder de los dioses y de la tradición.

Una nueva ocasión de reconocimiento del culto se oye de boca del anciano Tiresias. Nada le impide su gozo de asistir a las celebraciones báquicas, ni siquiera su edad; el propio Dioniso no hace distinciones entre viejos y jóvenes a la hora del encuentro. La heterogeneidad del culto se manifiesta en esa fiesta incluyente que no conoce distinciones sociales. Bien conocemos las características del dionisismo en torno a su expansión social, a la adhesión que despierta en las clases más marginadas y las interpretaciones de ciertos autores como Dodds de pensar al dionisismo como una válvula de escape que viene a aliviar el peso y la presión social.

Quizás sea esta característica del dios lo que reafirme, desde una vertiente más social, el adjetivo que Gernet (1981, cap. 1) le brinda al hacer de Dioniso un dios “más palpable” para ponerlo en relación a la lejanía de Apolo, su par complementario. El señor muy alto que reina en Delfos parece negarse a los contactos más cercanos que Dioniso ofrece, sin distinción de edades, clases ni género. Allí quizás radique una marca más de su palpabilidad.

**Tiresias: las delicias del no ver:
la posibilidad de mirar (*Bacantes*, vv. 170-370).**

Tiresias ve más allá de los mortales y, paradójicamente, no ve con los ojos ordinarios que crean en los hombres la ilusión de ver. Su figura debe enmarcarse en la tradición mántica, en una de esas figuras que Marcel Detienne (1988) ubica en la provincia de lo mágico-religioso, como si se trata de un territorio que engloba las distintas funciones socio religiosas que marcan el pulso de la Grecia Antigua, poetas, adivinos, reyes de justicia, purificadores, parecen ser esas figuras extra ordinarias que de algún modo dan cuenta de su familiaridad con el más allá. La consideración de ciertas esferas excepcionales de la vida socio-religiosa implica el análisis de sujetos extraordinarios, constituidos en grupos privilegiados que detentan la particularidad de rozar la esfera de la divinidad. La palabra es el elemento vinculante con ese telón de fondo mágico-religioso. Es el *lógos* el que posibilita acercar a dioses y hombres. Por supuesto, no se trata de cualquier palabra, sino de aquella palabra sacralizada y eficaz que ostenta el poeta.

Indudablemente lo que aparece como revelador es la idea de que la capacidad de pronunciar la verdad es un don de ciertos seres excepcionales. Sin duda, la palabra poética como palabra cargada de poder, es, efectivamente, una palabra “dada” por los dioses. Eso es precisamente lo que le otorga poder. La verdad emerge de un fondo religioso y exige la presencia de ciertos seres extra-ordinarios para pronunciarla, sólo eso: decirla, mostrarla, exhibirla en un contexto simbólico-ritual.

Es allí donde dos potencias parecen ser solidarias en el *tópos* de la *alétheia*, que la misma poesía roza. Nos referimos a *pístis* (confianza) y *peithó* (persuasión). La *pístis* es una noción capital en este complejo terreno de significación porque supone la confianza entre el hombre y el dios o la palabra de un dios. Se trata de la fe en el oráculo, en la eficacia de la palabra mágico-religiosa. Así, se vincula con *peithó*, en tanto potencia de la palabra que se

ejerce sobre otro, en clara alusión al poder de seducción de la palabra. *Alétheia* llama a estas dos potencias para su realización y Tiresias parece condensar en su figura de adivino privilegiado todas las exigencias de *Aletheia*, precisamente por tratarse de un adivino dotado de un don de videncia.

En efecto, la adivinación profética evoca la idea de la *arkhé*, principio, fundamento, como campo dominante de la configuración adivinatoria, al tiempo que roza el campo de la *alétheia* en tanto de-velado o des-ocultado. Finalmente, abraza el *tópos* del *lógos kráantos*¹ (palabra realizadora), en la medida en que la palabra es la *alétheia* misma y en que tal maridaje supone la existencia de un decidor de verdad, de un maestro de *alétheia*. Estos serán pues los elementos que se juegan en el escenario de la configuración adivinatoria. *Lógos*, *arkhé* y maestros de verdad. El vidente es aquel que anticipa una verdad futura. En ese registro, los maestros de verdad, rozan el campo de la *alétheia*, asistidos por un don divino, por una misma capacidad de videncia articulada en palabra. Para que esto se produzca, la visión sensible está de más. “Los ojos que no ven miran mejor”, tal como reza el título, parece ser la consolidación misma de un visión superior devenida en don de videncia. En este caso también, el fundamento, *arkhe*, es ontológicamente heterogéneo y exige una visión acorde a su naturaleza. Tiresias ve el orden mismo de lo real, puro favor de los dioses, entramado divino que traza como en una cartografía, arbitraria y caprichosa, insondable y misteriosa, el destino de los mortales, los que ven sin ver, los que tienen ojos pero no ven más allá de los mismos. Lo que ve el ciego augur, ése cuyos ojos no ven, es de un orden álder y, como tal, exige una visión en ese mismo orden de extraordinariedad, que prescinde del concurso de la sensibilidad.

Bacantes resulta un texto ilustrativo de esta dimensión del ver más allá del resto los hombres, de Penteo, puntualmente, como símbolo de la *hybris* humana, devenida en verdadera ceguera. Es Penteo el verdadero ciego, el que no puede ver en Dioniso mas que la figura de un impostor recién llegado, desconociendo que ha regresado a Tebas, Dioniso, el hijo de Zeus y de su princesa Cadmea, Semele. Esa es la mayor ceguera, la que acarrea los mayores males a una ciudad, arrastrada en la misma falta de visión-saber. La entrada del viejo augur Tiresias, con la nébride, el tirso y la corona de yedra, elementos todos del ritual dionisíaco, habla por las claras de que parece estar en otra posición que la del desorbitado Penteo. Va en busca de Cadmo, el padre de Penteo y su búsqueda anuncia la primera visión que estamos rastreando: ¡Anúnciale que Tiresias le busca! Ya sabe él por lo que

vengo. Por lo que concerté con él, yo que soy viejo con otro más viejo: que tomaríamos los tirso, vestiríamos las pieles de corzo, y coronaríamos nuestras cabezas con brotes de yedra” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 173-176). Tiresias “ve” que el recién llegado no es un forastero más, sabe de su dignidad olímpica, él, el mismísimo hijo de Zeus, a quien el padre protegiera en su muslo para que no muera en manos de una Hera vengativa. Cadmo sabe de esa sabiduría ancestral y así lo recibe: “¡Queridísimo amigo, apenas la oí he reconocido tu voz, sabia y de hombre sabio, desde dentro de la casa! Vengo dispuesto con este hábito del dios”. (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 178-180).

Cadmo está dispuesto, tal lo acordado, a convertirse en un adepto del dios, en un seguidor más: danzar, posar su pie, agitar su canosa cabellera, golpear la tierra con el tirso, vale decir devenir él mismo como una ménade, esto es, como el dios. “¡Sé tú mi guía, Tiresias, un viejo de otro viejo! Ya que tú eres sabio” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 185-186). Un ciego guiando a quien ve. Fantástica inversión de una metáfora que, en el punto de la experiencia trágica, desoye la facultad de la vista para indicar el camino correcto. Desandar la huella de la sabiduría nos pone en el camino de otros conductores que guían desde otro lugar, esto es desde su familiaridad con la divinidad. El verbo *exegéomai* parece abrazar el doble significado de guiar e interpretar en la dimensión mántica que Tiresias encarna. Tiresias sabe que, en realidad, no es él el que guía y así se lo comunica a Cadmo: “El dios nos guiará a los dos sin esfuerzo” (EURÍPIDES. **Bacantes** v. 194). El viejo augur vuelve a dar muestras de su sabiduría-visión-sensatez cuando advierte, a propósito de la pregunta de Cadmo sobre quiénes irán con ellos: “somos los únicos que pensamos bien, y el resto mal” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 196-197). Son también ellos, asistidos por la *sophrosyne*, quienes no presumen de sabios frente a las divinidades, “criticando las tradiciones que hemos heredado desde tiempo inmemorial” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 201-202).

Cuando se trata de rearmar el valor del ver sensible, Cadmo se vuelve protagonista; así se refiere a su viejo compañero: “-Como tú Tiresias, no ves esta luz del día, yo seré para ti un intérprete con mis palabras. Éste de ahí que ahora avanza con precipitación hacia el palacio es Penteo, el hijo de Equión, a quien he entregado el poder del país” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 210-213). Si se trata de una visión ordinaria, propia del mundo de los mortales, la visión de Cadmo es útil y cumple una función acertada. Pero, si se trata de la genuina conducción, el no ver de Tiresias revela la verdadera insuficiencia de una facultad que no conduce hacia la verdad.

El enfrentamiento entre el Rey y el adivino, permite un nuevo lucimiento de Tiresias y su don de videncia, cuando recuerda el origen divino de Zeus, a quien Penteo niega su condición divina. “Ese dios, ese “reciente”, del que tú haces burla, no podría yo definir bien su grandeza, cuán grande será para toda Grecia” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 272-274). Acto seguido, Tiresias describe a Dioniso en sus múltiples aspectos, dando cuenta de su sabiduría, y termina afirmando su convicción de seguirle, como corresponde para no caer en impiedad. “De modo que Cadmo, de quien haces burla, y yo nos cubriremos con yedra e iremos a bailar. Que no voy a combatir contra un dios por hacer caso de tus palabras” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 325-326). Tiresias ve las consecuencias de la teomaquia, acto paroxístico de la *hybris* que condenará a Penteo y a toda Tebas de su mano irracional.

Tiresias no cesa de “ver” las consecuencias de tamaña acción y lo advierte de mil formas, en su función socio religiosa de anticipar los males futuros. “-¡Desgraciado, no sabes adónde vas con tus palabras! Ya estás loco del todo, si bien hace tiempo que comenzaste a desvariar. Vayámonos nosotros, Cadmo, y roguemos por él, por muy salvaje que sea, y por la ciudad, para que el dios no cause una catástrofe” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 358-361).

La locura de Penteo es enfatizada por Tiresias y, desde luego, no constituye una locura profética, cara a la experiencia mántica, sino la locura a la que conduce la *hybris* como desvío de la razón, aquella que causa los peores pesares a los hombres, verdaderamente ciegos a las enseñanzas de la medida. “¡Temo que Penteo cause una pena tremenda en tu casa, Cadmo! No hablo por don profético, sino por los hechos. Porque locuras dice, como un loco” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 367-370).

El momento de la *hybris*

Un Penteo precipitado y ofuscado se acerca y con él se produce la irrupción de la segunda dñada propuesta: desconocimiento-*hybris*.

El primer núcleo de desconocimiento se da en las palabras de Penteo para aludir a la conmoción de la ciudad, desconociendo las consecuencias de una actitud impía. “Me encontraba ausente de este país, y ahora me entero de los males recientes que agitan esta ciudad. De que nuestras mujeres han abandonado sus hogares por fingidas fiestas báquicas, y corretean por bosques sombríos, glorificando con sus danzas a una divinidad de hace poco, a Dioniso, quienquiera que sea” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 215-

220). Primer signo de desconocimiento. Penteo ignora, en primer lugar, las consecuencias que se yerguen sobre una ciudad que, al desconocer al dios en su grandeza, le ha declarado la guerra. En segundo lugar, ignora las características del ritual, ignorando con ello a Dioniso, al desconocer la solidaridad identitaria del dios y sus ritos. Penteo ignora que el verdadero mal está por venir y que él es el principal responsable del mismo. Acusa a las mujeres de inmorales, ya que “llenas de vino están en medio de sus reuniones místicas las jarras; y cada una por su lado se desliza en la soledad para servir a sus amantes en el lecho” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 221-223). Parece ser un tema común a la época la acusación de inmoralidad de ciertos rituales, incluso testimoniado por la comedia. Las connotaciones del ritual, su carácter orgiástico, la peculiaridad de la noche, la soledad del lugar y la presencia de una figura femenina, marcadamente diferente de las habituales marcas del género, se prestaba para tales suspicacias.

El segundo núcleo de desconocimiento se da en la descripción que Penteo hace de Dioniso: “Dicen que ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador, del país de Lidia, que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo, con los atractivos de Afrodita en sus ojos” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 233-237). Penteo ve en Dioniso un extraño-extranjero (DETIENNE, 1986, cap. 1), un *xénos*, tanto por su origen, como por su figura, un tanto afeminada, elemento significativo a la hora de pensar las ambigüedades de un dios como Dioniso, de difícil cuadrilación. La lascivia parece emparentar al Dios con las suspicacias de Penteo en torno a la inmoralidad de su culto, analizadas en el núcleo anterior.

El tercer núcleo de desconocimiento radica en la burla que desata Penteo en torno a las características del ritual y las amenazas a viva voz de dar muerte a Dioniso, una vez cazado, ignorando, por supuesto, una vez más, la inversión de la dialéctica cazador-cazado porque, como sabemos, él será el cazado de un cazador de lujo, a quien ninguna presa se escapa. “Si logro prenderle bajo este techo, le haré cesar de golpear con el tirso y sacudir su cabellera, ¡porque le separaré el cuello del cuerpo de un tajo! Ése afirma que es el dios Dioniso, ése que estuvo zurcido en un muslo de Zeus, que fue consumido en los fulgores del rayo, junto con su madre, por haber mentido unas bodas con Zeus” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 240-246). *Hybris* sobre *hybris*, como un collar de desventuras, las palabras de Penteo precipitan su destino. A la ignorancia del mito que da cuenta del infortunado nacimiento del dios y de los deseos de su padre por verlo nacer, se suma el desconocimiento y hasta el ultraje de su

madre, acusada de fingir amores con el padre de hombres y dioses. La cadena de desconocimientos se expande y roza un tesoro preciado para el dios: su madre, por quien ha llegado hasta Tebas, ahora blasfemada por su propio sobrino, el hijo de Ágave y Equión. Penteo, ciego de ira se encamina a cazar al recién llegado, ignorando su destino de presa sacrificial. Pero, aún no ha llegado el momento; otras torpezas esperan al joven rey.

Las marcas de la ceguera

El asombro no le da respiro a Penteo y de repente se da cuenta de las vestimentas de ambos ancianos. “¡Pero esto es otro milagro! Veo al augur Tiresias con las moteadas pieles de corzo, y al padre de mi madre -¡qué gran ridículo!-, que van de bacantes con su tirso” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 249-252). Penteo suma insensatez al burlarse de dos venerables ancianos, que, en este contexto, representan la sensatez de la que carece el joven. El rey olvida la relación entre ancianidad y venerabilidad. Cadmo y Tiresias representan la vejez bajo el signo de la prudencia. Son los hombres de la palabra sensata, de la autoridad que emana de la sabiduría que dan los años. Evocan ambos la figura paradigmática de Nereo, el anciano del mar; aquel vicario mítico del rey de justicia que, en la **Teogonía** hesiódica porta los epítetos de *alethes*, *apseudes* y *nemertes*. Él es precisamente el *presbutatos*, el más venerable. Los ancianos han dado muestras de su cordura, pero Penteo insiste en su desconocimiento. Se burla de ambos, en particular de su abuelo a quien tilda de ridículo, “me resisto, abuelo, a contemplar vuestra vejez tan falta de sentido común” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 252-253).

La torpeza de Penteo llega a su *climax* cuando acusa a Tiresias no sólo de inducir a Cadmo a entregarse a los delirios báquicos, y pretender introducir al recién llegado entre los hombres, sino también a obtener beneficios económicos a partir de los honorarios que reportan los sacrificios. La acusación de codicia es el último eslabón de una cadena de desconocimientos que lleva el sello de la soberbia. Penteo, como la ciudad, está enfermo de *hybris*. Penteo desconoce la sabiduría del augur y desvía el tema hacia la codicia como marca identitaria de Tiresias, a quien anuncia un fin infame, mezclado entre la locura de las ménades, de no mediar su canosa vejez.

La soberbia-desconocimiento de Penteo es marcada por el corifeo, quien lo trata de impío y extranjero, en un desplazamiento de la extranjería de Dioniso. “¿No respetas, extranjero, los fundamentos de la Piedad, ni a

Cadmo el que sembró la cosecha de los hijos de la tierra? ¿Tú, que eres hijo de Equino, ultrajas a tu familia” (*Bacantes*, 263-265). Parece darse una continuidad en el orden del desconocimiento, ya que a los dioses siguen los antepasados en el registro del respeto. El nuevo extranjero es Penteo que parece desconocer dos cosas: las reglas de la piedad, desconociendo con ello las marcas identitarias de un griego que se precie de tal y los rasgos benefactores de Dioniso que, junto con Demeter constituyen los pilares fundamentales de la humanidad al ofrecer los alimentos básicos, el grano y la vid, la bebida fluyente del racimo. La vid aparece además, en boca del viejo Tiresias, como el *pharmakon* que disipa las preocupaciones de los mortales, nuevo signo benefactor desconocido por Penteo. En torno a la vid se produce una nueva tensión que sobrevuela la díada desconocimiento-reconocimiento. Penteo desconoce los valores de la vid, que “ofrece el sueño y el olvido de los males cotidianos” (EURÍPIDES. *Bacantes* v. 283), ya que la vincula con los desbordes y los excesos que él atribuye a las orgías dionisíacas.

Tiresias propone un largo discurso con cuatro núcleos argumentativos de reconocimiento de las bondades del dios. En primer lugar, reconoce los beneficios del divino elemento, amén de ser el instrumento a partir del cual el dios se manifiesta, tanto a los hombres como a los dioses en sus libaciones. Para el augur la vid resulta un *pausilypos*, un quitapenas de alto valor como fármaco y como somnífero.

El discurso de Tiresias avanza sobre otros tres elementos de reconocimiento, intentos afanados de correr a Penteo de su obstinada soberbia. A la mentada percepción del vino como signo positivo, se suma la referencia al mito del nacimiento de Dioniso.

Hay en Tiresias un intento didáctico, como buen maestro de verdad. “Te enseñaré como eso puede explicarse” (EURÍPIDES. *Bacantes* v. 289), le dice el anciano a un Penteo que persiste en su *hybris*, al tiempo que inicia el relato alegórico del nacimiento del niño y del plan que su padre maquinara para quitarlo de los planes vengativos de Hera.

El tercer núcleo argumentativo refuerza la presencia de Dioniso como potencia oracular. “Adivino es también este dios. Pues lo báquico y lo delirante tiene gran virtud de profecía. Cuando el dios penetra con plenitud en el cuerpo, hace a los poseídos por el delirio predecir el futuro” (EURÍPIDES. *Bacantes* vv. 299-302). Dioniso se emparenta con Apolo en este territorio, sin competir con la preeminencia del culto delfico en asuntos mánticos. La

posesión resulta siempre el pasaporte a un más allá que, en este caso, retorna en capacidad profética y es entonces cuando Dioniso se acerca a la mismísima Delfos durante los tres meses de invierno, precisamente cuando el señor que allí reina, Apolo, se retira al país de los Hiperbóreos. En este caso, el conservador culto délfico aceptaba el culto a Dioniso.

El cuarto argumento anuda la relación de Dioniso con Ares, ya que “a veces el pánico recorre como un soplo a un ejército sobre las armas y en orden de batalla antes de que se hayan trabado las lanzas” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 301-304). Esto también es obra del delirio dionisíaco.

Tiresias insiste en reconducir a Penteo hacia la cordura, ya que, incluso, le advierte que su creencia es enfermiza y tras ella, puede imaginar falsamente que se haya en posesión de la razón, cuando en realidad “está loco de la peor manera” (EURÍPIDES. **Bacantes** v. 327). Tiresias solidariza el concepto de *hybris* con el de enfermedad, *sema* recurrente en el mundo clásico, a partir de lo que podemos denominar una metáfora médica donde el desajuste que provoca la soberbia es el signo de la enfermedad como desequilibrio.

La cura parece revestir forma de piedad. Sólo el reconocimiento de la divinidad puede traer alivio a una razón ofuscada por la desorbitancia. No hay *pharmakon* para Penteo ni para ningún hombre por fuera de la sensatez. La solidaridad que se está construyendo es la alianza entre razón y salud, base de la configuración ético-política clásica. Basta pensar en las relaciones que establece Platón en su utopía política entre enfermedad e injusticia para pensar el diagnóstico de la *polis* enferma y la solidaridad entre razón y salud en el horizonte de constitución del filósofo gobernante. Es la justicia la que puede sanar la ciudad y sólo la filosofía puede devolver una visión total y perfecta de lo que es justo (PLATÃO. **Carta VII**).

Desde este fondo de consideraciones ético-médicas, Tiresias definitivamente le hace una invitación curativa en los siguientes términos: “¡Acoge al dios en el país, haz libaciones, sirve a Baco y corónate de yedra!” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 313-314).

El corifeo y Cadmo se unen a la recomendación, recordando incluso el infeliz destino de Acteón, quien fue despedazado por los lebreles, que él mismo había criado, por un acto de soberbia que lo llevó a enfrentarse a Artemisa, disputando su poder en el dominio de la caza. Nueva víctima de su propia *hybris*, nuevo personaje de un galería de de héroes trágicos que no pueden sobreponerse a su enfermedad.

Por supuesto que Penteo insiste en su posición, invirtiendo la relación cordura-locura, ya que los locos son siempre los otros; su demencia queda invisibilizada y silenciada detrás de su soberbia. “¡No vayas a contagiarme a mí tu locura!” (EURÍPIDES. **Bacantes** v. 344), advierte un Penteo ofuscado que, al mismo tiempo, indica que sea derribada la garita, en las proximidades de Tebas, donde Tiresias acostumbra a observar los augurios, el *oionoskopeion*, donde el viejo adivino escucha, como buen augur, las voces de las aves y así interpreta, mediante la ayuda de un informante que le informa sobre los movimientos de las aves. Nuevo desconocimiento de Penteo que completa viejos desconocimientos: la orden es derribar el lugar de los “chismes”. Este es el estatuto que Penteo da a la sabiduría de Tiresias, el lugar de la palabra vana, del *logos* ineficaz, *akratos*, desprovisto de poder y por ende de *pistis*, confianza, cuando, en realidad, la palabra de un adivino engrosa el dominio del *logos theokraantos*. Penteo no cesa en su ceguera, confunde realidad con apariencia y reclama la captura del afeminado extranjero, el que desata una epidemia a su paso y mansilla el lecho de sus seguidoras. Nueva percepción del rasgo inmoral de la celebración báquica que aparece como una mancha que se extiende, como una epidemia en el sentido de algo contagioso que no cesa de extenderse y contaminar cuanto roza con su inmoralidad, tal como sostiene Detienne.

Tiresias invita a Cadmo a cumplir con su plan y rogar por los enfermos, Penteo y la ciudad, para detener, de algún modo, la catástrofe esperable. “¡Temo que Penteo cause una pena tremenda en tu casa, Cadmo! No hablo por don profético, sino por los hechos. Porque locuras dice, como un loco” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 368-370). Temer es signo de prudencia. El hombre intemperante no teme porque tampoco reconoce el límite que demarca la acción justa de la injusta. El miedo de Tiresias es un acto de *sophrosyne* porque no solamente reconoce al dios, sino también los efectos penosos de su desconocimiento.

Vamos a brillar mi amor

El verso 370 marca la entrada del coro y con ello la alabanza a las bondades dionisiacas. El coro invoca a la Piedad, un concepto abstracto pero personificado, una actitud no sólo interior, sino una disposición formal que roza el respeto insoslayable del culto y la veneración que corresponde a los dioses. Dioniso promete un momento pleno de goces, de brillo y luminosidad, en el sentido evocado, tanto por el título de la presen-

te comunicación, como el del apartado actual. Dioniso promete a sus fieles un tipo de contacto, una fusión, aunque sea momentánea, que no es habitual en el registro religioso que sostiene el mundo olímpico. El brillo radica en la celebración del instante, en la recuperación del contacto con lo uno, que el ritual promete en sus peculiaridades, es la conmemoración de la vida lo que trae el hijo de Sémele, “el dios que en las fiestas alegres de hermosas coronas es el primero de los Felices” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 376-377).

Una serie de acciones connotan los gestos benefactores del dios, puestos en términos siempre festivos: es él quien se ocupa de “guiar a su cortejo”, “de reír al son de la flauta”, y “de aquietar las penas” merced al fruto brillante, la vid, presente tanto en las celebraciones de los Inmortales, como en las de los mortales. *Pharmakon* y delicia divina parecen ser las dos caras de un elemento que conduce a las mayores bondades.

Gozo y placer es lo que reporta la veneración de Bromio. Es esta una marca reiterada en el coro, que, en este caso en particular, toma las características de una imagen plena, pacífica, serena, festiva. Es también la oportunidad, no sólo de visibilizar el placer que reporta la embriaguez dionisiaca, sino, el eterno llamamiento a la medida. En esta línea el coro aparece como una continuidad de Tiresias o del viejo Cadmo; refuerza desde su presencia los beneficios de la cordura frente a las desventajas e infortunios de la desmesura. Por ello afirma: “Pero la vida serena y la moderación de pensamiento conserva una estable firmeza y sostiene reunido un hogar” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 390-393). En el caso particular de Penteo el hogar es la ciudad misma. Se da un isomorfismo caro a toda la tradición clásica de pensar la ciudad y el *oikos* como *topoi* isomorfos. La estabilidad de la casa, su permanencia y reunión, es el modelo de estabilidad de la *polis* y la *sophrosyne* que debe reinar y sostener a la una es la misma que se enseñoorea en la otra. Inversamente, la *hybris* que destruye la permanencia de un hogar es la misma que causa pesar y disolución en una ciudad.

El coro vuelve a invitar a celebrar el instante, anticipo nietzscheano en manos de Dioniso, una divinidad tan afín al espíritu del pensador moderno. El coro sueña con desplazarse a otras tierras lejanas, siempre de la mano del dios, “¡Llévame allí, Bromio, Bromio, báquico guía, dios del evohé! Allí están las Gracias, allí está el Deseo, y allí es justo que las Bacantes celebren sus fiestas rituales” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 411-413). Deseos del coro de escapar de la amenaza que el presente implica con su carga de irracionalidad e insensatez.

Dioniso invita a gozar, a brillar y ese brillo inunda tanto a los iniciados como al propio dios, que “se regocija en los festejos, y ama a la Paz, diosa que da la prosperidad y nodriza de la juventud!” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 419-421).

Dioniso invita a preocuparse por este *ethos*, por esta forma de vida, por esta actitud frente a lo vital, que reporta la verdadera felicidad. Así, “aborrece a quien de esto se despreocupa: de vivir, a lo largo del día y por las noches amables, una existencia feliz” (EURÍPIDES. **Bacantes** vv. 424-426).

La regla parece ser contundente: sólo una vida de este tipo merece ser vivida, en el marco de una felicidad compartida: dios y fieles en una misma *synphonia*, en un encastre donde parecen desdibujarse las fronteras, pero sólo es una apariencia; la dulce apariencia de “devenir por un instante como un dios”.

Documentação textual

EURÍPIDES. **Bacantes**. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- DETIENNE, M. **Dioniso a cielo abierto**. Barcelona: Gedisa, 1986.
- DETIENNE, M. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.
- NILSSON, M.P. **Historia de la religiosidad griega**. Madrid: Gredos, 1969.
- OTTO, W. **Dioniso. Mito y Culto**. Madrid: Siruela, 1997.
- SISSA, G.; DETIENNE, M. **La vida cotidiana de los dioses griegos**. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1990.
- VERNANT, J.-P. 2001. **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua**. Barcelona: Ariel, 2001.
- VERNANT, J.-P. **Mito y Religión en la Grecia Antigua**. Barcelona: Ariel, 2001.
- VERNANT, J.-P. **Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres**. Buenos Aires: F.C.E., 2000.

Nota

¹ *Logos kráantos*: se trata de la palabra capaz de generar la realidad misma. Pronunciada la palabra, la realidad acontece. No hay distancia entre ella y el hecho.

OS GREGOS E A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA DO BRASIL

Maria das Graças de Moraes Augusto*

Abstract

Two relevant events for the study of the presence of the Classical Tradition in Brazilian Culture are connected to the arrival of the Portuguese Royal Family in Brazil in 1808: the publication in Rio de Janeiro, in 1814, by the *Impressão Régia*, of the first version direct from the Greek to the Portuguese Language, printed in Brazil, of Aristotle's *Categoriae*, translated by Silvestre Pinheiro Ferreira, to be used in his *Preleções Filosóficas* (Philosophical Teachings Lectures) in the Real Colégio de São Joaquim between April 1813 and 1817, and the publication in Lisbon, in 1816, in a bilingual edition, of the translation into Portuguese, made by the Brazilian José Bonifácio de Andrada e

Resumo

À chegada da família real portuguesa no Brasil, em 1808, estão atrelados dois acontecimentos relevantes para o estudo da presença da tradição clássica na cultura brasileira: a publicação no Rio de Janeiro, em 1814, pela *Impressão Régia*, da primeira versão direta do grego para a língua portuguesa, impressa no Brasil, das *Categorias*, de Aristóteles, traduzida por Silvestre Pinheiro Ferreira, para ser usada em suas *Preleções Filosóficas*, no Real Colégio de São Joaquim, entre abril de 1813 a 1817, e a publicação em Lisboa, em 1816, em edição bilingüe, da tradução para o português, elaborada pelo brasileiro José Bonifácio de Andrada e Silva, do poema *Primavera*, de Meleagro de Gadara.

* Professora Associada do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Pesquisa vinculada ao projeto IDEA – Informação e Documentação em Antiguidade Clássica, desenvolvido junto ao Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da UFRJ, e ao Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da Faculdade de Letras da UFMG, com apoio da FAPERJ e do CNPq.

Agradeço, em especial, a Profa. Maria Manuela Ramos Sousa e Silva não apenas pela primeira leitura do texto, mas, sobretudo, por suas sugestões, indicações e pela crítica sempre temperada pela *hermenêutica* “clara e distinta” e pela *philia* intelectual e existencial.

Silva, of the idyll A Primavera (The Spring) by Meleager Gadarensis.

The aim of this article is to analyze these two events in the context of the process of formation of Brazil as a "political community".

Keywords: classical tradition in Brazil; Aristotle's *Categoriae*; Silvestre Pinheiro Ferreira; José Bonifácio de Andrada e Silva; Meleager Gadarensis.

O texto que ora se apresenta tem por objetivo a análise desses dois acontecimentos no contexto do processo de formação do Brasil como uma "comunidade política".

Palavras-Chave: tradição clássica no Brasil; Aristóteles-Categorias; Silvestre Pinheiro Ferreira; José Bonifácio de Andrada e Silva; Meleagro de Gadara.

A presença da tradição clássica no Brasil, desde a chegada dos jesuítas com Tomé de Souza, em 1549, parece ter sido sempre uma presença constante e reveladora de aspectos distintos e marcantes de nossa cultura, que nem sempre foram avaliados por nossos historiadores e antropólogos de modo justo e correto.

É, pois, com a expectativa de contribuir para uma mais adequada avaliação da participação da tradição clássica na *cultura brasileira*, que nos propomos, aqui, discutir sua presença no momento emergente de nossa formação como comunidade política: os anos de 1808 a 1821, quando o Brasil deixa de ser Colônia de Portugal para ser partícipe do Reino Unido de Portugal e Algarves.

Nesse sentido, dois fatos envolvendo a tradição clássica parecem apontar para um aspecto pouco discutido pelos estudiosos do referido período: a publicação no Rio de Janeiro, em 1814, pela Impressão Régia, da primeira tradução direta do grego para a língua portuguesa, impressa no Brasil, das **Categorias**, de Aristóteles, elaborada por Silvestre Pinheiro Ferreira, futuro ministro de D. João VI, para ser usada em suas **Preleções Filosóficas**, ministradas no Real Colégio de São Joaquim, entre abril de 1813 a 1817, e a publicação, em Lisboa, em 1816, em edição bilíngüe, da tradução para o português feita pelo brasileiro José Bonifácio de Andrada e Silva do idílio **A Primavera**, de Meleagro de Gadara.

Em uma primeira avaliação, esses fatos podem parecer coincidentes e acidentais em relação às profundas alterações que a chegada da Corte Portuguesa acarretou na vida cultural do Rio de Janeiro, e aqui vale lembrar que, com D. João VI, vieram não só a abertura de nossos portos, mas

também a tipografia, as escolas profissionais, a primeira biblioteca pública¹, o Horto Botânico, a escola de Belas Artes, a Academia Militar, dentre outras novidades importantes. Mas, vistos de perto, os dois fatos podem contribuir para aclarar não só o contexto político “brasileiro” nesses anos de formação do Brasil como nação, mas também uma re-visão da presença da tradição clássica na *cultura brasileira*.

Assim, passemos, então, às **Preleções Filosóficas**, ao contexto em que o texto de Aristóteles foi traduzido por Silvestre Pinheiro Ferreira, e ao processo de transmissão da cultura nas primeiras décadas do século XIX no Rio de Janeiro.

1. O ócio dos “serviços do Estado” e a funcionalidade da tradução na crítica filosófica

Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu em 31 de dezembro de 1769, em Lisboa, donde podemos verificar que foi formalmente educado ao longo do polêmico governo do Marquês de Pombal, sob a tutela da Congregação do Oratório, onde ingressou em 1783, aos 14 anos de idade, com intenção de seguir a vida eclesiástica, e onde concluiu o curso de Humanidades. Mas, como indicam seus biógrafos², apesar de ter sido aluno de grande brilho, acabou por polemizar com Padre Teodoro de Almeida, o que deu início a uma perseguição que terminou com a saída de Silvestre Pinheiro Ferreira da Congregação e renúncia à vida clerical, voltando-se, então, para o ensino leigo, tendo ministrado, durante algum tempo, aulas particulares de filosofia em Lisboa, até ser aprovado, por concurso, em 1794, para lente substituto na cadeira de Filosofia Racional e Moral no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra (Silva, 1862, p. 259)³.

Em Coimbra, entretanto, Pinheiro Ferreira ficará pouco tempo, pois, em função de suas críticas a Verney e Genovesi, será, mais uma vez, perseguido e acusado de “jacobinismo”, fugindo para a França em julho de 1797, a bordo de um navio holandês, que passaria pela França onde deveria ficar (Silva, 1862, p. 261). Todavia, seu roteiro será alterado, tendo desembarcado em Dover, e permanecido em Londres até conseguir recursos para chegar à Holanda, onde se encontrou com o futuro Conde da Barca – que terá importância capital na estada da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro –, então Ministro de Portugal em Haia, que o acolheu. E, sob sua proteção, foi nomeado interinamente secretário da Embaixada Portuguesa em Paris, e,

em 1798, secretário da Legação Portuguesa na Holanda, tendo ainda acompanhado o Conde da Barca “em uma viagem de instrução ao Norte da Alemanha, regressando ambos a Lisboa em 1802” (SILVA, 1862, p. 261)⁴.

Nesse período, sem maiores precisões de datas, assinala Inocêncio Ferreira da Silva, no verbete do **Dicionário Bibliográfico Português**, que Silvestre Pinheiro Ferreira foi nomeado

Oficial da Secretaria dos Negócios Estrangeiros, e, pouco depois, Encarregado de Negócios Estrangeiros na Corte de Berlim, onde prestou ao país os serviços que as circunstâncias requeriam, procurando então, como sempre, aprofundar os seus conhecimentos e dando-se especialmente ao estudo das ciências naturais.

Esses estudos, conforme Pinheiro Ferreira assinala em algumas de suas obras (Ferreira, **Preleções filosóficas**, §395 e Ferreira, 1839, p. 6-7) – tendo seguido os cursos de Fichte e Schelling, e tendo sido ele “educado com (*sic*) os princípios de Aristóteles e seus continuadores Bacon, Leibniz, Locke e Condillac” –, levaram-no a olhar “com desdém para o tenebroso barbarismo dos Heráclitos da Alemanha e para a brilhante fantasmagoria dos ecléticos de França” (Ferreira, 1839, p. 6)⁵.

De acordo com Maria Beatriz Nizza da Silva, em sua obra **Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria**, ele chegará ao Brasil em 1809⁶, e, em maio de 1811, estando desempregado e vivendo de uma pequena pensão de 53\$000 (Silva, 1975, p. 32), será nomeado, em 13 de maio, deputado da Junta de Comércio, e, em abril de 1813, segundo anúncio publicado na **Gazeta do Rio de Janeiro** do dia 14, iniciará, no dia 26, suas **Preleções Filosóficas** no Real Colégio de São Joaquim; em 17 de fevereiro de 1815, é nomeado diretor da Junta de Direção da Real Tipografia, além de dedicar-se, no período de 1814/1815, por solicitação do Príncipe Regente, ao projeto de Reforma da Monarquia Portuguesa, divulgado sob o título de *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modos de os reformar e prevenir a Revolução Popular, redigidas por ordem do Príncipe Regente – 1814/1815*⁷, sendo escolhido, em 1819, para representar Portugal na Comissão Luso-Britânica para a supressão do tráfico da Escravatura.

Em fevereiro de 1821, após a revolução constitucionalista do Porto, D. João VI irá nomeá-lo Ministro do Exterior e da Guerra⁸, condição na qual regressará a Portugal com o monarca, afastando-se do governo em

1823 e seguindo para Paris num exílio voluntário⁹, de onde só retornará em 1842, morrendo em Lisboa em julho de 1846.

1.1 Os antecedentes das **Preleções Filosóficas**

No centro dos antecedentes das **Preleções Filosóficas** está o polêmico governo “iluminado” do Marquês de Pombal e suas conseqüências, seja na vida universitária portuguesa, seja na vida educacional da Colônia, implementadas pelas reformas da instrução pública realizadas em seu governo.

Começemos, então, pela vida universitária portuguesa, onde a presença do modelo educacional e intelectual implementado pela Companhia de Jesus (Rodrigues, 1931, v. 1, p. 569-594) havia dominado tanto a instrução secundária quanto a instrução superior e, a partir da concessão feita por D. João III, em 1555, do Real Colégio das Artes da Universidade de Coimbra aos jesuítas, conquistado lugar privilegiado na educação das elites portuguesas¹⁰ – uma vez que a passagem pelo Colégio era obrigatória para todos aqueles que se destinavam aos cursos superiores –, privilégio esse que será consolidado com a fundação da Universidade de Évora, diretamente subordinada ao Geral da Companhia.

O ensino e os objetivos da Companhia, estabelecidos em bases clássicas e humanísticas, ater-se-ão às regras estabelecidas pela *Ratio Studiorum*, verdadeiro código pedagógico dos jesuítas, cujo primeiro esboço data de 1586, sendo promulgado definitivamente em 8 de janeiro de 1599¹¹. Segundo a *Ratio Studiorum*, após o estudo elementar de Gramática (Rodrigues, 1931, p. 570-572 e Leite, 1965, p. 41), o primeiro curso abrangia as Letras Humanas, isto é, o latim, o grego e o hebreu, acrescidos da Retórica, da Poesia e da História¹², e tinha por objetivo dar ao estudante uma formação sólida, pois na “gramática aprende-se a expressão correta do pensamento, nas humanidades a beleza da arte e na retórica a eloqüência persuasiva e comovedora do estilo” (Rodrigues, 1931, p. 572-572). A seguir, estabelecia três anos para o estudo da Filosofia “em todos os seus ramos da Física, da Metafísica e Moral, e o da Matemática, recomendando que sejam estas ciências versadas com sério empenho por mestres eruditos”; e quatro anos de estudos em Teologia, “não só a escolástica e especulativa, mas também, da prática positiva, bem como o da Escritura sagrada e direito canônico” (Constitutiones Societatis Jesu., P.IV, C.V, n.1, C.XII, n, 1,2 apud Rodrigues, 1931, p. 570).

Entretanto, nos cursos de Filosofia e Ciências, também chamados de “Artes”, predominavam, mesmo no século XVIII, as especulações aristotélicas.

[...] em Aristóteles, segundo os escolásticos, estava tudo: nada que investigar ou discutir; só havia que comentar a vida intelectual, no que toca ao estudo do mundo externo, ficou reduzida a comentários. Comentar os livros da Antiguidade; comentar, sutilar, comentar. Era um sonho de sutilezas formais, um jogo de ilusões aéreas. Esmoía-se sempre um eterno cibo, de nulo valor alimentar; ia-se percorrendo um eterno círculo, como o cavaleiro no redondel. (SÉRGIO, 1929, p. 23)

No Brasil, os primeiros seis jesuítas chegaram com Tomé de Souza, em 1549¹³, enviados por Dom Diogo de Gouveia, iniciando-se, assim, o processo educacional no país. Logo ao desembarcarem, fundam seus famosos “Colégios”,

instalam os seus centros de ação e de abastecimento, ou, se o quiserem, os seus quartéis, para a conquista e domínio das almas, penetram as aldeias dos índios e, multiplicando, ao longo da costa, os seus pontos principais de irradiação, estabelecem-se ao sul, sob a inspiração luminosa do Pe. Manuel da Nóbrega. (AZEVEDO, 1976, p. 10)

As primeiras escolas fundadas pelos jesuítas, as “Escolas de Ler e Escrever”, tinham por finalidade ensinar a doutrina cristã aos meninos – mestiços, índios e portugueses – e a ler e escrever¹⁴.

Juntamente com o ensino de “ler, escrever e contar”, que se espalha do Rio de Janeiro ao Pará, os jesuítas fundaram, na Bahia, o *Colégio das Artes*, onde, em 1572, começa a funcionar o primeiro curso de Filosofia (LEITE, 1948, p. 109), cujo currículo, também estruturado pela *Ratio Studiorum*, estabelecia que à formação literária deveria seguir-se a formação filosófica, onde o pensamento *aristotélico* predominava.

Embora a *Ratio* indicasse que o curso de Letras Humanas abrangia os autores clássicos, gregos e latinos, durante o século XVI, o grego não foi ensinado no Brasil, sendo substituído pela “língua brasílica”, isto é, o tupi¹⁵. Somente no século XVII, posteriormente à promulgação da *Ratio* e da

reestruturação estabelecida por ela nos estudos gerais (LEITE, 1930-1950, v. 7, p. 162), é que o grego começou a ser estudado entre nós, e sua presença marcante deixou rastros indelévels na obra do Padre Vieira¹⁶.

Vale ainda salientar que nas bibliotecas dos Colégios do Brasil existiam, segundo Serafim Leite, não só Bíblias em grego, mas muitas edições de autores gregos e latinos; livros como o do Pe. José Ritter, confessor de D. Maria Ana, rainha de Portugal, *Oracula Delphica seu Effata Graecorum Poetarum formandis adolescentes studiosi moribus*, editado em Viena, em 1728; comentários de autores estrangeiros e nacionais aos textos clássicos – dentre os nacionais, por exemplo, os de “José Petisco, afamado comentador de Cícero, Virgílio, Anacreonte e autor de uma Gramática da Língua Grega” –; e, dentre os dicionários, o **Calepino**, o **Thesaurus Linguae Latinae**, o **Gradus ad Parnasum** (LEITE, 1930-1950, v. 7, p. 152).

É, pois, a esse modelo educacional, estruturado pela *Ratio Studiorum*, que as reformas pombalinas irão fazer frente. Aqui, também, seremos breves, deixando para outra oportunidade as complexas questões referentes ao período pombalino nas histórias de Portugal e Brasil, procurando salientar apenas aspectos específicos da reforma da instrução pública promovida por D. José I, que ajudam a clarificar nosso argumento.

A reação em Portugal ao modelo jesuítico de educação começa no reinado de D. João V, quando, por vontade régia, será construída, nos arredores de Lisboa, uma casa para abrigar os padres da Congregação de S. Felipe de Nery, a famosa Congregação do Oratório, que deverá ensinar todas as Humanidades, o Grego, o Latim, a Retórica, a Poesia e a História, através de um método diferente daquele utilizado pelos jesuítas, o que viabilizou a elaboração, em 1711, dos **Exercícios de Língua Latina e Portuguesa**, e do **Novo Método de Gramática Latina, para uso das escolas da Congregação do Oratório na Real Casa de Nossa Senhora das Necessidades**¹⁷, publicado em 1752, que será, após a expulsão dos jesuítas em 1759, recomendado expressamente pelo Alvará Régio quando da criação das Aulas de Latim, Grego, e Retórica¹⁸.

Da Congregação dos Oratorianos sairá também um dos grandes críticos do modelo educacional da Companhia de Jesus, Luis Antonio Verney, autor das célebres cartas propondo reforma dos estudos filosóficos em Portugal, que foram coligidas sob o instigante título **Verdadeiro método de estudar**, publicado em 1746.

O **Verdadeiro Método de Estudar**, ao pretender uma reforma geral dos estudos *menores* e *maiores*, num vasto programa pedagógico, apresentará rígida crítica dos métodos utilizados em Portugal até então, indicando soluções e novas diretrizes condizentes com o “que já se praticava nas nações mais cultas da Europa”.

Nesse sentido, a reforma das Humanidades concentrava-se, sobretudo, nos cursos de Latim e Retórica, onde a principal sugestão, de que a língua latina fosse ensinada por intermédio da língua portuguesa – o que conflitava diretamente com o modelo de ensino da Cia de Jesus, elaborado pelas regras da Gramática do Pe. Manuel Álvarez –, fixava uma concepção da latinidade onde a língua portuguesa era o instrumento de sua compreensão¹⁹. A possibilidade do estudo de uma “língua morta” nos moldes de uma “língua viva” estará simplificada nos três preceitos que orientam o **Novo Método de Gramática Latina** dos Oratorianos:

1º que todas as línguas têm a mesma ordem natural de sintaxe; 2º que a diversidade das línguas na sintaxe é acidental, e consiste em ocultar algumas palavras por elipse, ou em transpô-las por hipérbato, ou em aumentá-las por pleonasma, e, algumas vezes em suprir com uma só voz várias idéias, ou inventar novas partículas para reger diversos casos; 3º que todas as línguas se podem reduzir às mesmas regras gerais e essenciais e, especialmente, às mesmas regras da latina. (CARVALHO, 1978, p. 66-67)

Quanto às classes de Retórica, que viriam após o estudo do grego e do hebraico, a crítica de Verney, principalmente na Quinta e na Sexta Carta, concentrar-se-á nos “ornamentos do estilo, nos tropos e figuras de que tanto abusavam os oradores portugueses” (CARVALHO, 1978, p. 66-67), analisando o “mau gosto que imperava na elaboração dos sermões e panegíricos”:

Os rapazes que estudam nestes países, não sabem nada de retórica, porque lha não ensinam. Os que são adiantados, e continuaram os estudos, sabem ainda menos, porque beberam princípios tão contrários à boa razão, que ficam impossibilitados para se emendarem ... Falo somente do comum e falo fundado nas suas obras, nas quais se reconhece a verdade de quanto digo. Estão todos persuadidos que a eloquência consiste na afetação e

singularidade; e por esta regra, querendo ser eloqüentes, procuram de ser mui afetados nas palavras, mui singulares nas idéias, e mui fora de propósito nas explicações. (VERNEY, 1746, Quinta Carta, p. 104)

A retórica, na versão de Verney, deve corresponder a um uso mais geral da eloqüência, isto é, ela não deve ser utilizada apenas nos púlpitos e nas questões da vida pública, mas deve fazer parte das atividades que envolvem as relações entre os homens em todos os níveis correntes.

Ora, quando nos voltamos para as Instruções para os Professores de Retórica, veremos que o § 1 já esclarece que,

É pois a retórica a arte mais necessária ao comércio dos homens, e não só no púlpito e na advocacia como vulgarmente se imagina. Nos discursos familiares; nos negócios públicos, nas disputas; e, toda ocasião em que se trata com os homens é preciso conciliar-lhes a vontade; e fazer não só que entendam o que se lhes diz; mas que se persuadam do que se lhes diz e o aproveem. (apud SILVA, 1978, p. 172)

Ao lado do novo estatuto da Retórica na Reforma da Instrução pombalina, é importante sublinharmos a criação das **Aulas Régias de Comércio** e a implementação dos primeiros laboratórios de pesquisa como parte dos estudos filosóficos.

No Brasil, entretanto, as reformas pombalinas, consubstanciadas na expulsão dos jesuítas, que haviam estruturado toda a educação na Colônia, introduziram uma espécie de *hiato paidêutico*. Com a demora na nomeação de professores para a implementação das Aulas Régias²⁰, a Metrópole pouco pôde oferecer aos brasileiros, sendo a educação reestruturada, mais uma vez, pelas outras ordens religiosas que aqui se instalaram.

Ao longo dos 50 anos que separam a expulsão dos jesuítas e a chegada da Corte Portuguesa ao Rio de Janeiro, a educação no Brasil ficou circunscrita aos poucos professores enviados pela Metrópole e aos Seminários religiosos, dos quais vale lembrar o de Mariana, em Minas Gerais, o dos Franciscanos, no Rio de Janeiro, e, o mais singular de todos, o Seminário de Olinda, em Pernambuco, fundado em 1800, pelo Bispo Azeredo Coutinho, com um currículo inovador, influenciado pelo modelo oratoriano, onde, incluídas nas Humanidades, estavam a Retórica e o Latim, e, em lugar do

Grego, o estudo das “línguas vivas”, bem como era marcado, dada a necessidade de formação de quadros na Colônia, por uma concepção “empiricista” e “profissionalizante” no processo de formação dos alunos.

Das reformas pombalinas, podemos, então, inferir três aspectos que, acrescentados àqueles que indicamos no contexto da rápida análise do modelo de educação jesuítica, clarificam um pouco mais o contexto intelectual que precede as **Preleções Filosóficas**: [i] o começo do processo de laicização da educação, [ii] o novo estatuto da Retórica, e [iii] a “*empeiria*” como critério de compreensão da necessidade de um ensino profissional.

1.2 As Preleções Filosóficas e o ócio dos “serviços do Estado”

No ambiente eclesiástico no qual a Filosofia foi sempre ensinada no Brasil Colônia²¹, as **Preleções Filosóficas** de Silvestre Pinheiro Ferreira são, efetivamente, uma conquista advinda da chegada da família real no Rio de Janeiro, e que, acreditamos, deve ser compreendida no âmbito das mudanças introduzidas por D. João VI, e, dentre elas, a formação de uma biblioteca pública²², a instauração das escolas profissionais – a Escola Médico-Cirúrgica no Rio de Janeiro e a escola de Medicina na Bahia –, a Real Academia Militar, o Horto Botânico, a Academia de Belas Artes, o Museu Nacional, a Aula Régia de Economia, o projeto do Instituto Acadêmico, e a instalação da Imprensa Régia, que começa a funcionar ainda em 1808, portanto, em meio ao processo de montagem do Estado que, mais adiante, poderá ser dito “brasileiro”.

As **Preleções**, como já adiantamos, foram proferidas no Real Colégio de São Joaquim²³, e, embora as datas de início e fim não tenham sido claramente definidas pelos historiadores, temos notícia, pelo anúncio publicado na **Gazeta do Rio de Janeiro** de 13 de abril de 1813, do programa e do seu início no dia 26, acrescentando-se, ainda, que aqueles que “quizerem subscrever para estas Preleções, que serão nas segundas, quartas e sextas feiras pelas 5 horas da tarde, dirigir-se-ão ao Reverendo Reitor do mesmo Colégio de S. Joaquim”, e que a “subscrição é de meia dobla ao mês”. Quanto ao seu término, as datas são controversas, mas é quase certo que tenham se prolongado, no mínimo, até o final de 1815, como sugere Antonio Paim na introdução da edição por ele organizada destas **Preleções Filosóficas**, ou o argumento de Maria Beatriz Nizza da Silva, de que “o curso parece ter sido feito apenas durante o período em que Pinheiro Ferreira

esteve afastado dos seus cargos públicos”, admitindo, entretanto, que a publicação dos fascículos das *Preleções* tenha se estendido até 1820 (PAIM, 1970, p. 7 e SILVA, 1975, p. 40).

Sua publicação foi feita em fascículos, pela Impressão Régia, no Rio de Janeiro, a partir de 1813, e a mesma **Gazeta do Rio de Janeiro**, em 28 de agosto de 1813, noticia a publicação da Primeira Preleção, que poderia ser comprada por 200\$00, na loja da Gazeta e na loja de Francisco Luiz Saturnino. Uma outra indicação que nos permite inferir a publicação seria da está na “Advertência”, que aparece logo após a folha de rosto da tradução das **Categorias**, no exemplar da Biblioteca Nacional: “Uma das partes mais essenciais do Curso de Preleções Filosóficas, que estou atualmente publicando...”.

Por outro lado, o **Correio Braziliense**, de Hipólito da Costa, informa, no exemplar de outubro de 1814, o aparecimento das oito primeiras Preleções²⁴, e, no número de agosto de 1816, informa aos seus leitores a publicação da Nona à Vigésima Preleção. Parece, então, razoável que a publicação das 30 Preleções que conhecemos hoje, tenha se estendido até 1820.

O conjunto das 30 Preleções, no exemplar da Seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, comporta: uma Advertência, na seqüência da folha de rosto, os textos da 1ª à 29ª Preleção; a tradução das **Categorias**²⁵, com folha de rosto, seguida também por uma Advertência; e um Índice relativo às 22 primeiras Preleções, “destinado não só a indicar os lugares em que se trata das diferentes matérias, mas a dar uma idéia resumida delas; e mesmo a corrigir e suprimir alguns descuidos, em que se advertiu ulteriormente”, e um Suplemento ao Índice, faltando, portanto, a 30ª Preleção, preservada em exemplar da Biblioteca da Universidade de Coimbra²⁶.

Passemos, então, rapidamente, ao texto das **Preleções** – uma vez que não é nossa intenção aqui discutir as questões estritamente filosóficas nelas contidas, nem os problemas relativos às influências, seja do empirismo inglês, seja do ecletismo francês, que têm sido objeto de análise por quase todos os comentadores da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira –, delimitando seu conteúdo geral, para, a seguir, dirigirmos nossa atenção para as Advertências feitas aos seus leitores e aos ouvintes.

Assim, o título maior da obra, à qual temos nos referido de modo simplificado, é **Preleções Filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia**, que foram estruturadas, a partir de um plano geral, dividido em três partes, que compõem o objeto de sua investigação:

[i] a Teórica do Discurso e da Linguagem, onde serão expostos os princípios da Lógica, da Gramática Geral e da Retórica;

[ii] o Tratado das Paixões, primeiramente consideradas como simples sensações, e versando sobre matérias de Gosto; donde se deduzirão as regras da Estética, ou de Teórica da Eloquência, da Poesia e das Belas Artes, que serão, a seguir, consideradas como atos morais, compreendidos nas idéias de virtude ou de vício; donde desenvolver-se-ão as máximas da *Diceósina*, que abrangerá a Ética e o Direito Natural;

[iii] o Sistema do Mundo, ou a Cosmologia, onde se tratará das propriedades gerais dos Entes, ou da Ontologia e Nomenclatura das Ciências físicas e matemáticas, de cujas propriedades se deduzirão as relações dos Entes criados com o Criador, ou os princípios da Teologia Natural (**Preleções** f.1, 1813).

O autor esclarecerá ainda, na apresentação da “Idéia Geral da Obra”, que, uma vez estabelecidos os necessários princípios preliminares da Teórica – o que será feito nas 8 primeiras **Preleções** –, as duas outras partes mencionadas acima serão acompanhadas pela análise de “alguma obra escolhida dos principais Filósofos, Oradores e Poetas, assim antigos, como modernos, sagrados, e profanos” (**Preleções** f.1, 1813).

A partir da 9ª **Preleção**, Silvestre Pinheiro Ferreira começará, então, seus comentários às **Categorias** de Aristóteles, procurando, simultaneamente, demonstrar o que há de semelhante e o que há de diferente, no que tange à matéria filosófica, entre sua concepção da filosofia e a daqueles “escritores que o precederam, começando pelos antigos até os modernos” (9ª **Preleção** §310).

O comentário ao texto de Aristóteles estender-se-á até a 29ª **Preleção**, para, na 30ª, dar lugar à discussão acerca da questão da idéia do Bom e do Mau, onde o autor descreverá o modo “como as nações se civilizam e avançam em bom gosto, podendo ao mesmo tempo crescer em forças e riqueza ou decair em desfalecimento e pobreza” (30ª **Preleção** §985 e seguintes).

Por conseguinte, tanto o tratado das paixões, quanto o sistema de mundo terão de ser pensados à luz da teórica do discurso e da linguagem, e se a arte de pensar e a arte de falar são indissociáveis, uma vez que,

Todo homem, qualquer que seja o seu estado e profissão, precisa de saber discorrer com acerto e falar com correção. Todos precisam de conhecer o Mundo, tanto o físico como o moral, de que fazem parte, isto é, as Leis gerais dos corpos, que compõem o Sistema do Mundo; e os Deveres que cada um de nós, considerado como homem e como cidadão, tem para consigo mesmo, para com a sociedade, e para com o Ente Supremo, de quem havemos recebido a existência (1ª Preleção §1),

os verdadeiros filósofos assentam suas doutrinas sobre a compreensão de que a “teórica do raciocínio e a do discurso são inseparáveis da teórica da linguagem”. Daí o equívoco, que ele pretende superar, dos que aceitaram a Gramática e a Retórica como disciplinas não filosóficas:

Houve um tempo em que os Filósofos julgaram que assim como dos vestidos, com que nos cobrimos, o que os corta e cose, nada cura de saber como se tecem e urdem; [...] do mesmo modo cumpria que aquele que ensinasse a Arte de pensar, ou a Lógica, se não intrometesse com as regras da Arte de falar, quero dizer da Gramática Geral e da Retórica. Donde resultou que estas duas últimas Ciências repudiadas pelos Filósofos, como que também da sua parte prescindiram da Filosofia; de modo que contentes com saberem o que haviam os Mestres mais acreditados (que nem sempre foram os mais sensatos) os Gramáticos e os Retóricos, pela maior parte, reputavam estranho à sua profissão o exame filosófico dos princípios da Arte que ensinavam.

[...]

De tudo o que se deduz, sendo impossível falar sem discorrer e quem discorre, raciocina, as regras que ensinam a conhecer os vícios e a arte de bem falar são as mesmas que constituem a arte de bem discorrer, e de raciocinar com acerto; assim a Lógica, a Gramática Universal e a Retórica vêm todas três a não ser mais do que uma única e mesma Arte. (1ª Preleção §5 e 8)

Com essas idéias delineadas, podemos nos deter, agora, nas Advertências feitas ao leitor e ao ouvinte das **Preleções**. A primeira delas diz respeito ao lugar da filosofia – entre os “azares da fortuna” e os “reveses da ventura”:

Azares da fortuna, cuja relação pertence a outro lugar, me levaram a consagrar à instrução da Mocidade os momentos desocupados dos deveres próprios do Emprego, que exercito no serviço do Estado.

Era natural, que tendo de recorrer no último quartel da vida à mesma honrosa Profissão, com que nos anos da juventude abri a minha carreira no mundo literário, me valesse daquela Ciência, a quem devi sustentação, amigos, e constância sobranceira e todos os reveses da ventura.

Resolvi-me pois a anunciar nesta Corte um Curso de Preleções Filosóficas sobre a Teórica do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceósina e a Cosmologia. (Preleções, Advertência, f. 3, 1813)

Foram, portanto, os “azares da fortuna” e os “reveses da ventura” que levaram o nosso filósofo ao exercício da Filosofia, a exercitar o ócio das ocupações do Estado, numa “ciência” que fosse capaz de propiciar-lhe as condições do exercício de cidadania.

A segunda, refere-se às dificuldades oriundas da falta de um “livro elementar” que pudesse “fixar” e “recordar” nos *ânimos* de seus ouvintes o que nelas houvesse sido abordado. Daí a idéia das cópias, seja pela cópia manual dos alunos, seja pelo uso dos prelos!

Mas opunha-se à execução deste projeto a falta de um livro elementar, cuja lição fixasse e recordasse nos ânimos dos que assistissem às Preleções, as doutrinas de que nelas se houvesse tratado.

Não me restava outro recurso, senão o de pôr eu mesmo por escrito as próprias Preleções: e deixar tirar cópias delas aos meus ouvintes, ou fornecer-lhas por via da Impressão.

A este último expediente porém, que era sem dúvida o mais acertado encontrava a regra geral de se não deverem entregar ao Prelo, senão Obras trabalhadas com descanso, feitas e acabadas.

Contudo pareceu-me, que esta regra admitia algumas exceções, era certamente uma delas o caso em que eu me achava, absolutamente destituído de Elementos para o uso das minhas Leituras.

É pois esta urgência, e não cegueira de amor próprio, quem me move a deixar sair à luz estas Preleções com os numerosos defeitos, que são de esperar de obra, que deve ser composta, revista pelas competentes Autoridades, e impressa no curto espaço, que medeia entre Leitura e Leitura. (Preleções, Advertência, f. 3 e 4, 1813)

Dessa forma, o que o filósofo nos adverte é que, em meio a dificuldades de ordens diversas, superá-las significa, estabelecer, em uma “ciência”, a indissociabilidade entre a arte de falar e a arte de pensar.

Mas, agora, podemos perguntar: qual a função da tradução das **Categorias** neste contexto? Não seria mais uma vez um modo de Silvestre Pinheiro Ferreira articular a arte de pensar com a arte de falar? Não cumpriria ela a função de estabelecer os princípios que regem as condições precárias, mas legítimas, do processo denominado na 30ª **Preleção** de “como as nações se civilizam e avançam em bom gosto”?

1.3 As **Categorias** de Aristóteles, a função da tradução e o projeto de uma nação brasileira

A tradução das **Categorias** de Aristóteles foi publicada em 1814, com folha de rosto e paginação próprias, embora no exemplar 1 da Biblioteca Nacional estejam encadernadas, como observamos, com as **Preleções** em um único volume.

A folha de rosto já nos indica que o projeto de tradução abarca objetivos peculiares ao autor das **Preleções**, pois seu modo de traduzir está consubstanciado em uma intervenção direta no original grego: **Categorias** de Aristóteles; “traduzidas do grego e ordenadas conforme um novo plano”, concebido por ele, “para uso das Preleções Filosóficas do mesmo tradutor”.

Assim, procurando dar ao texto de Aristóteles uma feição semelhante àquela utilizada na elaboração das **Preleções**, isto é, o de ser um “livro elementar”, Silvestre Pinheiro Ferreira vai dividir o texto das **Categorias** em duas partes: uma primeira, denominada *Aforismos*, e a segunda, chama-

da de *Explicações*, justificando-se no fato de que, segundo ele, a alteração da ordem da escrita em nada altera a ordem das idéias ou a da leitura:

Mas se não precisa de justificação a homenagem que assim tributo às Obras de Aristóteles; precisa-o tanto mais a novidade da forma, em que aparecem na presente tradução: novidade, que deve parecer à primeira vista; um total transtorno do texto do Autor. Porém este transtorno, que é na verdade grande quanto à ordem da escrita, em nada altera, nem a ordem das idéias, nem a da leitura. Porquanto se começando nós a ler o texto da Primeira Parte pela primeira palavra Equívocos (que é também a primeira do original) passarmos da palavra diferente à Explicação Nº 1, na Segunda Parte: e lida ela, voltarmos ao segundo § da Primeira Parte: Unívocos porém etc.: e assim continuarmos, passando alternativamente do Texto às Explicações, que os números, ou os asteriscos indicam: e destas ao Texto; ninguém que com os olhos no Original grego nos escutasse, poderia suspeitar que nele se houvesse feito a menor alteração. (FERREIRA, 1814, f. 1)

À seção de *Aforismos* o tradutor circunscreverá tudo aquilo que ele considera “elementar”, e nas *Explicações* tudo aquilo que “não acrescenta nada ao que fica dito”, servindo apenas para clarificar o que foi dito:

Consiste pois esta unicamente em separar, à maneira de Notas, toda aquela parte do original, que não acrescenta nada ao que fica dito, e só serve a exemplificar, ou aclarar por qualquer outro modo, o que precede: sem que este novo arranjo violente a ligação de uma e outra coisa: nem eu tenha para isso omitido, acrescentado, ou substituído palavra alguma, do Original, pois antes as conservei na ordem da sintaxe, que cada uma delas ali ocupa. Duas são as vantagens, que me parecia, seguirem-se desta disposição: primeira, tornarem-se mais sensíveis e perceptíveis as doutrinas do Autor: Segunda, convidar mais a lerem-se, e facilitar o consultarem-se Obras, que se por algum tempo jazeram (a) em uma espécie de injusto esquecimento: e por não lidas experimentaram um tanto mais injusto desprezo; isso derivou em grande parte do fastio que causava aquela multiplicidade de explicações, que interrompem a dada passo o fio das idéias. (FERREIRA, 1814, f. 1)

As justificativas explicitando o plano de tradução utilizado aparecem também na Advertência, que, tal como nas **Preleções**, antecede a tradução, de modo a dimensionar o contexto do trabalho filosófico.

E se, na primeira parte da Advertência, podemos inferir, mais uma vez, a coalescência entre a arte de pensar e a arte de falar, posto que “a ordem da escrita, em nada altera, nem a ordem das idéias, nem a da leitura”, na segunda, veremos que a escolha das **Categorias** não é apenas uma escolha filosófica, mas, sobretudo, uma escolha que aponta para a tese de que a construção de uma nação, ou melhor, a “fundação” da nação deve pautar-se também no domínio da arte de pensar e da arte de falar:

Ninguém, que com reflexão tenha lido os Filósofos dos antigos e modernos tempos, poderá negar a Aristóteles a primazia sobre todos eles. E portanto as suas Obras deviam ser naturalmente as primeiras, que figurassem nesta como Biblioteca de Filosofia, que tenho empreendido.

[...]

Quisera eu que o texto grego aparecesse em frente desta tradução: tanto para excitar a Mocidade ao estudo da Língua Grega, que no meu conceito constitui o mais glorioso monumento da perfeição do Espírito humano; como também porque devendo esta tradução abundar em defeitos inevitáveis pelo pouco tempo em que sou obrigado a fazê-la e publicá-la; conviria muito, que a facilidade de a cotejarem com o texto oferecesse aos inteligentes o meio de corrigirem as faltas, que nela não pode deixar de haver em grande número, e muitas vezes de grande nota.

Por maior porém que fosse este meu desejo, não me foi possível satisfazê-lo; já porque neste nascente Estado faltam os meios para se fazer uma correta edição de um texto grego; logo que exceda a certos e muitos acanhados limites: já porque a carestia excessiva dos materiais e da mão-de-obra tornaria inútil para a maior parte das pessoas, a cujo uso este meu trabalho é dirigido, uma obra, que tendo unicamente em vista a instrução da Mocidade, deve estar ao alcance até daqueles mesmos que não gozam de avultados bens da fortuna. (FERREIRA, 1814, f. 1-3, grifo nosso)

Portanto, o filósofo e o tradutor não estão dissociados, e a possibilidade de traduzir parece ser uma exigência, uma condição natural, da reflexão filosófica, sobretudo em um “nascente Estado” como o Brasil, nas primeiras décadas do século XIX.

O processo em que as nações “se civilizam”, a “construção do Bom Gosto”, supõe, para o nosso filósofo, a coalescência entre a Arte de Pensar e a Arte de Falar, como substrato da comunidade política, da conformação do Estado.

E essa tese ganhará maior sentido, quando constataremos que um dos principais teóricos do processo de emancipação política do Brasil é, também, e no mesmo período, um tradutor da Literatura Grega.

Passemos, então, muito brevemente, à tradução de José Bonifácio de Andrada e Silva.

2. O cientista, o homem público e o tradutor: José Bonifácio de Andrada e Silva e *A Primavera da nação brasileira*

José Bonifácio de Andrada e Silva nasceu em Santos, em 13 de junho de 1763, e fez a instrução primária em família, seguindo para São Paulo para estudar no Seminário Diocesano, onde o Bispo Frei Manuel da Ressurreição havia estruturado um currículo de estudos em conformidade com as mudanças promovidas pela Congregação do Oratório. Concluídos os estudos secundários em São Paulo, José Bonifácio partiu para Portugal, sendo admitido, em outubro de 1783, no curso de Direito da Universidade de Coimbra, fazendo seus estudos jurídicos, acrescidos dos estudos de Matemática e Filosofia²⁷.

Em 1787, concluirá o curso de Filosofia, e, em 1788, o curso de Leis. Em março de 1789, será admitido como sócio livre da Academia das Ciências de Lisboa, fundada em 1780 pelo Duque de Lafões, o que lhe abriria caminho para uma carreira de cientista, sendo agraciado, em 18 de fevereiro de 1790, com um financiamento do governo português para uma viagem científica pela Europa (junto com Manuel Ferreira da Câmara Bethencourt e Joaquim Frago). A finalidade dessa expedição está assim definida na portaria 1ª da Comissão do Real Erário: “adquirirem por meio de viagens literárias e explorações filosóficas os conhecimentos mais perfeitos da Mineralogia e mais partes da Filosofia e História Natural”.

Em julho de 1790, José Bonifácio deixa Portugal, chegando a Paris em plena Revolução. Uma vez concluídos os cursos de Química e Mineralogia, segue para a Saxônia, onde estudará na Escola de Minas com A. Werner (com quem Silvestre Pinheiro Ferreira também estudou na mesma época), e, em 1796, para a Suécia e Noruega, de onde parte, em maio de 1799, de retorno a Portugal, passando pela Alemanha e pela Inglaterra, e desembarcando em Lisboa, em setembro de 1800.

Em Lisboa, reencontrará Rodrigo de Souza Coutinho, futuro Conde de Linhares, que, “admirando as virtudes científicas” de José Bonifácio, abrirá caminho para sua nomeação em 1801, como professor na Universidade de Coimbra, com a função de lá fundar a cadeira de Metalurgia, sendo habilitado pela mesma carta régia a receber, gratuitamente, o capelo doutoral, o que aconteceu na Faculdade de Direito, em 5 de junho, e, na de Filosofia, em 20 de junho de 1802, dispensadas as teses e o exame privado. Em maio de 1801, foi também nomeado Membro do Tribunal de Minas; em novembro de 1801, Diretor do Real Laboratório da Casa da Moeda de Lisboa; e, em 1807, Superintendente do Rio Mondego e Obras Públicas de Coimbra, dentre outros cargos que desempenhou nesse período.

Dessas funções, aquela em que menos se sentirá à vontade é a de Professor em Coimbra, onde permanecerá pelos 6 anos obrigatórios, isto é, até 1808.

Em maio de 1806, em carta ao Conde Linhares, dirá:

[...] estou doente, aflito e cansado, e não posso com tantos dissabores e desleixos. Logo que acabe meu tempo de Coimbra e obtenha minha jubilação, vou deitar aos pés de S.A.R. para que ir acabar o resto de meus cansados dias nos sertões do Brasil a cultivar o que é meu, [...] pois estou lavrador, tendo arrendado aqui uma quinta, [...] que me tem enriquecido de conhecimentos práticos de agricultura e empobrecido magra bolsa. (SOUSA, 1974, p. 41)

Com o fechamento do cerco promovido por Napoleão ao governo português, e, com a decisão de D. João VI de vir para o Brasil com a Corte, na qual veio também seu amigo Rodrigo de Souza Coutinho, José Bonifácio não só permanecerá em Portugal, como tomará parte ativa na guerra contra os franceses. Por que José Bonifácio permaneceu em Portugal se, em 1806, já pensava em voltar para o Brasil?

Nesse período, todos os pedidos oficialmente por ele encaminhados, solicitando seu retorno ao Brasil, foram postergados.

Em 1816, ano da publicação da tradução do poema de Meleagro de Gadara, José Bonifácio fará uma longa petição a D. João VI, onde enumera todos os serviços prestados ao Estado, pedindo sua aposentadoria e solicitando autorização para voltar ao Brasil, não obtendo, entretanto, a aprovação de seu pleito (SOUSA, 1974, p. 62).

Apenas em 19 de agosto de 1819, José Bonifácio poderá voltar ao Brasil, e, em carta a um amigo, citada por Otávio Tarquínio de Souza, afirmará, “mais feliz do que Ulisses que, de volta a Ítaca, só foi reconhecido por Argos, o cão fiel” (SOUSA, 1974, p. 69).

Com o desenrolar do processo de emancipação política do Brasil e o papel que ele terá em todo o processo de independência, a referência a Odisseu pode ser lida sob vários aspectos, nos quais não nos deteremos aqui, mas onde não podemos deixar de sublinhar, mais uma vez, a presença da tradição clássica na construção do Brasil como nação.

2.1 Da tradução d’**A Primavera** de Meleagro de Gadara à primavera da emancipação política do Brasil

O poema de Meleagro de Gadara, “MELEAGROU GADARHNOU EIS TO EAR EIDULLION” (ANDRADE E SILVA, 1816, p. 6), foi traduzido por José Bonifácio a partir da edição do texto grego e de sua tradução latina, do volume IV do **Excerptum totitus Italicae, nec non Helveticae Litteraturae**, publicado em Berna, no ano de 1759 (ANDRADE E SILVA, 1816, p. 6)²⁸.

A tradução foi publicada em Lisboa, pela Imprensa Régia, em 1816, sem o selo de S. A. R., apenas com o “Com Licença”, indicando a aprovação pela Mesa Censoria, criada pelo Marquês de Pombal, visto que D. João VI está no Brasil.

Como autor da tradução, temos apenas as iniciais: J. B. A. S., embora a atribuição da autoria já tenha sido feita por Rubens Borba de Moraes, na **Bibliografia brasileira do período colonial** (MORAES, 1969, p. 31), onde “brasileiro”, no período anterior a 1822, é definido pelo nascimento geográfico (Moraes, 1969, p. XV).

A tradução é precedida de uma introdução em que o tradutor explicará quem foi Meleagro de Gadara e os critérios por ele utilizados na tradução:

[...] *Idílio composto em grego pelo poeta Meleagro de Gadara na Síria, e que floresceu um século, com pouca diferença antes do nascimento de Cristo. [...] Nesta minha tradução procurei quanto em mim foi possível, ser fiel e chegado ao texto (segundo-o à risca sem espíritos e acentos como achei o original), sem contudo ser duro e ininteligível, como não raramente tem acontecido a algumas modernas versões Portuguesas de antigos clássicos. Se esta tradução der tanto gosto aos leitores, quanto me deu a lição de seu original, ficarei por certo satisfeito; quando não, foi isso trabalho perdido e de poucas horas, de que me não arrependo.* (ANDRADE E SILVA, 1816, p. 4)

Ora, quando nos voltamos para a tradução do poema de Meleagro, sua escolha parece estar consonante com o espírito andradino manifesto na carta de 1806, o de “estar lavrador”, prenunciando, assim, o “retorno de Odisseu”, quando de sua volta ao Brasil:

*Já do Ether fugio ventoso Inverno,
E da florida Primavera a hora
Purpúrea rio: de verde herva mimosa
A Terra denegrída se corôa.
Bebem os prados já líquido orvalho,
Com que medrão as plantas, e festejão
Os abertos botões das novas rosas.
Com os ásperos sons da frauta rude
Folga o Serrano, o Pegureiro folga
Com os alvos recentes cabritinhos.
Já sulcão Nautas estendidas ondas;
E Favonio innocente as velas boja.
As Menades, cubertas as cabeças
Da flor d’ hera, tres vezes enrolada,
Do uvífero Bacho Orgias celebrão:
A geração bovina das abelhas
Seus trabalhos completa; já produzem
Formoso mel; nos favos repousadas*

*Candida cera multiplicação. Cantão
Por toda a parte as sonoras Aves;
Nas ondas o Alcão, em torno aos tectos
Canta a Andorinha; canta o branco Cysne
Na ribanceira, e o Rouxinol no bosque.
Se pois as plantas ledas reverdecem;
Florece a Terra; o Guardador a frauta
Tange, e folga co'as maçans folhudas;
Se Aves gorgeião; se as Abelhas crião;
Navegão Nautas; Baccho guia os choros:
Porque não cantará também o Vate
A risonha, a formosa Primavera?*

Ao cantar **A Primavera**, não estaria o tradutor fazendo menção ao projeto de emancipação política do Brasil no qual se engajaria?

A terra renascida, coberta de hera, de novos botões de rosas, de plantas que reverdecem; onde os cabritinhos pastam ao som da flauta dos camponeses e dos pastores, as abelhas completam seus trabalhos produzindo mel e cera; as aves que cantam em múltiplos lugares, o alcão nas ondas do mar; as andorinhas, nos telhados; os cisnes, nas ribanceiras; os rouxinóis, nos bosques; os nautas que sulcam os mares com suas naus, todos guiados por Dioniso que conduz as Mênades e os Coros, não é já a visão política da “terra nova” evocada na nostalgia do retorno?

O poeta, tal como o deus que renasce, não estaria pensando na condução política dos “sertões” do Brasil?

Se coletarmos todas as aparentes coincidências entre Silvestre Pinheiro Ferreira e José Bonifácio de Andrada e Silva, veremos que ambos foram alunos da Congregação do Oratório, estudaram e ensinaram na Universidade de Coimbra após as reformas pombalinas de 1777, e lá tiveram, como professores, problemas e conflitos; também ambos estiveram em Paris, na década de 90, no auge da Revolução, ambos regressaram a Lisboa entre 1800/1802, e, não podemos esquecer que, no Brasil, Pinheiro vai escrever em 1814/1815 o projeto de monarquia constitucional, solicitado por D. João VI, sendo nomeado, em 1815, Diretor da Tipografia Real. Além, evidentemente, de terem traduzido, no mesmo período, um texto da Literatura Grega!

Assim, à guisa de precária conclusão, não seria absurdo reconhecermos que o nascimento do Estado no Brasil coincide com a publicação da

primeira tradução, direta do grego, das **Categorias** de Aristóteles, um texto clássico do pensamento antigo, e com a publicação d'**A Primavera**, um poema do final do período imperial.

Aleatória coincidência ou condição necessária para a emergência de uma comunidade política?

Bibliografia

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, v. 1, 1876-77.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. **A Primavera**. Lisboa: Impressão Régia, 1816. Idílio Traduzido do Grego em Português por J. B. A. S. Com licença.

_____. *Obras científicas, políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*. Coligidas e reproduzidas por Edgard de Cerqueira Falcão. São Paulo: Revist dos Tribunais, 1963. 3 v.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira, apresentação e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1974.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1945.

_____. A transmissão da cultura. *In*: _____. **A cultura Brasileira**. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976, parte 3 da 5ª ed.

CALMON, Pedro. Ensino humanístico: os colégios dos jesuítas, as humanidades, as aulas régias superiores. *In*: DIEGUES JÚNIOR, Manuel (org.). **História da Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: MEC/FENAME/CFC, 1976, p. 343-355.

CARVALHO, Laerte Ramos de. **As reformas pombalinas da Instrução Pública**. São Paulo: Saraiva, Edusp, 1978.

CARVALHO, Kátia. **Travessia das letras**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1999.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. **Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): Bibliografia e estudos**. Salvador: CDPB, 1982.

COELHO, Maria Luiza Cardoso R. Souza. **A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira**. Braga: Cruz, 1958.

COSTA, João Cruz. **Contribuição à história das idéias no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro. Advertência. In: ARISTÓTELES. **Categorias**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1814. f. I-VI.

_____. Cartas sobre a revolução do Brasil. **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 239-377, 1888.

_____. **Memórias políticas sobre os abusos gerais e modos de os reformar e prevenir a Revolução Popular, redigidas por ordem do Príncipe Regente – 1814/1815**. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 47, p. 1-13, 1884.

_____. **Noções Elementares de Philosophia e suas aplicações às sciências morais e políticas**. Paris: Rwy et Gravier, 1839.

_____. **Preleções Filosóficas**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1813.

_____. **Preleções Filosóficas**. 2. ed. São Paulo: Edusp, Editorial Grijalbo, 1970.

_____. **Preleções Filosóficas**. Introdução de José Esteves Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

_____. **Precis d'un cours de philosophie élémentaire: ontologie, psychologie, idéologie**. Paris: Eduard Garnot, 1841.

_____. Silvestre Pinheiro Ferreira: Escritos Filosóficos. **Revista da Universidade de Coimbra**. Coimbra, p. 29-319, 1960.

FONSECA, Gondin da. **A revolução francesa e a vida de José Bonifácio**. 4.ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1976.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943, 2v.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugalíia; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1930-1950. 10 v.

_____. **Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)**. Lisboa: Edições Brotéria; Rio de Janeiro: Livros do Brasil, 1953.

_____. O curso de filosofia e as tentativas de se criar a Universidade do Brasil no século XVII. **Verbum**. Rio de Janeiro, ano 5, n. 2, jun. 1948.

_____. **Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

MORAES, Rubens Borba de. **Bibliografia brasileira do período colonial: Catálogo comentado das obras dos autores nascidos no Brasil e publicadas antes de 1808**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 1969.

_____. **Livros e bibliotecas no Brasil colonial**. 2.ed. Brasília: Brique de Lemos Livros, 2006.

OLIVEIRA LIMA, M. de. **D.João VI no Brasil**. 4.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

PAIM, A. **História das idéias filosóficas no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1974.

_____. Introdução. In: FERREIRA, Silvestre Pinheiro. **Preleções Filosóficas**. 2 ed. São Paulo: Edusp, Editorial Grijalbo, 1970, p. 7-12.

PANDIÁ CALÓGERAS, João. **Formação histórica do Brasil**. 3.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1938. (Brasiliana. v. 42)

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931, v. 1.

PRAÇA, J. J. Lopes. **História da filosofia em Portugal**. Lisboa: Guimaraes, 1974.

SARAIVA, José Antonio. **Por uma história da cultura em Portugal: Renascimento e Contra Reforma**. 2.ed. Lisboa: Gradiva, 1996. v. 2.

SÉRGIO, Antonio. **Ensaio**. Lisboa: Seara Nova, 1929.

SILVA, Inocêncio Francisco da. Silvestre Pinheiro Ferreira. In: _____. **Dicionário Bibliográfico Português**. Lisboa, 1862. t. 7, p. 259-73.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria**. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

_____. **Cultura e sociedade no Rio de Janeiro: 1808-1821**. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. (Brasiliana, v. 363)

_____. **Ser nobre na Colônia**. São Paulo: Unesp, 2005.

SOUSA, Otávio Tarquínio. **José Bonifácio**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, Livraria José Olympio, 1974. Reimpressão da 1ª edição de 1945.

_____. **O pensamento vivo de José Bonifácio**. São Paulo: Martins Editora, 1945. (Biblioteca do Pensamento Vivo)

SUCUPIRA, Newton. O Seminário de Olinda e outros seminários. In:

DIEGUES JÚNIOR, Manuel (org.). **História da Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: MEC/FENAME/CFC, 1976, p. 356-373.

VERNEY, Luis Antonio. **Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja: proporcionando ao estilo e necessidade de Portugal exposto em várias cartas escritas pelo R.P.+++ Barbadinho da Congregação de Itália ao R.R.P. +++Doutor da Universidade de Coimbra**. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746.

Notas

¹ A *Real Bibliotheca do Rio de Janeiro* foi composta com parte da Real Biblioteca da Ajuda – que, por sua vez, era composta pela Biblioteca do Rei e a da Casa do Infantado –, trazida por D. João VI, em 1808. Cf. Anais da Biblioteca Nacional, 1876-77, v. 1, a descrição de Ramiz Galvão sobre o acervo vindo com o Príncipe Regente: “Não se sabe o que mais se deva admirar, si excelencia das edições raras si a beleza dos exemplares preferidos pelo douto colecionador, si enfim a boa ordem e perfeição das coleções facticias, prodigio de perseverança e de cuidado. Estão nela reunidas quase todas as provincias do saber humano, representadas pelas obras mais dignas de nota e estima”.

² “Destinado em princípio para seguir a vida eclesiástica, na congregação do Oratório entrou aos quatorze anos de idade e nela frequentou e conclui com grande aproveitamento o curso de humanidades, manifestando desde logo provas não equívocas de talento e estudo em algumas dissertações e memórias que compôs, as quais se por uma parte lhe conciliaram a estima e consideração de homens sábios e respeitáveis, por outra lhe causaram desgostos e malquerenças entre padres, que zelosos em demasia da reputação científica e literária do seu confrade Teodoro de Almeida, não podiam ver com bons olhos o mancebo, que se afoitara a fazer observações e reparos críticos sobre certos pontos, em confutação das doutrinas do homem tido por eles na conta de verdadeiro luminar das ciências fisico-matemáticas no seu tempo.” (SILVA, 1862, t. 7, p. 259-73). Sobre a polêmica com os Oratorianos veja também, SILVA, 1975; PAIM, 1974, p. 179-202; COSTA, 1956, p. 55-75; COELHO, 1958.

³ “No Almanaque para o ano de 1797 seu nome vinha já indicado para o cargo de professor substituto de Filosofia Racional e Moral no Real Colégio das Artes de Coimbra com o ordenado de 200\$00” (SILVA, 1975, p. 9).

⁴ Seguimos aqui os dados biográficos apresentados no verbete *Silvestre Pinheiro Ferreira*, no **Dicionário Bibliográfico Português**, embora esses dados venham sendo hoje discutidos, principalmente a relação entre Pinheiro Ferreira e o Conde da Barca. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, ele teria sido enviado a Berlim, em 1802,

como representante do governo português e, a partir de outubro de 1804 a setembro 1808, teria permanecido na Alemanha em missão de estudos, tendo estudado mineralogia com os naturalista Karsten, em 1802 e 1803, e com A. G. Werner, em 1804 e 1805. Cf. SILVA, 1975, p. 27-30.

⁵ Na página seguinte, escreve ainda, “ouvimos muitas vês os mais distintos filósofos da Alemanha, e entre eles os dois primeiros discípulos, Fichte e Schelling, disputarem sobre a inteligência de seu mestre e seu oráculo. Nem um só encontramos que não dissesse que ele só entendia Kant. Por este modo, o em que todos concordavam é que ninguém o entendia. O mesmo acontece aos citados Fichte e Schelling e ao famoso Hegel, que todos acabaram por abandonar Kant e todos repudiaram duas ou três vezes os sistemas que antes haviam ensinado como chefes de escola. Outro tanto havemos observado entre os ecléticos da França”.

⁶ Não há acordo entre os historiadores do período no que tange à data de chegada de Silvestre Pinheiro Ferreira ao Brasil. Inocêncio Ferreira afirma ter sido em 1810, sendo seguido por Antonio Paim, Antonio Braz Teixeira, Delfim Santos, Lopes Graça, dentre outros. Mantivemos a data sugerida por Maria Beatriz Nizza da Silva porque, dentre a bibliografia a que tivemos acesso, seu texto é um dos mais completos na consulta da documentação desse período de nossa história.

⁷ As **Memórias** foram publicadas pela revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1884, p. 1-13).

⁸ A narrativa acerca de sua participação no governo, na fase brasileira, será descrita nas **Cartas sobre a revolução do Brasil**, também publicadas pela revista do IHGB (1888, p. 139-377).

⁹ Em seu longo exílio parisiense, Silvestre Pinheiro Ferreira dedicar-se-á à Filosofia e à reflexão política, tendo comentado as constituições brasileira e portuguesa, publicando, em 1834, o **Manual do cidadão em um governo representativo**, em 3 volumes, além de seu **Essai sur la psychologie**, em 1826, onde encontramos a edição em grego com a respectiva tradução dos textos gregos e latinos citados no *Essai*.

¹⁰ Aqueles que estudavam Teologia e Medicina deveriam cursar previamente o Colégio das Artes, e aqueles que estudassem Cânones e Leis deviam ser aprovados em latinidade pelo Colégio. (SARAIVA, 1996, v. 2).

¹¹ LEITE, 1930-1950, v. 1, p. 71.

¹² “Depois do estudo elementar, que também houve sempre nos Colégios do Brasil, o primeiro curso segundo Santo Inácio abrangia as Letras Humanas, além da gramática, a Retórica, a Poesia e a História.” (LEITE, 1930-1950, v. 1, p. 75).

¹³ Os jesuítas se estabelecem no Brasil seis anos após a fundação da Companhia, cujas bases foram lançadas em 15 de agosto de 1534 por Inácio de Loyola, sendo confirmadas por Paulo III, em 1540. A partir daí, os jesuítas se dispersaram em

missões não só de combate às heresias, mas, sobretudo, além-mar, propagando a fé cristã e o Evangelho a todos os povos.

¹⁴ “... ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever. Parece-me bom modo esta para trazer os índios da terra, os quais têm grandes desejos de aprender; e, perguntados se querem, mostram grandes desejos.” (Carta do Pe. Manuel da Nóbrega, 12 dias após sua chegada ao Brasil, datada de 10 de abril de 1549. In: **Cartas do Brasil. Acta Universitates Conimbrigensis**. Coimbra, 1955 apud Leite, 1965, p. 40). A primeira escola de ler e escrever começou com 7 órfãos de Lisboa e com mestiços da terra, tendo também por finalidade “receber e ensinar os filhos dos gentios novamente convertidos”, e foi fundada juntamente com o Pe. Leonardo Nunes, que, em 1553, ensinava a “ler, escrever, cantar, tocar flauta e aos mais aptos o latim” (LEITE, 1965, p. 41). “Em 1546, já o mestre Irmão Luís Carvalho ensinava a **Eneida**, de Virgílio, na Bahia, a onze estudantes; e depois nos Colégios maiores se desdobraram as classes de latim, ensino freqüentado durante dois séculos por numerosas gerações de estudantes brasileiros que seguiram todas as carreiras.” (LEITE, 1965, p. 43).

¹⁵ Para os jesuítas a língua é o instrumento apto e próprio para a conquista das almas, e, se a finalidade da Companhia era a evangelização, tanto na Europa quanto fora dela, “os padres enviados aos mouros e turcos deveriam aprender a língua arábica e a caldaica, os que fossem para a Índia, a índica, e assim para os outros” (LEITE, 1930-1950, v. 1, p. 75). Aqui parece estar a razão pela qual os jesuítas instituíram, no Brasil, o estudo da “língua dos índios”: “...em compensação, havia o que os padres classificavam pitorescamente de *grego da terra*, que era a língua dos índios. E dela fez-se Gramática e ensinou-se no Colégio” (LEITE, 1930-1950, v. 7, p. 162, *grifo nosso*).

¹⁶ Não só nos famosos **Sermões**, mas também nos comentários escritos por ele às tragédias de Sêneca e às **Metamorfoses** de Ovídio. Cf. LEITE, 1930-1950, v. 7, p. 152.

¹⁷ O prefácio da **Gramática Latina** continha duras críticas à Gramática do Pe. Manuel Álvares que, segundo indicação no prefácio, continha mais de cem erros de gramática. Conforme assinala Laerte Ramos de Carvalho, “não tardou a contestação, e *metodistas* e *alvaristas*, oratorianos e jesuítas, se engalinharam numa polêmica que, embora estritamente gramatical, mal disfarçava os objetivos desiguais de duas pedagogias, de dois humanismos, se nos permitem a expressão em conflito” (CARVALHO, 1978, p. 42).

¹⁸ “O governo incorporou desta forma, fazendo-o seu, o método preconizado pela Congregação do Oratório. O “alvarismo”, daí por diante, passou a ser tenazmente perseguido.” (CARVALHO, 1978, p. 42).

¹⁹ “O ensino do latim por intermédio da língua vernácula, que se transformou num dos pontos fundamentais da reforma pombalina dos estudos menores, fora precon-

zado pelos pedagogos franceses que seguiram os ensinamentos de Comenius. Verney serviu-se particularmente do **Traité des Etudes** de Rollin” (CARVALHO, 1978, p. 64, n. 9).

²⁰ O modo como as reformas pombalinas chegaram até nós tem sido objeto de muitas polêmicas: “Num gesto de ‘iluminismo’ despótico, que estendeu de repente sobre a mocidade brasileira a confusão e a treva. Extintos os cursos, dispersados os estudantes, expatriados os professores (no desterro, oráculos melancólicos das liberdades abolidas, nelas envolvidas a das pátrias americanas), pode-se falar de retrocesso, no Brasil; ao tempo em que na Metrópole, se falava em razão e *boa razão*, desanuviada e culta. Para o Brasil sobreveio o período obscuro das lições particulares, da retórica e da filosofia ensinada nos conventos, à espera da aula régia, que as articulasse com a reforma da universidade; [...] Retrocesso, sim. Por duzentos anos desenvolvera-se aqui a instrução sistemática, da aula rudimentar à láurea doutoral, com um saldo considerável de ilustrações vozeando, escrevendo, publicando, desde a geração de Bento Teixeira até as academias que ornaram e recomendaram a cultura neoportuguesa, [...]” (CALMON, 1976, p. 350-351).

²¹ Antes da vinda de D. João VI, e após a expulsão dos jesuítas, o estudo da Filosofia entre nós ficaria quase inteiramente restrito aos Seminários, que nem sempre adequaram seu ensino às normas pombalinas, e as denúncias feitas pelos professores régios nomeados parecem sublinhar a influência do ensino religioso, quando relatam que ensinavam ao público a filosofia proscribida pela reforma, “em umas apostilas peripatéticas cheias de questões escuras e inúteis que servem de arruinar e fazer perder o gosto aos bons estudos”. Apud Sucupira, 1976. Cf. também a polêmica entre os professores régios de latim nomeados para Pernambuco apresentado no Apêndice do livro citado de Laerte Ramos de Carvalho.

²² A notícia enviada a Lisboa por Luis Joaquim dos Santos Marrocos – que chegou ao Rio em 1811 com segunda leva de livros despachados de Portugal quando da fuga da família real e que foi prefeito da Real Biblioteca do Rio de Janeiro de 1821 a 1825 –, acerca do projeto das **Preleções Filosóficas**.

²³ Que se transformaria posteriormente no Colégio Pedro II.

²⁴ As críticas que Hipólito da Costa fará às **Preleções** serão refutadas por Silvestre Pinheiro Ferreira na Décima Oitava **Preleção**, a partir do § 590, o que nos permite supor que só devem ter sido redigidas no final de 1814. Em agosto de 1816, o mesmo **Correio Braziliense** informa a publicação da Nona à Vigésima **Preleção**, o que nos permite indagar se o curso não se prolongou para além de 1815.

²⁵ A tradução das **Categorias** por Silvestre Pinheiro Ferreira foi reeditada pela Guimarães Editores.

²⁶ No Rio de Janeiro, existem 3 exemplares das **Preleções**: 2 exemplares na Biblioteca Nacional, sendo que o ex. 1 faz parte da Coleção Benedito Ottoni, com 29

Preleções e a tradução das **Categorias**, encadernados em um volume, e o segundo exemplar, com o Carimbo da Real Biblioteca, está incompleto. O terceiro exemplar faz parte do acervo do Real Gabinete Português de Leitura, contendo apenas as 8 primeiras Preleções.

Das edições mais recentes das **Preleções Filosóficas**, citamos ainda: FERREIRA, 1996; FERREIRA, 1970.

²⁷ Para uma biografia de José Bonifácio, cf. SOUSA, 1974.

²⁸ Embora, no prefácio à tradução, o tradutor faça menção à tradução e ao comentário elaborados por Zenobetti, que não pôde consultar: “Idílio composto em grego pelo poeta Meleagro, natural de Gadara na Síria, e que floresceu um século, com pouca diferença, antes do nascimento de Cristo, impresso em Roma, pela primeira vez em 1759, pelo Sr. João Baptista Zenobetti, que o tirou de um códice Manuscrito, que da Biblioteca Palatina passaria para a do Vaticano, e o traduziu e comentou amplamente”.

Como, porém, não pudesse eu consultar essa bela edição, servi-me do texto grego e da versão latina, como vem na Obra Periódica que outrora se publicava em Berna com o título ‘**Excerptum totius Italicae, nec non Helveticae Litteraturae**’, no tomo IV, do ano de 1759” (ANDRADA E SILVA, 1816, p. 4).

KERAMEIKOS, LUGAR DE PODER E DE MAGIA NA ATENAS DO IV a.C.

Maria Regina Candido*

Abstract

This paper is about Kerameikos in Athens and an analysis of the katadesmos practices magic. Our aim is to analyze the symbolic functions of this funerary ritual in the ceremony to curse someone.

Keywords: Kerameikos; Athens; funerary ritual.

Resumo

Este artigo é sobre o cemitério do Kerameikos, em Atenas, e a análise da prática da magia do katadesmos. Nosso objetivo é analisar as funções simbólicas dos ritos funerários e a cerimônia de amaldiçoar alguém.

Palavras-chave: Kerameikos; Atenas; ritos funerários.

Este artigo faz parte do trabalho desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa do CNPq intitulado *Kerameikos: lugar antropológico do mito, da magia e poder*, no qual apreendemos o espaço físico do cemitério do Kerameikos como suporte de informação sobre as práticas mágico-religiosas identificadas como *defixiones*. Os *katadesmoi* ou *defixiones*, identificados como lâminas de chumbo, foram encontrados nas sepulturas dos *mortos antes do tempo*, junto a outros artefatos arqueológicos, tais como figuras humanas feitas de chumbo e o uso de inscrições sobre a superfície do artefato de metal. A presença do artefato arqueológico junto aos atenienses e a tradução dos textos impressos nas lâminas nos revelam a formação de

* Professora Adjunta de História Antiga e coordenadora do NEA/UERJ. Ata no PPGHC da UFRJ e no PPHC da UERJ.

crenças mágicas que seguem lógicas de contato com as potências sobrenaturais distintas das realizadas pela religião oficial dos atenienses. A ação deixa transparecer que o usuário da magia pensa e age a partir de um princípio alternativo de racionalidade, que produz um outro *sentido de realidade*, afastados dos padrões éticos e morais estabelecidos pela pólis dos atenienses.

Questionamo-nos sobre as possíveis motivações que levaram parte dos integrantes da comunidade dos atenienses no IV século, a transpor a lei e as normas do coletivo, e estabelecer contato com seres sobrenaturais, removendo sepulturas no Cemitério do Kerameikos, em Atenas. Identificamos o imaginário social e a emoção como fatores primordiais de motivação: o usuário da magia dos *defixiones*, movido pela animosidade contra alguém, determinava a efetiva realização de algum prejuízo ao indivíduo considerado inimigo. A ação imperativa configura-se pelo uso de palavras de maldição e do artefato de chumbo, cujos textos inscritos em sua superfície integram a composição do que denominamos de *discurso mágico dos defixiones*. Interessa-nos identificar: quais deuses, mitos e seres sobrenaturais eram evocados para as práticas mágicas? Que poderes sobrenaturais acreditavam possuir visando prejudicar o inimigo, decretando a sua morte? Que procedimentos ritualísticos executavam junto aos corpos dos *mortos antes do tempo*, visando impor a realização de sua vontade? Qual o conceito de morte que circulava junto aos usuários da magia dos *defixiones*?

O interesse pelo tema tem nos acompanhado há algum tempo, o que nos permitiu identificar as variedades de lâminas e de solicitações do usuário da magia dos *defixiones*, tais como maldições contra testemunhos de **processo judiciais**, imprecações contra **atividades comerciais**, contra adversários de **disputas atléticas** e solicitação para eliminar o rival envolvido em **triângulo amoroso**.

Toda sociedade possui lugares demarcados como sagrados que, por sua vez, definem e organizam o comportamento, o pensamento e as práticas sociais de seus integrantes. Lugares sagrados detêm poder sobre seus habitantes e estabelecem regras de convívio e interditos que, em sua maior parte, tendem a ser observados, de forma intensa ou com menor intensidade, pela maior parte dos integrantes da comunidade *políade*.

Consideramos o Cemitério do Kerameikos como lugar sagrado, cujo poder está ratificado pelas atividades ritualizadas que ali se realizam através de cerimônias religiosas, rituais fúnebres, nos quais cada um dos integrantes da comunidade *políade* toma consciência da coletividade, construindo

do um vínculo de solidariedade, participação e identidade. As informações textuais sobre a região Kerameikos apresentam-se dispersas na documentação fornecida por Sólon, Tucídides, Pausânias e Theofrastos. Consideramos que falar do Kerameikos significa identificar a região como um *lugar de poder*, construído através da sacralidade do local – ratificada pela vivência dos atenienses, ao longo da sua existência, e pelo processo de formação da *polis*.

Entretanto, o fato de ser sagrado, não impediu a existência de formas alternativas de usar o *lugar de poder*, como nos aponta o conjunto de documentação pouco mencionada pelos pesquisadores e resultado da escavação arqueológica: os *defixiones*, que nos indicam outras *maneiras de usar* o espaço sagrado do cemitério do Kerameikos. A presença dessa *maneira de usar* o cemitério deixa transparecer as ambivalências na *maneira de usar* o espaço sagrado: durante o dia, o local é freqüentado pelos familiares e sacerdote, e, à noite, pelos *magus* e feiticeiros. O resultado aponta para o caráter conflitual das práticas da magia, que usam do poder sacralizado do Kerameikos com deslocamento de sentido e deixam transparecer a relação binária de oposição entre o sacerdote da religião *poliade* e o *magus* praticante da magia dos *defixiones*. Essa ambivalência leva a historiografia do século XIX a considerar a religião e a magia entre os atenienses como um exemplo de formas antagônicas de crenças ocupando o mesmo espaço, gerando a relação binária de oposição entre religião e magia, ao analisá-las sob a ótica de pólos opostos.

Mary Douglas aponta Sir James G. Frazer como o autor da mais remota classificação da magia, ao defini-la como o primeiro estágio; a religião seria o segundo; e a ciência, o terceiro estágio evolutivo da humanidade. O argumento segue a *dialética hegeliana*, ao definir a magia como pensamento primitivo, a ser vencida pela sua própria insuficiência e suplantada pela religião. Os pesquisadores contemporâneos de Frazer partem do seguinte princípio, a saber: da magia primitiva emergia a antítese, que seria a religião, cujo resultando seria a ciência, considerada um estágio seguro, moderno e eficaz (DOUGLAS, 1980, p. 34).

A historiografia do período afetou diretamente os estudos clássicos, pois parte dos pesquisadores do século XIX, seguindo o modelo dos humanistas e/ou iluministas, sempre recorriam e convocavam a Antiguidade grega e romana para ratificar as argumentações religiosas, políticas e filosóficas do seu tempo.

Embora deixem transparecer que buscam no contato com os gregos a salvação e a manutenção da cultura do ocidente, também deixam transparecer que colocam a religião, a magia e a narrativa mítica na categoria do pensamento irracional, cuja base é a fé e a emoção. Por outro lado, não podemos esquecer a dinâmica do século XIX para os estudos da religião, revitalizada pelas descobertas e traduções de textos clássicos, de cultos orientais, de achados arqueológicos e do crescimento da filologia e da lingüística como áreas de saber. No meio acadêmico, o resultado aparece com a oficialização da disciplina *Ciências da Religião*, que fomentou a criação da cátedra universitária *História das Religiões*, promovendo a realização de teses, congressos e publicações.

Entretanto, buscamos, em nossa análise, nos afastar da definição que coloca a magia em oposição à religião. Consideramos a magia como um conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas que visa estabelecer contato com as potências sobrenaturais. Caracteriza-se por atuar de forma complementar à religião *políade* dos atenienses, pelo fato de usar os mesmos espaços sagrados, os deuses e as *vozes místicas* das orações.

Para os praticantes da magia, o cemitério do Kerameikos define-se como fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos, conjugando uma relação de força de natureza mágico-religiosa que, ao mesmo tempo, permite identificar os seus críticos, seus praticantes e seus usuários. Tal fato nos leva a identificá-lo como *lugar antropológico*, ou seja, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que nele transitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa (AUGÉ, 1994, p. 51), e *lugar de poder* para os praticantes da magia. O Kerameikos torna-se uma construção concreta, produzida pela vivência dos atenienses, com acentuada interação entre diferentes *grupos semióticos*, a saber: os críticos, os usuários da magia, os cidadãos, os estrangeiros, os homens e as mulheres, os metecos e os escravos. Todos transitam pelo espaço geográfico do cemitério: via de acesso de entrada e de saída da pólis dos atenienses.

O Kerameikos tem no sacerdote e no monumento fúnebre a construção de sentido de coesão da comunidade *políade*, assegurando a manutenção dos ritos, crenças e tradição. A morte transforma o corpo do morto em uma tumba que, de acordo com seu *status* social, pode ser suntuosa ou modesta, tornando-se *lugar de memória* – expressão na qual o indivíduo tem a sensação de eternidade, ao acreditar que perpetua a sua existência na lembrança dos vivos, através da visitação de seus familiares ao túmulo.

Entretanto, o *magus* também transita pelo *Kerameikos*, realizando visitação a túmulos de pessoas que morreram antes do tempo, a saber: suicidas, vítimas de assassinato, crianças e mulheres que morreram de parto. Essas sepulturas apresentam-se como *os topoi* de realização das práticas mágicas dos *defixiones*, as quais, a partir da *ação dialógica*, propiciam uma experiência individual entre o solicitante e o *magus*: ambos buscam, através da palavra, a realização de interesses individuais de *fazer mal ao inimigo*, desejando, por vezes, a sua morte.

O texto que compõe o discurso mágico forma um código a ser decifrado, o que nos possibilita reconstituir a *maneira de fazer* dos usuários da magia. O solicitante recorre às práticas mágicas por estar envolvido em *situação subjetiva*, ou seja, de um lado, sente-se lesado, prejudicado pelo seu oponente, que parece usar da *lei do mais forte* para tornar inoperante a sua atividade; nesse caso, de *forma preventiva*, o solicitante faz uso da magia para assegurar a sua vitória sobre o adversário. Do outro lado, o usuário da magia pode ser acometido pelo sentimento de inveja e despeito diante da sua incapacidade de sucesso, e decide, de *forma ofensiva*, impor a ruína aos concorrentes, através das práticas mágicas dos *defixiones*, que permitem a inscrição do nome do inimigo na superfície da lâmina de chumbo acrescida de fios de cabelo, fragmentos de tecido e unhas. As duas situações fomentam a desordem pessoal no solicitante que, movido por um acentuado sentimento de raiva, ódio e rancor determina a realização de sua vontade.

Não podemos esquecer que usuário da magia dos *defixiones* é alguém que se sente ameaçado em algo de valor, que teme perder. Como solução, busca forças alternativas no poder da magia para fazer valer o que considera seu de direito, independente de preceitos éticos e da lei que regem a comunidade à qual pertence. O discurso mágico das lâminas de chumbo evidencia um lugar de embate, de enfrentamento, cujas inscrições materializam os antagonismos e interesses distintos. Além de ser uma *situação subjetiva*, esta ação torna-se também uma *ação dialógica*, porque o *magus* aparece como aquele indivíduo detentor de um poder, habilidade e eficácia na ação mágica, com capacidade de solucionar o conflito em direção aos interesses e em favor do solicitante.

A maneira de usar a palavra mágico-religiosa diante dos mortos antes do tempo sepultados no *Kerameikos* torna-se, no imaginário do solicitante,

fundamental para se atingir a eficácia e a realização do solicitado. A partir dessa constatação, podemos afirmar que vida e morte transitam pela religião e magia, ambas têm o espaço sagrado do cemitério como o lugar de fronteira entre mundos com forças adversas e, ao mesmo tempo, complementares, cuja manipulação necessita da mediação do especialista que detém a *techné* do contato, do saber como evitar o contágio e a animosidade das potências subterrâneas. A reconstrução da especificidade da prática mágica de *fazer mal ao inimigo* deve levar em conta a *pluralidade de vozes* localizada em Atenas a partir da região do Pireu, espaço de cruzamento e interseção de diferentes culturas, crenças e ritos, que interagiram com a religião oficial da pólis dos atenienses, resultando no espaço da formulação da *identidade singular* dos praticantes da magia dos *defixiones*.

As lâminas de chumbo, objeto de nossa atenção, são provenientes de escavações arqueológicas realizadas no cemitério do *Kerameikos*, sob a responsabilidade da *The German Archaeological Institute in Athens*. O resultado deixa transparecer as formas elementares de uso do espaço geográfico como zona de contato e de fronteira entre o sagrado e o profano em Atenas.

Ao nos determos na definição de *lugar antropológico*, constatamos que ele é, essencialmente, *geométrico*, ou seja, composto por linhas de trajetórias – vias de interseção de caminhos e ponto de cruzamentos, e neles, observamos as formas elementares de uso *relacional* e social do espaço (AUGÉ, 1994, p. 57). Os portões de entrada e saída de Atenas conjugam-se como ponto de interseção, área de encontro e reunião para o início de procissões e de cerimônias religiosas como as Panatenéias, mas também configuram-se como área de atividades profanas, que fazia parte do cotidiano dos atenienses e seus agregados como via de acesso: entrada e saída das pólis, ponto fixo das oficinas dos artesãos, zona de prostituição e áreas de mercado de vinho.

A materialização do conceito na topografia do cemitério do *Kerameikos* nos permite apontar as *linhas*, como itinerários e caminhos construídos pelo homem, que se conduz de um lugar ao outro. Os portões, como zona de fronteira, apresentam uma bifurcação, a saber: um lado vai em direção à Via Sagrada, que segue em paralelo ao rio Erídanos, em cujo leito foi encontrado um número significativo de lâminas de chumbo. A via tem acesso ao Santuário de Eleusis. A outra via denomina-se Rua das Tum-

bas, onde se percebe a presença de monumentos suntuosos, pertencentes às famílias de recursos, construídos para serem vistos; ao mesmo tempo, o itinerário configura-se como zona de contato, ao permitir que a população de Atenas transite da *ágora*, atravessando o cemitério, e chegue ao porto do Pireu.

Nas interseções dos caminhos, encontramos os *cruzamentos*, que se configuram como marcos religiosos de santuários e de oferendas, *topoi* protegidos pelos deuses Hermes e Hecates, divindades com função *apotropaica*, ou seja, proteger contra os malefícios as vias de acesso a pólis, as entradas, as saídas da cidade e as residências, além de representar a relação de contato com o *outro*. Em Atenas, esses marcos delimitam as *fronteiras humanas* entre o urbano e o rural, e as *fronteiras religiosas* entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, pelo fato de atravessar o cemitério. O outro ponto de interseção identifica-se como o Dypilon Gates, que segue em direção à Academia.

Em nossa abordagem, percebemos que deuses ctônicos do *pantheon* grego como Hermes, Hécate, Perséfone e Cérbero são mencionados nas lâminas de chumbo, evocadas pelos usuários da magia dos *defixiones* com o epíteto de Retentor, cuja finalidade era apreender e manter presa junto aos mortos a alma do inimigo ou adversário. As divindades *ctônicas* regulam a relação do contato entre os vivos e o reino de Hades, que representa a dinâmica do movimento, da agressão e da violência, atributos primordiais para a eficácia da magia de *fazer mal ao inimigo*. Entretanto, não se encontra nenhuma referencia a Caronte, o barqueiro do Hades.

As potências sobrenaturais usadas pelos praticantes da magia aparecem como dispositivos da *atividade ritualizada*, instrumento mediador de uma relação de força que parte da interação entre o solicitante e o *magus*. O solicitante desencadeia o processo mágico por estar envolvido em uma *situação sintomática* ao exigir a realização do desejado. O *magus* apreende o acentuado sentimento de animosidade do solicitante e o catalisa em direção aos seres sobrenaturais. Como especialista no assunto, o *magus* conhece e domina a técnica de funcionamento dos procedimentos mágicos. A elaboração do discurso mágico depende da concordância e do mútuo entendimento dos partícipes na formulação da magia. Esse entendimento ocorre no exercício da *ação dialógica* na realização da *atividade ritualizada* do discurso mágico.

Sem dúvida, podemos imputar o efeito do poder mágico da construção espacial de uma região, um território pensado, construído e sacralizado pelos seus habitantes, fato que torna o Cemitério do Kerameikos um espaço *histórico*, por permitir analisar e explicar determinados procedimentos apreendidos, tornando-se *relacional*, por ser ponto de encontro para a realização de atividades religiosas e de práticas da magia. Em relação ao atributo *identitário*, é nesse espaço que encontramos os mais remotos vestígios da presença do usuários da mágica dos *defixiones*, ação singular para o V e IV séculos a.C. que transpõe o tempo, passa pelo Império Romano e chega aos tempos atuais.

Tal constatação nos leva a ter por suposição que a prática da magia, de *fazer mal ao inimigo* através da manipulação de sepulturas dos mortos, transitou pelo Mediterrâneo a partir do porto do Pireu, em Atenas. Fato que nos leva a contrapor a historiografia, que afirma ser essa prática oriunda dos negros africanos. O Pireu como área de contato tem sido, para os antigos, um lugar de destaque como centro da vida social dos helenos, fomentando o contato cultural, a comunicação e as trocas comerciais, mas também um lugar de novas práticas mágico-religiosas, resultando na diversidade de idéias, no *multiculturalismo* de comportamentos e na *pluralidade* de práticas rituais e crenças, como a magia dos *defixiones*.

Bibliografia

- AUGÉ, M. **Génie du paganisme**. Paris: Gallimard, 1982.
- AUGÉ, M. *et alii*. **La Grece pour penser l'avenir**. Paris: Harmattan, 2000.
- BERNARD, A. **Sorciers Grecs**. Paris: Fayard, 1991.
- BETZ, H. D. **The Magical Papyri in Translation**. Chicago: University Chicago Press, 1992.
- BURKERT, W. **Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek**. Berkeley: California Press, 1983.
- CANDIDO, M.R. **Katádesmos: a magia entre os atenienses do V-III a. C.** Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2001. (Tese de doutorado).
- _____. **A Feitiçaria na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004.
- CATLEDGE, P. **The Greeks: a portrait of self and others**. New York: Oxford Press, 1993.

- DICKIE, M. W. **Magic and Magicians in the Greco-Roman World**. London: Routledge, 2003.
- DURAND, J.-L. **Sacrifice et Labour en Grece Ancienne: ensai d'Anthropologie religieuse**. Rome: EFR, 1986.
- FERRAZ, T. S. **Direito, Retórica e Comunicação**. São Paulo: Saraiva, 1997.
- FESTUGIERE, A. J. **La vie spirituelle en Grece à l'époque hellenistique**. Paris: Picard, 1980.
- FLINT, V. **Witchcraft and Magic in Europe**. London: The Athlone Press, 1999..
- FREYBURGER, G. **Sectes Religieuses en Grece et a Rome**. Paris: Belles Lettres, 1986.
- GAGER, J. G. **Curse Tablet and Binding Spells from the Ancient World**. New York: Oxford University Press, 1999.
- JIMENO, A. L. **Zu Einer Fluchtafel vom Athener Kerameikos**. ZPE 91, 1992.
- JORGAN, D. R. **The World of Ancient Magic**. Bergen: John Grieg AS, 1999.
- LUCK, G. **Arcana Mundi: magia Y ciencias occults en el mundo griego y romano**. Madrid: Gredos, 1995.
- MEYER, M. **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston: Brill Academic Publishers, 2001.
- MORRIS, I. **Burial and ancient society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- OGDEN, D. **Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman World**. New York: Oxford Press, 2002.
- PEEK, W. **Inschriften Ostraka Fluchtafeln**. Berlin: Walter de Gruyter, 1941.

SYBARIS-THURIUM: NOTAS DE HISTÓRIA E ICONOGRAFIA ATRAVÉS DAS MOEDAS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

*Maricí Martins Magalhães**

Abstract

This work presents an outline of the catalogue entitled “Italia et Sicilia. Moedas Itálicas, Italiotas e Siceliotas do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro”, which is being prepared by the author. Such an outline refers to two important cities of the Great Greece (South Italy), “Sybaris” and “Thurium” (Lucania), to their historic events and to the iconographic aspects of their coinage, through the analysis of the samples conserved in the Museum.

Keywords: numismatic; Great Greece coins; Great Greece history.

Resumo

Este trabalho apresenta um recorte do catálogo intitulado “Italia et Sicilia. Moedas Itálicas, Italiotas e Siceliotas do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro”, que está sendo elaborado pela autora. Tal recorte refere-se a duas importantes cidades da Magna Grécia (Itália Meridional), “Sybaris” e “Thurium” (Lucânia), a seus acontecimentos históricos e aos aspectos iconográficos das suas cunhagens, através da análise dos exemplares conservados no Museu.

Palavras-chave: numismática; moedas da Magna Grécia; história da Magna Grécia.

Sobre a extensa e valiosa coleção de moedas provenientes da Magna Grécia, da Sicília e da Grécia, atualmente conservada no Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN)¹ já foi feito um aceno em outras sedes².

* Pesquisadora da FAPERJ junto ao Departamento de Numismática do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (marici.magalhaes@uol.com.br).

Entre essas moedas, sobressaem alguns exemplares que lhes apresento, originários das cidades itálicas de *Sybaris* e de *Thurium* na região Lucânia (a chamada “Magna Grécia”, Itália Meridional), e que, obviamente, merecem esta nota, além de uma simples exposição de peças.

Seria aqui uma tarefa difícil expor, em poucas palavras, todos os acontecimentos relativos às histórias de *Sybaris* e de *Thurium* desde as respectivas fundações, e, por isso, remeto às exaustivas bibliografias oferecidas, por exemplo, pela equipe de HNI³; assim, poderei restringir os meus comentários de caráter técnico exclusivamente às peças monetárias dessas cidades pertencentes ao acervo do MHN, num total de vinte e seis unidades. Como não se trata aqui do catálogo propriamente dito (vd. MAGALHÃES 2008-B), apresentarei somente um ou dois exemplares de cada tipologia, ou os mais representativos de seus respectivos períodos. Embora os problemas das variadas emissões sejam principalmente ligados aos das reconstruções históricas de *Sybaris* e de *Thurium*, não é minha intenção discuti-los longamente, mas oferecer um panorama histórico resumido, relativo aos períodos cronológicos envolvidos nesta pesquisa. Para cada cidade, serão apresentadas, inicialmente, as peças de maior valor ponderal.

Sybaris

1 – Os nossos exemplares provenientes de *Sybaris* são em número de quatro, e dois deles pertencem à primeira fase de existência da cidade, a chamada *Sybaris I*, e também no que diz respeito à sua amoedação: não só o *stater* mas também a dracma são datáveis entre as primeiras moedas ali cunhadas, a partir de, aproximadamente, 550 a.C. (KRAAY 1976, p. 163; diverge STAZIO 1993, p. 607, que prefere 530 a.C.), antes da sua destruição por parte de *Croton*, em 510 a.C. Ambas, Fig. 1 (*stater*) e Fig. 2 (*drachma*) apresentam, no A/, o touro retrospectivo e a legenda VM (ΣΥ retrógrada)⁴ e, no R/, o mesmo tipo incuso, característico óbvia e unicamente das primeiras cunhagens itálicas, como fizeram, em seguida, também *Croton* e *Metapontum* (se se aceita que *Sybaris* tenha sido a primeira)⁵. Dado que esta última cidade foi fundada no VIII séc. a.C. (em aprox., 720 a.C.) sobre a extensa planície do Golfo de Tarento, no Mar Jônio, por populações da *Achaia* (norte do Peloponeso)⁶, naturalmente empregaram para as suas primeiras cunhagens o *standard* aqueu, que se baseia, como se sabe, no *stater* de aprox. gr. 8,00, dividido em terços, denominados dracmas⁷,

como se percebe a partir do exemplar apresentado na Fig. 2. Observe-se que a diversidade ponderal do *stater* na Fig. 1 (gr. 6,84, peso um pouco mais baixo) se deve unicamente ao fato de que a moeda apresenta mutilações significativas nas bordas. Em todos os exemplares deste período (550-510 a.C.), a legenda VM, de fato ΣΥ retrógrada, com o emprego do *San* no lugar do *Sigma*, refere-se à abreviatura do étnico Συ[βαρίταν], ou seja “dos Sibaritas”.

Como se sabe, o tipo “touro retrospectivo” (olhando para trás) aparece sobre todos os nominais, cunhados em *Sybaris*, obviamente incusos, em prata de excelente qualidade, em estilo, às vezes, naturalístico, outras vezes, mais estilizado, o que induz a pensar na existência de mais de uma oficina para a cunhagem.

Sobre o tipo do touro sibarita, além do problema “formal” da sua posição retrospectiva, variadas são as explicações para a sua escolha e adesão por parte da autoridade governativa, entre as quais a de fundo econômico, isto é, que o touro fosse uma alusão a uma das principais fontes de prosperidade da cidade, a riqueza pastoral da planície (como a espiga em *Metapontum*); pensou-se, ainda, na personificação de um rio sobre o qual surgia a cidade, fato muito freqüente no mundo itáliota e siceliota (e.g. *Neapolis* e *Gelas*; RUTTER 1997, p. 63-64 e 118), mas o touro sibarita não é antropomorfo como as divindades fluviais; no entanto, esta parece ser a hipótese mais aceita por alguns estudiosos como Rutter (1997, p. 22-23), devido à presença dos rios *Crathis* e *Sybaris*, e dado que *Thurium*, fundada sobre o mesmo sítio de *Sybaris*, incluiu o touro no seu repertório de tipos; além disso, segundo este estudioso, o touro é sempre representado junto ao peixe no exergo, e, às vezes, parece que está “dando coices” nos seixos do leito do rio. Enfim, a última hipótese, que tem naturalmente um fundamento ligado ao ambiente indígena, é a de que esse touro fosse ligado ao nome totêmico do “vitelo”, o qual, como se sabe, estendeu seu nome, desde o Sul a toda a Itália (ή *Ἰταλία*) (STAZIO 1983, p. 117). De qualquer modo, a tipologia taurina aparecerá freqüentemente em toda a amoedação magno-grega, e ainda na Campânia.

2 – Conhecidas são ainda as moedas “híbridas”, todas da fase incusa, isto é, relativas às fases de aliança ou de hegemonia de *Sybaris* sobre cidades e povos ou em mais sedes⁸, e bastante controversa é a identificação de algumas cidades emissoras⁹. Mas, de qualquer maneira, isso significa uma série de “fronteiras interiores” responsáveis pelo desenho definitivo da “grande fronteira” sibarita (DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, p. 115, que

cita GUZZO 1999, p. 302). As legendas dessas moedas demonstram obviamente as diversidades de origem desses povos e das autoridades emittentes, mas a semelhança do tipo, ou melhor, o fato de “dividir” o mesmo tipo e sistema ponderal indica uma ligação política entre essas comunidades; entretanto, o que não é ainda claro é a natureza desta ligação, ou seja, se de tipo “confederal”, dependente ou qualquer outro tipo¹⁰. Stazio (1993, p. 608-610) as denomina “amoedações de império”, características dos centros que gravitavam em âmbito político-econômico-territorial de *Sybaris*, isto é um instrumento “de gestão” do vasto território. Além disso, a presença do emblema cívico sibarita significa a orientação, a guia política destes centros, dotados de uma “soberania limitada”. Exemplos poderiam ser retirados das moedas que trazem o tipo do touro sibarita, mas o próprio étnico, como as de *Sirinos* e de *Pyxous*¹¹ e de *Laus*¹², além das cidades não ainda conhecidas, como *Ami-* (população identificada com os *Aminaioi*)¹³ e *So-* (talvez os *Sontini*, povo da Lucânia)¹⁴, este último ainda discutível porque opera o sistema ponderal calcídico ou eubóico. Muito debatida é ainda a moeda de *Laus* acima mencionada, se era relativa a uma primeira fase colonial ou a um assentamento de refugiados de *Sybaris* na sua subcolônia em torno a 500 a.C. (Hdt. VI.21), da mesma maneira que discutíveis são as emissões em comum entre *Sybaris*, *Croton* e *Laus*, sempre por volta de 500 a.C. (*stateres* e trióbolos) e que poderiam referir-se a uma “aliança”¹⁵, mas na qual *Croton* permanece em posição hegemônica. *Sybaris*, mesmo se destruída, não foi cancelada como entidade política autônoma e conservou o direito de bater moeda com o seu nome e o seu tipo, mesmo que em posição subordinada a *Croton* (STAZIO 1993, p. 610). Com amoedações de tipos iconográficos completamente autônomos, mas entre as possíveis “alianças” de *Sybaris*, podemos citar as emissões de *Pal-* (identificada com Cabo Palinuro) e *Mol-* (talvez *Molpa/Melpes*), cujas moedas tinham peso sibarita, mas tipos diferentes e, possivelmente, constituíam um único centro¹⁶.

Também com tipos iconográficos autônomos, de *standard* ponderal aqueu (mas não mais incusa), seguramente conhecida é também a aliança com os *Serdaioi* das moedas *Serd-*¹⁷, testemunhada ainda epigraficamente por um tratado de amizade com *Sybaris*, no qual a cidade de *Poseidonia* foi a “garante” (GUARDUCCI 1987, p. 94), povo que se coloca na Itália Meridional (entre *Bruttium* e *Lucania*), não obstante as controvérsias¹⁸, e não sabemos se esta aliança implicava num domínio efetivo sobre este povo ou num acordo entre iguais. Sempre iconograficamente diferente do tipo

sibarita, de *standard* ponderal jônico ou fócio, muito curiosa é também uma emissão de *Poseidonia*, incusa, que traz a legenda $\Phi\Upsilon?$, identificada por alguns como o nome de *Is* de *Helice* na *Achaia*, o ecista de *Sybaris* ¹⁹, outra questão que permanece aberta. Em suma, o problema aqui não é somente a incerta cronologia dessas emissões, mas também, como discute Stazio ²⁰, se essas fossem amoedações autônomas dos centros sujeitos ao domínio sibarita ou, de qualquer modo, inseridas na sua zona de influência política e econômica, ou se tivessem sido, pelo menos em parte, cunhagens empreendidas depois da queda sibarítica de 510 a.C., como veremos a seguir, e.g., com *Pandosia*.

3 – Também muito debatidas são as moedas que se referem às fases sucessivas à destruição da cidade, ou seja, primeiramente, da chamada *Sybaris II* (510 - aprox. 475 a.C.), período no qual os sibaritas teriam cunhado *stateres* em “aliança” com *Croton*, onde é clara a posição subordinada do tipo sibarita no R/ ²¹, para depois ser de novo destruída em outro conflito com *Croton* por volta de 475/470 a.C. (Diod. XI.48.4). Essa situação de “dependência” parece ainda sublinhada por uma interessante emissão, uma outra moeda de aliança de *Croton* com *Pandosia* (localizada no *Bruttium*), na qual a associação do touro sibarítico no R/ significa que esta última pertencia àquele que tinha sido uma vez o seu território ²². Existem ainda testemunhos de exemplares relativos à chamada *Sybaris III* (453-448 a.C.), período no qual os refugiados da chamada *Sybaris II* teriam estabelecido residência junto aos conterrâneos de *Poseidonia* e, juntas, teriam cunhado moeda ²³, na tentativa de refundá-la (Diod. XI.90.3), mas sabemos que, em *Poseidonia*, houve uma influência e uma conseqüente mudança na amoedação em torno a 470-445 a.C., com a adoção do duplo relevo, do padrão ponderal aqueu, e do touro sibarita ²⁴. Certo é que também *Laus* teria tido um papel nesta tentativa de “refundação” com uma nova aliança, tendo em vista a existência de trióbolos e dióbolos “híbridos” contemporâneos de *Laus-Sybaris* ²⁵, enquanto *Skidrus* (que também recebeu refugiados sibaritas, cf. Hdt. 6.21) nunca cunhou moedas ²⁶. De qualquer maneira, houve entre 510 e 444 a.C. situações políticas que requisitaram o batimento de numerário, e algumas séries podem ter sido desejadas justamente por *Laus* e por *Poseidonia* para assumir o “protetorado” de *Sybaris*, se considerarmos ainda que as cunhagens são uma expressão do Estado (GUZZO 1976, p. 32).

4 – No entanto, encontramos um importante documento numismático na nossa coleção, o dióbolo da Fig. 3, relativo já à fase de influência ateniense ou seja, do período da chamada *Sybaris IV* (446 - ca. 440 a.C.), se bem que fique aqui bem claro que todos estes termos e numerações dadas às fases da cidade (I a IV) sejam utilizadas meramente para a divisão numismática²⁷. Como sabemos (Diod. XII.10), em 446 a.C., *Sybaris* tinha pedido ajuda a Esparta e a Atenas, e foi apoiada por esta última, tendo em vista a política de Péricles, cada vez mais interessada no Ocidente. Sendo assim, depois de consultado o oráculo délfico, os seguidores de Péricles organizaram uma expedição de caráter “pan-helênico”, isto é, composta por populações provenientes de variadas partes da Grécia, provavelmente tributárias de Atenas, ou em posição antiespartana (GUZZO 1976, p. 55). Em 444-3 a.C., fundaram a nova cidade, não exatamente sobre o sítio da antiga *Sybaris*, mas nas vizinhanças de uma fonte chamada *Thuria*, da qual a cidade herdou o nome um pouco mais tarde²⁸. Os velhos habitantes, ou seja, os antigos sibaritas, depois de alguns contrastes com os novos colonos, foram expulsos por volta de 440 a.C., para fundar a chamada *Sybaris V* nas imediações do rio *Traeis* (mais a SE, por isso chamada “Sibaris sobre o Traente”; cf. STAZIO 1983, p. 137, talvez a atual Castiglione di Palude), enquanto os novos colonos que permaneceram ali teriam mudado a denominação da cidade para *Thurium* o *Thurii*. Certo é que, como se verá mais adiante, durante um brevíssimo período, a partir de 446 a.C., a cidade bateu moeda já com o sinete de *Athena*, mas ainda com o nome de *Sybaris*, para somente depois, em torno a 443-440 a.C., substituir o nome da cidade sobre as moedas, como *Thurium/Thurii*. Isso poderia ser o indício da existência de sibaritas entre os habitantes de *Thurium* e, por isso, referente a um período anterior à secessão ao Traente, se esta separação foi completa (GUZZO 1976, p. 30).

Como a nossa moeda apresenta no A/ a efígie da deusa *Athena* com elmo ático decorado com coroa de oliveira, pode-se pensar, sem dúvida, que se trate de uma cunhagem dos novos colonos fundadores de *Thurium*. No entanto, o touro retrospectivo e a legenda ΣΥΒΑ no exergo do R/, não deixam dúvidas de que sejam ainda do período entre a chegada dos novos colonos na chamada *Sybaris IV* (446 a.C.) e a expulsão dos antigos sibaritas, mas antes da fundação “oficial” de *Thurium* (440 a.C.). A partir dos tipos de A/ Cabeça de *Athena* e de R/ Touro retrospectivo e legenda ΣΥΒΑ, entende-se que não poderia tratar-se nem mesmo de uma emissão da chamada *Sybaris V*, a qual já apresenta tipos muito diferentes²⁹. Podemos, en-

tão, afirmar com segurança que estamos diante de um exemplar da primeira série de moedas cunhadas pela chamada *Sybaris IV*, caracterizada pelo touro sempre “retrospiciente” (tipo “repescado” daquele de *Sybaris I*), mas com a legenda em caracteres jônicos no exergo do R/, sinal da paternidade ou da participação ateniense na fundação, como também a *Athena* com elmo ático do A/³⁰. Somente depois, um segundo grupo ou série aparecerá, com o touro representado, desta vez, ‘cornúpeta’, marrando, e a legenda do R/ vai transportada para o campo superior para dar lugar, no exergo, ao peixe³¹.

A iconografia do tipo *Athena* com elmo, inicialmente coroada de oliveira, dita também “a verdadeira *Athena* ateniense” deve ser entendida com uma certa cautela, pois, por um lado, lembra o envolvimento dos atenienses na fundação de *Sybaris IV*, mas, por outro, recordamos o papel relevante do culto local de *Athena Crathis* (que bem poderia ser aquela representada no A/ das moedas), em uma espécie de sincretismo (bastante conveniente, para dizer a verdade) com a “*Athena* ateniense”, o que demonstra o caráter ou o objetivo propagandístico da escolha tipológica para as moedas de ambas as cidades (*Athenai* e *Thurium*). Esse culto, cujo santuário era localizado na moderna *Franca Villa Marittima* (*Timpone della Motta*), tinha a mesma importância que o culto do rio *Sybaris*, representado pelo touro, que aparece justamente no R/ das moedas³². Além disso, esse santuário que, pelo menos no início, servia como lugar de culto “de fronteira” e depois foi incorporado à *chora*, proclamará a proteção da divindade e, conseqüentemente, a soberania da cidade sobre toda a planície circundante, e por um longo tempo³³.

De qualquer modo, esse dióbolo da Fig. 3 e a dracma na Fig. 2, da qual já falamos, demonstram, ainda uma vez, que a abundante cunhagem de frações em *Sybaris* (como também em *Metapontum*) é sinal de um campo de utilização articulado, devido à multiplicidade de funções das frações, fenômeno este em perfeita coincidência com a complexa estrutura econômica da cidade.

Thurium

5 - Provenientes de *Thurium* propriamente dita, possuímos 17 moedas de prata e cinco de bronze, todas compreendidas no período que vai desde o assentamento da colônia “pan-helênica” (aprox. 444-3 a.C.) até o período de redução do *standard* ponderal, depois de 281 a.C., ou seja, depois da chegada da guarnição romana à região. As pressões dos povos vizi-

nhos – principalmente dos Lucanos, iniciada logo depois da fundação da cidade e que durou até 389 a.C., e depois a dos *Brettii*, entre 356 e 344 a.C. – não parecem ter influenciado a amoedação turina, que permaneceu praticamente a mesma até o estabelecimento dos romanos; no entanto, não chegaram à nossa coleção moedas da colônia latina de *Copiae*, refundada nas imediações do sítio de *Thurium*, em 193 a.C.³⁴ Assim, os mesmo tipos relativos à última seriação de *Sybaris IV*, dos quais já falamos antes (A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático; R/ Touro cornúpeto e peixe), mas com o novo étnico, $\Theta\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\nu$ (“de *Thuri*”), às vezes, abreviado, será aquele característico das emissões de *Thurium*, sublinhando, por um lado, a continuidade com a tradição anterior (adotando também o sistema aqueu do *stater* de gr. 8), mas, por outro, colocando em evidência a persistente presença ateniense (se bem que esta não deva ser “supervalorizada”), que levou à cidade *ex novo* uma nova ordenação urbanística e um relevante desenvolvimento cultural³⁵.

6 – Observe-se que, no novo tipo “touro” do R/, aparece uma ligeira variação: além do “touro cornúpeto”, é representada uma variante “touro caminhando” (sempre com a cabeça baixa)³⁶. A partir da análise dos nossos poucos exemplares, podemos notar que o primeiro tipo aparece desde a fundação da cidade (combinado à decoração de coroa de oliveira do elmo de A/) até, pelo menos, 280 a.C. (depois combinado com *Scylla*, que aparece como ornamentação do elmo cronologicamente mais tardio)³⁷.

Já o tipo “touro caminhando com cabeça baixa”, aqui menos freqüente, aparece sempre combinado com a decoração “coroa de oliveira” do elmo de A/, o que poderia confirmar que seja anterior a 400 a.C. (como se vê, por exemplo, na SNG Copenhagen, e então entre 443-440 a.C., segundo HNI), mas o nosso mostuário é muito pequeno para qualquer conclusão decisiva, o que poderia parecer mera especulação³⁸.

7 – O exemplar turino mais controvertido que agora lhes apresento é um belo *distater* (Fig. 4), ao que parece, considerado um falso pelo Prof. T. Hackens, mas que, depois do exame autóptico, se apresenta dentro das regras de “normalidade” em todos os sentidos, e tem confrontos precisos, principalmente dentro do chamado “Grupo $\Sigma\Omega / \Sigma\Omega\Gamma$ ”, registrado pela equipe de HNI, cunhado entre a metade e o final do IV séc. a.C., quando *distateres* e *stateres* apresentam as iniciais dos nomes dos magistrados, além do chefe da oficina responsável pela emissão, e, às vezes, também combinado com as iniciais de artesãos subordinados, questões ainda bastante discutidas pela Epigrafia Monetária³⁹. A presença deste *distater* não causa admiração, pois

como sabemos, além do nominal de base de toda a área (o *stater*), os turinos cunharam, excepcionalmente para o ambiente italiota, e, praticamente, desde a fundação da cidade⁴⁰, numerosas e abundantes séries de peso duplo, chamados justamente “*di-stateres*”, e equivalentes ao nominal típico da amoedação ateniense, o tetradracma⁴¹, o que pode ser também um outro elemento de ligação com Atenas, com as circunstâncias relativas à expedição ateniense à Sicília, em 413 a.C., e à participação de *Thurium* nesses acontecimentos, com o envio de mil soldados.

8 – Segue-se um primeiro grupo de dois *stateres* (Fig. 5) com as mesmas características, isto é, no A/, a *Athena* com elmo ático decorado com coroa de oliveira, mas sem letras distintivas⁴², o primeiro tipo de decoração empregada sobre elmos e iniciado justamente em *Thurium*, e que, depois, se estendeu a outras cidades da Magna Grécia, como *Heraklea* e *Hyele*, por um lado, até a Campânia, como se vê nas moedas com *Athena* elmada de *Cumae*, *Neapolis* e *Hyria*, fato que leva a pressupor também uma maestria de incisores magno-gregos itinerantes, ou emissões sob encomenda a oficinas/*ateliers* italiotas especializados e de altíssimo nível⁴³. Esses dois *stateres* contemporâneos pertencem ao período entre a implantação da colônia “pan-helênica” de *Thurium* (444-3 a.C.) e a expulsão dos antigos sibaritas (440); doravante, os tipos com a cabeça de *Athena* no A/ e o touro cornúpeto (ou caminhando) com peixe no exergo do R/ serão os sinais distintivos, os sinetes da nova cidade, mas sempre extraídos ou herdados de *Sybaris IV*, como já dito antes. Esta cabeça de *Athena*, sem dúvida, reflete a participação inicial da cidade de Atenas na nova colônia, mas acontece que esse tipo sobreviveu muito longamente, mesmo quando as relações com esta última cidade tinham mudado, por isso, julga-se mais conveniente ligá-la ao culto da *Athena Crathis* sibarita, ou, pelo menos, não supor a sua influência como única. Outros tipos monetários que trazem a efígie da deusa *Athena* parecem, principalmente, conexos a cultos locais, como e.g. o de *Hyele-Elea-Velia*⁴⁴.

O segundo grupo de *stateres* (Fig. 6) traz *Athena* com elmo no A/, desta vez decorada com *Scylla*, armada de tridente, sem apresentar letras ou símbolos, e, por isso, seria datado da Fase II do período entre 400 e 350 a.C., ou seja, colocado no núcleo de moedas não assinaladas por letras nem iniciais (*Die-letters*), tendo em vista que estas últimas caracterizam somente a Fase I do mesmo período (400-350) e do período anterior (entre 410-400 a.C.)⁴⁵.

9 – O nosso mostuário de dióbolos é dividido em dois grupos. O primeiro é aquele no qual o elmo da deusa *Athena* é decorado com coroa de oliveira (Fig. 7; único exemplar que apresenta uma letra, Γ), que poderia ser colocado, segundo a SNG Copenhagen, nos anos que precedem 400 a.C., não obstante o HNI (p. 148) recorde que alguns trihemióbolos e dióbolos do grupo tenham sido cunhados, ou, pelo menos, em parte, também depois de 400 a.C. Assim, a questão permanece aberta, se bem que a combinação “coroa de oliveira/touro caminhando” me pareça claramente bem mais antiga (443-400 a.C.).

Por outro lado, o segundo núcleo de dióbolos por nós registrado, seguramente posterior a 400 d.C. (se não datável de 350 a.C.) é formado por cinco diábolos (Fig. 8), e todos apresentam como principal característica a modificação da decoração do elmo de *Athena* no A/, constituído, desta vez, por uma *Scylla* que carrega um remo ou um tridente, que arremessa uma pedra, ou, ainda, que arremessa o tridente. Nesse grupo, podemos observar já a presença de algumas letras como K, Ω e Σ, e algumas possíveis variações de um ou dois peixes no exergo. Digna de evidência é uma moedinha, o único exemplar em prata datável de 350-280 ou 281-268 a.C., a qual apresenta, já no R/, o touro cornúpeto coroado por uma *Nike* em vôo, e o étnico, não mais no campo acima, mas no exergo, típico de uma certa tardividade da peça.

10 – Os bronzes de *Thurium* são cinco, divididos em duas tipologias distintas. Como se sabe, a cidade foi a primeira a cunhar nesse metal, juntamente com *Rhegion*, só depois seguida por *Poseidonia*, *Velia*, *Metapontum*, *Croton* e *Caulonia*⁴⁶. Os primeiros tipos cunhados em bronze são os mesmos das emissões em prata, no A/, a cabeça de *Athena* com elmo ático, no R/, o touro, e o desenvolvimento artístico parece paralelo ao da prata. Apesar de as primeiras emissões nesse metal terem já a legenda dos turinos (ΘΟΥ), o R/ mostra o touro ainda “retrospiciente”⁴⁷, mais vizinho ao das emissões de *Sybaris IV* (da qual já falamos). Por isso, podemos afirmar, com certa segurança, que a amoedação brônzea turina, iniciada em torno de 440 a.C., pode ser colocada entre as primeiras da Itália Meridional⁴⁸. De qualquer maneira, parece que também no bronze, a cabeça de *Athena* do A/, no início, é decorada pela coroa de oliveira, depois por *Scylla* ou por outros motivos; no R/, o touro primeiro “caminha”, depois é “cornúpeto”, sempre com a cabeça abaixada (RUTTER 1997, p. 66), como provam também os nossos exemplares: combinado com coroa de oliveira (440-400 a.C.), combi-

nado com *hippocampus* (Fig. 9, início do IV séc.a.C.), combinado com *Scylla* (ou *hippocampus*; terceiro quartel do IV séc. a.C.). Na realidade, entre essas moedas, somente as variações no diâmetro e no peso conduzem a estas pequenas diferenças na datação.

O segundo núcleo de bronzes turinos apresenta a iconografia dos tipos bem mais variada do que o anterior, e uma crescente redução ponderal: no A/, encontramos, desta vez, o deus *Apollon*, laureado ou com os cabelos curtos (Fig. 10), combinados aos tipos de R/, que são, respectivamente, uma trípole e um cavalo empinado; conseqüentemente, podemos afirmar que essas moedas foram emitidas em torno de 280 a.C., ou um pouco mais tarde ⁴⁹.

Bibliografia

CANTILENA, R., La monetazione di Elea e le vicende storiche della città: limiti e contributi della documentazione numismatica. **Velia. Atti del quarantecinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto-Marina di Ascea, 21-25 settembre 2005)**. Taranto, 2006, p. 423-458.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. Fronteras e intercambio cultural en el mundo griego colonial. In: BARJA DE QUIROGA, P. L.-REBOREDA MORILLO, S. (a cargo di). **Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo**. III Reunión de Historiadores (Santiago de Compostella-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000), Santiago: Imprenta Universitária, 2001, p. 107-126.

GRECO, E. **Magna Grecia**. Guide archeologiche Laterza. Bari: Laterza, 1981.

GUARDUCCI, M. **L'Epigrafia greca dalle origini al tardo impero**. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1987.

GUZZO, P.G. Tra Sibari e Thurii. **Klearchos. Bollettino dell'Associazione Amici del Museo Nazionale di Reggio Calabria**, a. XVIII, n. 69-72, gennaio-dicembre 1976, p. 27-64.

GUZZO, P.G. Catalogo delle monete di Sibari, Thurii e Copia. **Notizie dal Chiostro del Monastero Maggiore – Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Civico Gabinetto Numismatico di Milano**, fasc. XIX-XX, 1977, p. 43-54 e Tavv. XXXII-XXXV.

GUZZO, P.G. **Le città scomparse della Magna Grecia. Dagli insediamenti protostorici alla conquista romana**. Roma: Newton Compton editori, 1982.

GUZZO, P.G. Sibari. Materiali per un bilancio archeologico. **Sibari e la Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia**, Taranto 1993, p. 51-82.

GUZZO, P.G. Frontiere in Calabria. **Confini e Frontiera nella Grecità d'Occidente. Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia**, Taranto 1999, p. 293-305.

HNI = RUTTER, N.K. (Principal Editor)-BURNETT, A.M.-CRAWFORD, M.H.-JOHNSTON, A.E.M.-JESSOP PRICE, M. **Historia Numorum. Italy**. London: The British Museum Press, 2001.

JAMESON, R. **R. Jameson's Collection. Monnaies Grecques Antiques**, I-II. Paris: Feuardent Frères, 1913.

KRAAY, C. M. **Archaic and Classical Greek Coins**. London: Methuen & Co., 1976.

LIBERO MANGIERI, G. **Velia e la sua monetazione**. Lugano: Edizioni Arte e Moneta, 1986.

MAGALHÃES, M.M. Le monete della Campania nella collezione del Museo Storico Nazionale di Rio de Janeiro. **Oebalus. Studi sulla Campania nell'Antichità** n. 2, Roma, p. 7-47, 2007-A.

MAGALHÃES, M.M. Arte itálica em moedas Campanas do Museu Histórico Nacional: *Allifae e Phistelia*. **Phoînix. Revista do Laboratório de História Antiga**, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) n. 13, Rio de Janeiro, p. 227-237, 2007-B.

MAGALHÃES, M.M. Moedas de *Neapolis* no Museu Histórico Nacional: iconografia e epigrafia monetária. **Boletim da Sociedade Numismática Brasileira** n. 60, São Paulo, p. 5-28, 2007-C.

MAGALHÃES, M.M. Le monete di *Hyele-Elea-Velia* nella collezione del Museo Storico Nazionale di Rio de Janeiro. **Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico**, Università degli Studi Mediterranea di Reggio Calabria, Roma 2008-A, em curso de impressão.

MAGALHÃES, M. M. Le monete di *Sybaris* e di *Thurium* nella collezione del Museo Storico Nazionale di Rio de Janeiro. **Klearchos. Bollettino dell'Associazione Amici del Museo di Reggio Calabria**, Reggio 2008-B, em curso de impressão.

RUTTER, N.K. **Greek Coinages of Southern Italy and Sicily**. London: Spink, 1997.

SNG ANS = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *The Collection of the American Numismatic Society. Part 2: Lucania*, New York, 1972.

SNG Ashmolean = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Ashmolean Museum, Oxford. Vol. V, Part I (A). Italy: Etruria – Lucania (Thurium)*, London, 1962.

SNG Copenhagen = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *The Royal Collection of Coins and Medals. Danish National Museum. Volume One: Italy – Sicily*, New Jersey 1981.

SNG Delepierre = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *France. Bibliothèque Nationale. Cabinet des Médailles, Collection Jean et Marie Delepierre*. Paris, 1983.

SNG Evelpidis = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Grèce. Collection Réna H. Evelpidis, Athènes. Première partie: Italie – Sicile – Thrace*, Louvain, 1970.

SNG Fitzwilliam = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Fitzwilliam Museum: Leake and General Collections. Volume IV, Part I: Spain (Emporiae, Rhoda) – Italy*, London, 1972.

SNG Italia-Agrigento = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Italia. Agrigento. Museo Archeologico Regionale. Fondo dell'ex Museo Civico e altre raccolte del Medagliere*, Pisa-Roma, 1999.

SNG Milano = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Italia: Milano. Civiche Raccolte Numismatiche. Volume IV – 1. Lucania*, Milano 1997.

SNG München = **Sylloge Nummorum Graecorum**. *Deutschland, Staatliche Münzsammlung München, 3 Heft, Kalabrien – Lukanien*, Berlin, 1973.

SPAGNOLI, E. La documentazione. **Sibari e la Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia**, Taranto 1993, p. 612-631.

STAZIO, A. Moneta e scambi in Magna Grecia. In: PUGLIESE CARATELLI, G. (dir.) **Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia**. Milano: Libri Scheiwiller, 1983, p. 104-169.

STAZIO, A. La monetazione. **Sibari e la Sibaritide. Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia**, Taranto, 1993, p. 597-612.

VIEIRA, R. M. L., Uma grande coleção de moedas no Museu Histórico Nacional? **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 27, Rio de Janeiro 1995, p. 91-111.

Figuras



Fig. 1, A-R

Sybaris – AR / *stater*; mm. min. 24; max. 29,2; gr. 6,84
(Inv. n. 1924.1176.2)

A/ ΣΥ retrógrada, no exergo; touro retrospectivo à esq.

R/ O mesmo tipo incuso.

Datação: 550-510 a.C. (*Sybaris I*)

Cf.: Jameson 1913, 345; Guzzo 1997, 3; SNG ANS 828-844; SNG Ashmolean 842, 844-846; SNG Copenhagen 1388; SNG Delepierre 360; SNG Fitzwilliam 569-572; SNG Milano 326; SNG München 1154; HNI 2001, 1729.



Fig. 2, A-R

Sybaris – AR / *drachma*; mm. min. 18,6; max. 19,2; gr. 2,30 (Inv. n. 1924.1176.3)

A/ [ΣΥ] retrógrada, no exergo, muito apagada; touro retrospectivo à esq.

R/ O mesmo tipo incuso.

Datação: 550-510 a.C. (*Sybaris I*)

Cf.: Guzzo 1977, 5-6 (preferivelmente a 5); SNG ANS 847-852; SNG Ashmolean 847-848; SNG Copenhagen 1392-1393; SNG Delepierre 363; SNG Evelpidis 283 (mas hemidracma); SNG Fitzwilliam 575-577; SNG Milano 327 o 329; SNG München 1159-1162; HNI 2001, 1736.



Fig. 3, A-R

Sybaris – AR / dióbolo; mm. min. 11,4; max. 13,3; gr. 1,11 (Inv. n. 1924.1176.4)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com coroa de oliveira, à dir.

R/ ΣΥΒΑ, no exergo; touro retrospectivo à dir.

Datação: 446-440 a.C. (*Sybaris IV*)

Cf.: Jameson 1913, 349; Guzzo 1997, 13-15; SNG ANS 862-868 (*triobols*); SNG Ashmolean 859-860; SNG Copenhagen 1403-1404; SNG Delepierre 366-367; SNG Fitzwilliam 585-587; SNG Italia-Agrigento 19-20; SNG Milano 333, 335-336; SNG München 1166-1167 (*Triobole*); HNI 2001, 1751 (pelo tipo, mas trióbolo).





Fig. 4, A-R

Thurium – AR / *distater*; mm. min. 22,9; max. 24,6; gr. 15,32 (Inv. n. 1924.1177.4)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com *Scylla* segurando um tridente, à dir.; sobre o cobre-nuca, monograma EYΦ; atrás da nuca, uma coruja à dir., que olha para a frente.

R/ ΘΟΥΡΙΩΝ, acima; touro cornúpeto à dir.; entre as patas posteriores, monograma AP; acima do touro, ΣΩΓ.

Datação: aprox. 350 - aprox. 300 a.C.

Cf.: Jameson 1913, 366; Guzzo 1997, 46 (var., D/ com ΔI e R/ com Σ?); SNG Ashmolean 925-926 (var. com EY e Z no R/); SNG Copenhagen 1429 (var. com I no R/ e sem EYΦ); SNG Milano 368 (mesma var. com ΔI); SNG München 1182-1183 (A/ idêntico, com ΔI); HNI 2001, 1819 (exemplar idêntico, Grupo ΣΩ / ΣΩΓ).



Fig. 5, A-R

Thurium – AR / *stater*; mm. min. 20,6; max. 22,3; gr. 7,59 (Inv. n. 1924.1177.2)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com coroa de oliveira, à dir.

R/ ΘΟΥΡΙ[ΩΝ], acima; touro caminhando à esq.; no exergo, peixe à esq.

Datação: 443-400 a.C.

Cf.: Jameson 1913, 351 (var.); Guzzo 1997, 19; SNG ANS 875-877 (var. com A no A/); SNG Ashmolean 914; SNG Copenhagen 1411-1413; SNG Delepierre 368 o 375 (pela forma do peixe); SNG Milano 347; HNI 2001, 1773.



Fig. 6, A-R

Thurium – AR / *stater*; mm. min. 20,8; max. 22,9; gr. 7,84 (Inv. n. 1924.1177.5)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com *Scylla* segurando um tridente, à dir.

R/ ΘΟΥΡΙΩΝ; touro cornúpeto à dir., sobre base perolada; no exergo, peixe à dir.

Datação: 400-350 a.C.

Cf.: Jameson 1913, 361 (var.); Guzzo 1977, 50 (pelo exergo perolado, var. com Z no R/); SNG ANS 992; SNG Ashmolean

961; SNG Copenhagen 1428; SNG Delepierre 389; SNG Milano 380; SNG München 1192; HNI 2001, 1799-1802 (pela *Scylla*, sem letras ou símbolos).



Fig. 7, A-R

Thurium – AR / dióbolo; mm. min. 11,2; max. 11,5; gr. 1,14 (Inv. n. 1924.1177.8)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com coroa de oliveira, à dir.

R/ ΘΟΥΠΙ, acima; touro caminhando, à esq.; entre as patas, letra Γ; no exergo, peixe, à dir.

Datação: 443-400 a.C.

Cf.: Guzzo 1977, 35; SNG ANS 1113 (var. com Γ em ambos os lados, *triobol*); SNG Ashmolean 1011-1013 (*triobols*); SNG Copenhagen 1473-1474; SNG Delepierre 377-378 (variante com Γ nel R/, *trioboles*); SNG Milano 356; SNG München 1178; HNI 2001, 1759 (*triobolo*).



Fig. 8, A-R

Thurium – AR / dióbolo; mm. min. 12; max. 12,9; gr. 1,00 (Inv. n. 1924.1177.15)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com *Scylla* segurando um tridente, à dir.

R/ ΘΟΥΠΙΩΝ, acima; touro cornúpeta, à dir.; no exergo, peixe à dir.

Datação: 400-350 a.C.

Cf.: Guzzo 1977, 68-72 (var. com ΕΥΦΑ no R/); SNG ANS 1139-1148 (*triobols*); SNG Ashmolean 1025 (*triobol*); SNG Copenhagen 1479 (pelo tridente, combinado a um só peixe); SNG Fitzwilliam 631; SNG Italia-Agrigento 21; SNG Milano 379 o 386-389; SNG München 1205 (var. com ΔΑ); HNI 2001, 1806 (*triobol*).



Fig. 9, A-R

Thurium - AE; mm. min. 17,2; max. 19; gr. 6,37 (Inv. n. 1924.1178.2)

A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático decorado com *hippocampus* (?) à dir.

R/ [Θ]ΟΥΠΙ[ΩΝ], acima, muito apagada; touro cornúpeta, à dir.; no exergo, peixe à dir.



Datação: início do IV séc. a.C.

Cf.: SNG ANS 1192 (mas elmo com *Scylla*); SNG Copenhagen 1500-1501; SNG Milano 399 (pelo peso, mas o ornamento do elmo não é d'outro); SNG München 1219-1221; HNI 2001, 1913 (pelo *hippocampus*, pelo peso e medidas).



Fig. 10, A-R

Thurium - AE; mm. min. 13,1; max. 13,4; gr. 1,74 (Inv. n. 1924.1178.5)

A/ Cabeça de *Apollon* à dir., com os cabelos curtos.

R/ ΘΟΥ, acima; cavalo empinado, à dir.; entre as patas, monograma AP.



Datação: aprox. 280 a.C. ou um pouco mais tarde

Cf.: Guzzo 1977, 83; SNG ANS 1201; SNG Copenhagen 1517; SNG Milano 409; SNG München 1236; HNI 2001, 1928.

Notas

¹ Os meus agradecimentos à Direção do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro: à Prof^a Vera Lúcia Bottrel Tostes, Diretora; à Dr^a Ângela Cardoso Guedes, Assessora de Comunicação; à Sr^a Ruth Beatriz Caldeira, Coordenadora Técnica; à Sr^a Eliane Rose Vaz Cabral Nery, Chefe do Departamento de Numismática, e à Ms. Rejane Maria Lobo Vieira, Pesquisadora do mesmo Departamento; ao Prof. Luiz Aranha Correa do Lago, Curador da *Exposição Permanente de Moedas* do Museu, o qual gentilmente me permitiu consultar a *Sylloge Nummorum Graecorum Copenhagen* da sua biblioteca particular. Também sou imensamente grata ao Prof. Pietro Giovanni Guzzo, Superintendente Arqueólogo de Pompéia, já Superintendente da Calábria, o qual me facilitou a bibliografia específica sobre a amoedação sibarita e turina da sua biblioteca particular. Sou, enfim, devedora à Dr^a Teresa Giove, Chefe do Medalheiro do Museu Arqueológico Nacional de Nápoles, e à Dr^a Matilde Romito, Diretora dos Museus Provinciais do Salernitano, as quais, com grande simpatia, me acolheram nas suas respectivas bibliotecas e me consentiram a consultação das outras *Syllogai* aqui mencionadas. As fotografias foram executadas por Laetitia Le Corre e Cleber José das Neves Reis.

² Vd. e.g. VIEIRA 1995, p. 91-111; MAGALHÃES 2007-A, MAGALHÃES 2007-B, MAGALHÃES 2007-C e MAGALHÃES 2008-A. Encontra-se em curso de pre-

paração o I volume do catálogo elaborado pela última, intitulado *Italia et Sicilia, Moedas Itálicas, Italiotas e Siceliotas do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro*, onde um capítulo é dedicado à história da coleção.

³ HNI 2001, p. 144, 146 e 156; também GUZZO 1993, p. 51-82, oferece uma vasta bibliografia sobre a história e a arqueologia de *Sybaris, Thurium e Copiae*.

⁴ Correspondente ao I grupo, classe B de STAZIO (1993, p. 599 e 603), cuja forma retrógrada consiste em 90% dos exemplares; sobre o assunto, vd. também SPAGNOLI 1993, p. 618.

⁵ STAZIO 1983, p. 112, pensa que a adoção da moeda incusa tenha sido contemporânea em todas as três cidades, mas na p. 117 aceita que *Sybaris* pudesse ter sido a primeira (... *se non la prima...*). RUTTER (1997, p. 21) supõe que a moeda incusa, esta singularidade, única no mundo grego, tenha sido originária em *Sybaris* (...*the originator of coinage might have been Sybaris...*) devido à sua riqueza, mas até hoje não existem provas técnicas para esta sugestão.

⁶ De fato, a cidade tornou-se célebre pela sua grandeza e potência e pelo luxo refinado (*triphe*), que poderia datar-se desde o seu florescimento; administrada por um regime oligárquico, a sua riqueza e prosperidade foram até proverbiais, devido à produtividade excepcional do solo fertilíssimo (entre os rios *Crathis* e *Sybaris*), próprio, sobretudo, para o cultivo de cereais, vinhas e uma variedade de culturas, combinadas a zonas de pastos nas áreas internas; além disso, verifica-se ainda uma florescente atividade artesanal, produtiva e comercial, a exploração das minas na zona da Sila e a utilização de mão de obra indígena (STAZIO 1983, p. 112-117 e RUTTER 1997, p. 5-6). Além disso, a multiplicidade das possíveis estradas de terra serviam para drenar, na direção de *Sybaris*, que se encontra na origem de um leque de percursos, todas as produções do território – mineiras, agricultura, escravos (GUZZO 1976, p. 54).

⁷ A fração mais comum destas primeiras emissões incusas é a chamada pelos estudiosos “terço” ou dracma. No entanto, *Sybaris* cunhou também tetróbolos, trióbolos, óbolos, ou seja, o mais elaborado sistema de nominais da Itália Meridional no VI séc. a.C. (sobre o *standard* aqueu, vd., por exemplo, STAZIO 1983, p. 113 e 117 e RUTTER 1997, p. 17).

⁸ Strab. VII.13: a cidade teria estendido o seu domínio sobre 25 πόλεις e 4 ἔθνη, a sua população chegava a 300.000 habitantes, entre os quais mais de 5.000 eram cavaleiros, e o seu circuito murário tinha 50 estádios de extensão (aprox. 10 km).

⁹ Cf. STAZIO 1983, p. 118, parece que sejam todos centros indígenas helenizados, de qualquer modo, um “império” que se estendia por aprox. 3.000 km², desde a costa do Mar Jônico até a do Tirreno. Mas sabemos que as colônias de *Sybaris* eram *Laus*, *Skidrus* (cuja localização é ainda incerta) e talvez, com um reforço de colonos, *Poseidonia* (RUTTER 1997, p. 6).

¹⁰ Sobre a discussão, v. também RUTTER 1997, p. 24-27. De qualquer forma, segundo GUZZO (1976, p. 38), *Croton-Te(mesa)*, *Sirinos-Pyxous* e *Sybaris-Laus* eram seguramente casas da moeda “de aliança”.

¹¹ Por exemplo HNI 1722-7, aprox. 540-510 a.C., *stateres*: A/ Touro retrospectivo e SIPIN; R/ Mesmo tipo incuso e PYX. Com tipos e peso sibiritas, a primeira legenda seria identificada com um centro denominado *Siris* (certo não a *Siris* destruída na primeira metade do VI séc. a.C.), enquanto a segunda com *Pyxoes*, a romana *Buxentum* (atual Policastro), mas esta não foi fundada antes de 471/470 a.C. Alguns acham que poderia tratar-se do nome de duas comunidades distintas em aliança, ou de uma *Pyxous* “Sirina”, isto é, uma cidade fundada por refugiados de *Siris* depois da sua destruição, ou que *Sirinos* poderia referir-se verdadeiramente a um sítio denominado Sirino, ainda desconhecido (RUTTER 1997, p. 25).

¹² HNI 2270-2, aprox. 510-500 a.C.: A/ Touro antropomorfo retrospectivo e ΛΑ6Ι; R/ mesmo tipo incuso e NOS. Aqui o touro retrospectivo aparece androproso para personificar o rio *Laus*. Mas é discutível se a casa da moeda teria iniciado as suas emissões depois da queda de *Sybaris*, para depois dar continuidade na técnica a duplo relevo (STAZIO 1983, p. 118), ou se já cunhasse como aliada ou subcolônia de *Sybaris*, dado que utiliza, desde o início das suas cunhagens, a técnica incusa e era uma sua colônia porque, de qualquer modo, estas emissões são executadas por *Laus* no seu próprio nome.

¹³ HNI 1356, aprox. 530 a.C., *stater*: A/ Touro retrospectivo e AMI; R/ Mesmo tipo incuso. STAZIO (1983, p. 118) admite também uma leitura ASI-, mas RUTTER (1997, p. 24) prefere mais um *My* do que um *San*. Estes seriam uma população de origem tessálica e que, segundo a tradição, teriam levado à Península Itálica um tipo de vinho ao qual teriam dado o nome. O centro é identificado com a moderna Francavilla Marittima (STAZIO 1983, p. 118; RUTTER 1997, p. 24). No entanto, GUZZO (1976, p. 39) deixa a questão em suspenso.

¹⁴ HNI 1728, final do séc. VI a.C., *drachma*, mas calcídico: A/ Touro retrospectivo e SO; R/ Mesmo tipo incuso. Este povo, os *Sontini*, é citado por Plin., *NH* III, 15.97 (*Sontia*, atual Sanza, no vale do rio Diano). Como o *standard* eubóico as avizinha a Reggio e a Zancle, numismaticamente SO poderia ser localizada no sul da Calábria (Rogliano, a sul de Cosenza, cf. também RUTTER 1997, p. 26).

¹⁵ Por exemplo HNI 2273-74, aprox. 500 a.C., *stater*: A/ Trípode, polvo e VM; R/ Touro retrospectivo e ΛΑ6. Importantíssima para os nossos conhecimentos históricos é esta cunhagem, onde o tipo de *Croton* (trípode) vem acompanhado do étnico de *Sybaris* (SU retrógrado) no A/, enquanto o tipo sibirítico (touro retrospectivo) é associado ao étnico de *Laus* (Λα6ίνων) no R/. Segundo STAZIO (1983, p. 127), esta moeda teria sido produzida por *Sybaris* sob o domínio de *Croton*, mas com o controle de *Laus* ou dos exilados sibiritas refugiados nesta cidade, ou (STAZIO 1993, p.

611) um rígido controle de *Croton* sobre *Sybaris* e sobre *Laus*, que denuncia a própria pertinência ao âmbito sibarítico. RUTTER 1997, p. 36, concorda substancialmente com a primeira hipótese.

¹⁶ HNI 1105, data incerta, mas incusa, *stater*: A/ Javali e PAL; R/ Mesmo tipo incuso e MOL. HNI 1106, data incerta, mas incusa, *drachma*: A/ Javali e PAL; R/ Mesmo tipo incuso. PAL seria identificada com o Cabo Palinuro na costa tirrênica perto de *Velia* (nome do homônimo comandante da nave de *Aeneas*), e MOL(PA), atualmente, o nome de uma colina nas suas vizinhanças.

¹⁷ Por exemplo HNI 1717, primeiro quartel do VI séc. a.C., *stater*: A/ *Dionysos* e MEP; R/ Videira e cacho de uva. HNI 1721, mesma datação, hemióbolo: A/ Cabeça de *Dionysos*; R/ MEPD. Utilizam também o *San* pelo *Sigma*, como os habitantes sibaritas. Os tipos se assemelham muito aos de *Naxos* (Sicília) e de *Poseidonia* (Lucânia).

¹⁸ Pensou-se também à *Sardínia* ou em *Sergention* (Sicília), mas depois do descobrimento de um *stater* SERD em um tesouro na Calábria, composto exclusivamente de moedas da Itália Meridional (IGCH 1887), os estudiosos pensam mais na costa tirrênica, no *Bruttium* (HNI p. 142) ou na Lucânia (RUTTER 1997, p. 27). Interessantes observações sobre os *Serdaioi* faz também DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, p. 114-115. GUZZO (1993, p. 65) e os coloca na *mesogaia*, talvez no interior de *Laus*.

¹⁹ HNI 1107-1108, aprox. 530-500 a.C., *stater* e *drachma*: A/ *Poseidon*, POS e óIIS; R/ Mesmo tipo incuso. No entanto, os estudiosos não estão completamente convencidos, por isso a questão permanece ainda “sem solução”, cf. STAZIO 1983, p. 123 e HNI p. 109.

²⁰ STAZIO 1983, p. 119: em parte poderiam ser “cunhagens empreendidas por parte de cidades periféricas na tentativa de conseguir, através da imitação de uma moeda de vasta notoriedade e de largo prestígio, alguma vantagem derivada do vazio determinado pelo desaparecimento da cidade hegemone”.

²¹ HNI 2098, 500-480 a.C., *stater*: A/ Trípode e ðRO; R/ Touro retrospectivo e MY. O diâmetro já é reduzido e, segundo Rutter, a relação não é de “aliança”, mas realmente de dependência. Segundo GUZZO (1976, p. 31), o território Jônico de *Sybaris* era administrado pelos crotonienses.

²² HNI 2097, aprox. 500-480 a.C., *stater*: A/ Trípode e ðRO; R/ Touro retrospectivo incuso e PANDO. Este centro era localizado ao longo do rio *Crathis*. Assim pensa também STAZIO 1993, p. 611.

²³ Por exemplo HNI 1746, 453-448 a.C., trióbolo: A/ *Poseidon* e MV; R/ Touro e POS retrógrada, entre outras; para isso, vd. RUTTER 1997, p. 42-43.

²⁴ HNI 1114, 470-445 a.C., *stater*: A/ *Poseidon* e POS; R/ Touro e POS. Assim também pensa STAZIO (1983, p. 127), o qual faz a hipótese de que esta lembrança

de *Sybaris* tivesse a intenção de reivindicar a herança, com o instrumento monetário da área econômica uma vez controlada por esta última. Cf. GUZZO (1976, p. 43): uma tentativa de *Poseidonia* de substituir-se a *Sybaris* pareceria fortemente obstaculada por *Croton*.

²⁵ Por exemplo, HNI 2284, aprox. 453, dióbolo: A/ Touro e LAÓINO; R/ Duas *paterae* e MVBA. Também independentemente de *Sybaris*, *Laus* continuará a cunhar, fortemente inspirada por sua iconografia, como demonstram os seus *stateres* e as suas frações em duplo relevo, sempre no A/ trazendo o touro retrospectivo e antropomorfo (HNI 2275-2281, aprox. 480-460 a.C.).

²⁶ Segundo GUZZO (1976, p. 31), várias foram as tentativas dos descendentes dos sibaritas para reconquistar o próprio papel e a antiga sede (em 476, em 453, em 448 e até 443 a.C.), sem que as fontes reportem quais foram os seus aliados.

²⁷ O relatório sobre as fontes literárias que reportam ao período em exame se encontra em GUZZO (1976, p. 27-32), o qual apresenta ainda um esquema resumido entre fontes históricas e fontes numismáticas. Para um exaustivo balanço arqueológico do território, desde a época do Bronze até o período romano, se remete a GUZZO 1993, p. 51-82.

²⁸ Não é possível deduzir das fontes se a expedição ateniense foi para reforçar algo que já existia, ou se, ao contrário, somente com a sua chegada, iniciou-se a edificação de um novo centro (GUZZO 1976, p. 30). Sobre todos estes acontecimentos, vd. também GRECO 1981, p. 118; e ainda GUZZO 1982, p. 109-110.

²⁹ HNI 1754-56, *stater*-trióbolo-trióbolo, aprox. 440 a.C.: A/ Touro ou *Poseidon* ou Cavaleiro; R/ Touro e VM.

³⁰ HNI 1750-1751, 446 – aprox. 440 a.C., *drachma* e trióbolo; RUTTER 1997, p. 43-44, e fig. 19, *drachma* (446-444 a.C.).

³¹ HNI 1753, 446 – aprox. 440 a.C., *drachma*; cf. também STAZIO 1983, p. 137; RUTTER 1997, p. 44, e fig. 20, *stater* (aprox. 440 a.C.).

³² Sobre este ponto, RUTTER 1997, p. 44, pensa que uma motivação mais profunda, a de caráter religioso, tenha sido a razão original para a adoção e para a persistência do tipo por tanto tempo. Quero aqui recordar que praticamente o mesmo fenômeno aconteceu em *Velia*, onde o tipo principal de A/ em época tardo-arcaica era a representação de um animal (o leão), que, depois, tornar-se-á secundário em época clássica e passará ao R/, dando lugar no A/ à efigie da divindade cultuada na cidade (*Athena*). Esse hábito iniciou-se justamente nas cidades de Atenas e Corinto (cf. CANTILENA 2006, p. 428, seguida por MAGALHÃES 2008-A). Da mesma maneira, aqui, no nosso caso, o animal (o touro sibarita), uma vez figurado no A/ como o sinete principal da cidade, passa à posição de R/, dando lugar a uma divindade efigiada, também esta “tutelar” da cidade (*Athena*).

³³ DOMÍNGUEZ MONEDERO 2001, p. 119-120, que cita GUZZO 1993, p. 64-65, e com ampla bibliografia sobre o santuário de Timpone della Motta, em Francavilla Marittima.

³⁴ Cf. HNI, p. 146 e 156: as datações variam entre os estudiosos, 285-282 ou 212 a.C. Desde 285 a.C., os turinos tinham renunciado à proteção de *Tarentum* e tinham obtido a de Roma, contra as contínuas ameaças dos Lucanos e dos *Brettii*; assim, em 282, receberam ajuda de um exército romano sob o comando de Caio Fabrício Luscinio; teriam também sofrido severamente as depredações na época da Segunda Guerra Púnica, até a instituição da colônia latina de *Copiae*, em 193 a.C.

³⁵ Sobre a fundação de *Thurium*, a sua implantação ortogonal projetada por Hipodamos de Mileto e o seu desenvolvimento urbanístico, vd. GUZZO 1982, p. 110 e GUZZO 1993, p. 66-70; sobre os ilustres personagens da cultura que se agregaram na cidade, vd. GRECO 1981, p. 118.

³⁶ Cf. HNI, p. 147-155, *passim*, é evidente, como também nas nossas moedas, a diferença entre os dois tipos, isto é “*Bull charging*” e “*Bull walking*”.

³⁷ Por exemplo, o estudo dos didracmas de *Velia* do Museu Histórico Nacional demonstrou uma relação relevante, também cronológica, entre o tipo e a decoração do elmo da deusa *Athena* do A/, combinado com os símbolos e letras ou monogramas do R/ (vd. e.g. MAGALHÃES 2008-A, *Tavola dei didrammi*). No que diz respeito à decoração do elmo, os nossos resultados bem se combinam com o que concluiu GUZZO 1977, p. 43, ou seja, o tipo mais antigo é coroado de oliveira e o mais recente ornamentado com *Scylla* em várias posições.

³⁸ Estas conclusões são, na sua maior parte, afins às de RUTTER (1997, p. 45). O estudioso afirma que o A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático desenvolveu-se junto ao R/ Touro. As primeiras *Athenai* tem o elmo decorado com a coroa de oliveira e, depois, com *Scylla*; os primeiros touros aparecem caminhando e, depois, tendem a ser figurados cornúpetas.

³⁹ Por exemplo, inicialmente, pensou-se que algumas assinaturas sobre as moedas pertencessem somente a magistrados. Mas sobre um *stater* (aprox. 400 - aprox. 350 a.C.) que apresentava a assinatura MOLOS, aparecia também a forma verbal EPOE, conseqüentemente interpretada como “Molosso fez”, o que não deixa dúvidas de que se trata, na verdade, do artesão-incisor (HNI 1784 e RUTTER 1997, p. 81).

⁴⁰ Cf. HNI p. 147, n. 1762, aprox. 443-400 a.C.; STAZIO 1983, p. 138, último quartel do V séc. a.C.

⁴¹ Segundo STAZIO 1983, p. 138, dada também a identidade entre o *stater* aqueu-coríntio e o ático. Entretanto, observe-se que, neste caso, o tetradracma ateniense equivale a um hexadracma turino.

⁴² Estes primeiros *stateres* com *Athena* coroada de oliveira são divididos em dois

grupos, o primeiro composto por emissões que trazem letras únicas, provavelmente em sequência alfabética, e um outro sem letras (RUTTER 1997, p. 45), ao qual pertencem os nossos exemplares.

⁴³ CANTILENA 2006, p. 441; MAGALHÃES 2008, *passim*. Uma tradição de estudos atribui à influência de *Thurium* a difusão do esquema da cabeça de *Athena* com elmo ático, cf. KRAAY 1976, p. 188 e LIBERO MANGIERI 1986, p. 36-37, com ampla bibliografia em favor do reflexo da amoedação turina.

⁴⁴ CANTILENA 2006, p. 428, 434 e 436, seguida de MAGALHÃES 2008.

⁴⁵ No início do IV séc. a.C., *Thurium*, praticamente, deu continuidade à tradição estabelecida no V, onde é registrada no A/ a decoração do elmo de *Athena* também com *Scylla*. Os *stateres* são também divididos em dois grupos principais, um com nomes, iniciais e símbolos, outro sem nada disso (RUTTER 1997, p. 81 e HNI p. 148).

⁴⁶ STAZIO 1983, p. 144; RUTTER 1997, p. 65-66. Existem várias explicações para esta inovação (o emprego do bronze), entre elas, o pagamento de vários serviços, em particular, no âmbito militar, ou para pequenas transações cotidianas de compra-venda. Talvez também no ambiente indígena o bronze, trabalhado em níveis refinados, tivesse se tornado um meio de acúmulo de riqueza e, assim, um instrumento eficaz e difundido de escambos. O importante é o fenômeno em si, no qual as moedas em bronze eram aceitas e trocadas, não em virtude do seu valor intrínseco (como acontece com o ouro, a prata e o *electrum*), mas do seu valor fiduciário, conceito que nasce e se desenvolve entre os Gregos do Ocidente.

⁴⁷ HNI 1903, AE, aprox. 440-435: A/ Cabeça de *Athena* com elmo ático coroado de oliveira; R/ Touro retrospectivo; no exergo, peixe; acima, QOU.

⁴⁸ Cf. RUTTER 1997, p. 66, entre os fundadores de *Thurium* estava *Dionysius*, também denominado *Chalkous*, poeta e orador, ao qual a tradição atribui ter aconselhado os atenienses a utilizar o bronze (*Athenaeus*, 15.669D). E talvez o expediente tenha sido utilizado justamente em *Thurium*.

⁴⁹ Na bibliografia das fichas correspondentes às figuras, as *Sylogai Nummorum Graecorum* (SNG) são apresentadas em ordem alfabética, e não em ordem cronológica das edições.

A DIMENSÃO RELIGIOSA DAS PRÁTICAS FUNERÁRIAS: O “CASO” DE ATENAS

Marta Mega de Andrade*

Abstract

Approaching funerary practices in a polis like Athens we need to be concerned with the plurality of subjects related to the theme. From setting up spaces to ritual performance per se, from public funerals to war dead to the linking between tragedy and death, what we may call “funerary contexts” deploys itself in many aspects, crossing boundaries of what we use to point out as religious. While dealing with death, Athenians have made much more than drawing frontiers of pollution or defining sacred spaces, so that we speak about a religious dimension of funerary practices as they still have political, social, cultural dimensions; and if we aim to define which among those instances would predominate, certainly it would not be religion as we conceive it. I discuss here the relationship between funerary spaces and the religious dimension that sets a place up for understanding death as an event displaying ritual mechanisms, beliefs

Resumo

Ao abordar o tema das práticas funerárias em uma pólis como Atenas, precisamos estar atentos para a pluralidade de assuntos que lhe dizem respeito. Da disposição dos espaços de sepultamento à performance ritual propriamente dita, dos funerais públicos aos mortos em guerra à imbricação entre o teatro trágico e a morte, aquilo que podemos chamar de “contextos funerários” se desdobra em aspectos que trespassam o lugar daquilo que costumamos denominar religião. Isto significa que, na lida com a morte, os atenienses fizeram muito mais do que cercar as fronteiras do impuro e definir o espaço do sagrado, de modo que falamos de uma dimensão religiosa das práticas funerárias e, ao mesmo tempo, elas têm dimensões políticas, sociais, culturais; e, se quiséssemos definir qual dessas instâncias predomina, não seria certamente a religião tal como a concebemos. Viso discutir aqui a relação entre o espaço de sepultamento e a dimensão religiosa que

* Professora adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Pesquisa apoiada pelo CNPq.

and dialogues between men and gods, at the same time it places a dialogue between everyday life and “beyond”, meaning outer life but still meaning more than every day material interactions. In what measure mechanisms of religion and politics interfere, produce and are produced in funerary spaces is the key theme in this article.

constitui, no mundo grego daquele período, o lugar de compreensão da morte como evento que “dispara” mecanismos rituais, crenças e o diálogo entre homens e deuses, ao mesmo tempo que se lida com o diálogo entre cotidiano e “além”, quer dizer, com a “vida após a morte” mas ainda com uma dimensão mais vasta do que aquela das interações materiais no cotidiano. Em que medida os mecanismos da religião e da política interferem, produzem e são produzidos nos espaços funerários, eis o tema central deste artigo.

Keywords: funerary contexts; religio; politics; polis; social space.

Palavras-chave: contextos funerários; religião; política; pólis; espaço social.

... A ideologia funerária não aparece mais então somente como aquele eco em que se desdobraria a sociedade dos vivos. Ela define todo o trabalho que o imaginário social emprega para elaborar uma aculturação da morte, para assimilá-la civilizando-a, para assegurar, no plano institucional, a sua “gestão”, segundo uma estratégia adaptada às exigências da vida coletiva. Poder-se-ia quase falar em uma “política” da morte que todo grupo social, para se afirmar em seus traços específicos, para perdurar em suas estruturas e suas orientações, deve instaurar e conduzir continuamente segundo regras que lhe são próprias. (VERNANT; GNOLI, 1982, p. 7)

Para a abordagem das “coisas religiosas” no mundo grego, podemos nos reportar a inúmeros testemunhos: a religião parece estar por toda parte, nos textos como nas imagens, nos artefatos e nas edificações. Desde muito cedo, ainda na Antiguidade, a religião, ou aquilo que podemos englobar em um conceito de religião, constituiu-se como o ponto central de um feixe que continua nos atraindo diretamente para o seio da história e da arqueologia do mundo antigo. São os deuses, os mitos, os templos e santuários, a filosofia... Na “aurora” do pensamento ocidental, a religião parece construir mais que um quadro da vida; ela confere aos gregos uma imagem de

alteridade, para nós com um fundo de nostalgia. É certo que a vida religiosa entre os antigos podia se confundir com a totalidade da vida, como costumamos dizer seguindo os especialistas no assunto, assim como a política e a economia podem ter vindo se encontrar em uma espécie de homem grego “total”, não cindido, não dividido entre esferas que hoje funcionam como outros tantos compartimentos do sujeito fragmentado na cotidianidade.

Mas esse retrato do homem religioso como homem total é, sobretudo, uma obra nossa, obra de nossas expectativas em relação a um elo perdido. Em uma perspectiva crítica, poderíamos apenas lembrar que se diversos objetos de estudo foram desconstruídos nos últimos cinquenta anos de historiografia do mundo antigo – a política, a economia, o sujeito, o tempo e o espaço – enquanto outros foram construídos – a cultura, o gênero – justamente a religião permaneceu intocada, como se ela e o pensamento (outro dos intocados) devessem, por algum motivo, permanecer fora da questão. Comparam-se práticas e atitudes religiosas. Mas o que são, de fato, as coisas religiosas? O que é a “religião”?

A resposta parece estar na ponta da língua: trata-se do relacionamento com as coisas divinas, a necessidade humana do sagrado, de enxergar para além do vivido uma razão, uma ordem e um equilíbrio que superam sua própria ação ou vontade. Sob esta perspectiva – que de resto resume mais ou menos diversas conceituações efetuadas por escolas de estudos do fenômeno religioso –, independentemente de se existir um vocábulo único que exprima o conceito da lida com as coisas religiosas – “religião” – esta última, em si mesma, existe em todas as sociedades e sob diversas formas, às vezes, institucionalmente organizada, às vezes, confundindo-se com o conhecimento do real e a conformação da prática social onde não há ciência ou história. Essa resposta, contudo, é resposta apenas de um modo geral. Ela nos indica que, assim como há homens e sociedades, há religião na história dos homens em sociedade, em geral. Quando se trata de compreender não mais essa ordem geral, mas a especificidade de um fenômeno histórico local, é preciso um método, uma espécie de faz-de-conta que nos permita ainda um sentimento de surpresa, uma expressão de inaudito, a presentificação de algo, *a priori*, incomparável. Reconhecemos deuses, reconhecemos ritos e mitos, mas não seria melhor “fingir” que os desconhecemos?

Tomemos o exemplo de algo que parece também tão geral que, às vezes, sucumbe sob o universal que o constitui — o rito funerário, nosso tema de discussão aqui. Não se trata de assumir o universal da morte de

cada um como base, ou o temor universal da morte como razão. É preciso compreender o porquê de uma configuração da lida com a morte no “caso” ateniense ser efetivamente singular, pertencente a um contexto histórico específico, mesmo que esta singularidade seja reconhecida por nós como *religiosa*. Para isso, uma concepção geral de religião aliada ao fato universal da mortalidade não podem atuar como “a” premissa, mas talvez apenas como um pretexto.

As atitudes dos atenienses no período clássico diante da morte não são passíveis de uma conexão unívoca com a religião. Colocando o problema em termos um tanto esquemáticos, podemos seguir uma classificação do campo religioso nas *póleis* gregas do período clássico, a partir de quatro feixes principais: religião cívica, cultos de mistério, seitas, piedade familiar. Se quisermos alocar as atitudes diante da morte e os ritos funerários em algum desses compartimentos, qual seria? O da piedade familiar? De modo algum. A responsabilidade pelos ritos funerários era da família, mas em algum momento, no início do século V a.C., passou a ser encarada também como uma responsabilidade da pólis, ao menos para o caso da morte em combate dos cidadãos. Ao mesmo tempo, se, em termos de responsabilidade ritual, a família está em primeiro plano, em termos de atitudes, representações, escatologia funerária, as crenças originárias dos cultos de mistério e, principalmente, das seitas vão se manifestar fortemente nas inscrições funerárias, a partir do último quartel do século V a.C. Por seu turno, considerando os contextos funerários de modo mais amplo, as atitudes diante da morte extrapolam mesmo a relação com essas categorias religiosas, quando se percebe uma profunda conexão dos *tà nomizomena* com a necessidade não apenas de honrar os deuses infernais, mas ainda de sustentar pretensão à herança – uma questão “legal”, diríamos – ou negociar prestígio social para indivíduos e famílias, na dimensão do elogio fúnebre característico do *mnêma*, o memorial. Neste caso, as atitudes diante da morte são, antes de mais nada, políticas, no sentido da busca de um consenso em uma sociedade mais vasta sobre a identidade social positiva ou sobre o valor público de um indivíduo morto.

Certamente, o que dizemos sobre as atitudes com relação à morte pode ser dito de qualquer prática social; nenhuma relação é unívoca e sempre aponta para diversos feixes, especialmente no caso do aspecto sociológico das práticas funerárias. Mas devemos ressaltar este ponto: entre os atenienses do período clássico, ao menos um dos subprodutos dos ritos

funerários – o memorial falado, escrito, construído – fincado no solo ou pronunciado entre os familiares ou no *demosion sema*, vetoriza um circuito de trocas e negociações no espaço social cuja ligação formal ao campo religioso, tal como o concebemos à primeira vista, é extremamente tênue, senão absolutamente secundária. Dito de outro modo, não é tanto o ideário de uma ou várias religiões que vigora nos espaços funerários, mas, antes de tudo, a política, definida como o jogo das trocas e negociações discursivas no espaço social. Um marco funerário faz isso: reconhece e dá a reconhecer as pessoas umas às outras em espaço público, de acordo com escolhas materiais, iconográficas e discursivas, que é preciso estudar amiúde e nas quais uma dimensão religiosa também se faz presente. Essa dimensão religiosa ainda precisa ser, contudo, configurada, a fim de que seja possível compreender seu fundamento para além das doutrinas, das idéias e dos costumes associados a elas.

Como analisar, então, não as crenças funerárias tomadas *a priori* como modalidades da piedade familiar em matéria de religião, mas os usos da dimensão religiosa da morte? Esses usos podem nos esclarecer não apenas sobre a experiência da morte como “coisa religiosa”, como fato a ser manipulado, controlado, compreendido por práticas do campo religioso, mas ainda tornar visível o *uso* da dimensão religiosa numa operação “funerária” de re-conhecimento social.

Podemos começar por ouvir Heródoto. Ele fala de outros povos e, por isso, é um bom exercício prestar atenção ao que lhe interessa. Na descrição dos costumes egípcios, Heródoto guarda um lugar especial à *theosebeia*, à piedade para com os deuses, a qual, segundo ele, entre os egípcios, é a maior que um povo pode ter. Na narrativa constante do livro II das **Histórias** (37-64), Heródoto nos auxilia a estabelecer três parâmetros de comparação: *theosebeia* significa o cuidado para com os deuses através de: 1) práticas de distinção entre o puro e o não puro; 2) separação e operação com plantas, objetos e lugares sagrados; 3) diversos costumes (ritos, festas, sacrifício) de que se servem os sacerdotes egípcios para lidar com essas distinções.

Observe-se que se ausenta dessa descrição uma doutrina, qualquer espécie de sistema que possa configurar teologia. Heródoto não se detém a explicar em termos teológicos, escatológicos ou soteriológicos o porquê das práticas de reverência aos deuses. Não há esse porquê. A necessidade das práticas está dada, e a existência da contraparte — a sociedade dos

deuses – não se coloca em questão. Os deuses estão bem vivos, ciosos de sua relação com os humanos, os mortais que os reverenciam como forças, potências superiores, cuidando para que, no caminho, não se pratique nada que seja ímpio com relação a nenhum deles. A ênfase de Heródoto recai sobre essa correção para com relação ao sagrado, operada pela série de limiares entre o “puro” e o “não puro”, através de ritos positivos (fazer) ou negativos (não fazer), dos quais o sacrifício ou as proibições alimentares podem constituir exemplos.

É claro que um trecho de Heródoto não é o bastante para delimitar o campo do religioso na Atenas clássica. E nem deve ser esse o propósito aqui. Heródoto pode nos servir para começar a pensar a respeito das expectativas gerais da sociedade ateniense sobre uma esfera delimitada da vida de todos e da cidade, a dimensão religiosa da vida social como imagem, como modelo. Com isso, portanto, não vamos admitir que as diversas práticas cotidianas que envolvem crenças em seres divinos, na força apotropaica de certos atos, na potência mágica das palavras possam ser esgotadas na “imagem” que Heródoto faz da *theosebeia* dos outros. Ao invés disso, vamos tomar esse modelo como forma de propor “pedaços” de identidade aos outros, através do realce de certas práticas e razões, em detrimento de muitas outras (como por exemplo, neste caso, as “crenças”).

A dimensão religiosa da vida social é, portanto, de forma estrita, aquela em que pessoas e grupos conjugam-se para, através de práticas que envolvem a relação com essa esfera de ordem superior, através dessa *theosebeia* disjuntiva, produtora do limiar entre o puro e o impuro, o sagrado e o comum, o humano e o divino, operar transformações no reconhecimento do real por um grupo, promovendo, com isso, um *sentido* para o real a ser *consumido* pelo grupo e a ser oferecido entre os grupos como *o real*, a ordem, a regra. Interessa-nos a opinião de Heródoto, portanto, quando ele utiliza parâmetros para *oferecer* os costumes dos egípcios ao consumo dos gregos, à medida que esses parâmetros podem ser compreendidos como fórmulas gerais do reconhecimento, do diálogo possível do campo religioso entre um povo e o outro. Assim sendo, existe uma conexão entre essa delimitada dimensão religiosa e o poder político ou a ideologia *políade* que o subsume.

II

Os ritos funerários se enquadram perfeitamente nesses parâmetros. Da ordem dos “costumes”, das “coisas tradicionais”, eles envolvem diversas nuances de uma operação de consagração, realizada através de práticas corretas em acordo com a reverência devida aos deuses, lidando com o trânsito entre o puro e o não puro, assim como entre o humano e o divino. Envolvem ainda essa propriedade da dimensão religiosa das relações sociais, que é a sua ligação à ideologia *políade*, se pudermos compreendê-la em seu aspecto identitário, ou seja, como a proposição de uma imagem de comunidade para fins de interação no espaço social da pólis. Relação entre rito e identidade social, entre rito e proposições ou requisições sociais é o aspecto mais ausente das análises dos fenômenos religiosos, apresentando-se geralmente em uma conexão mecânica entre religião e poderes socialmente constituídos, ou funcionalista entre religião e idéias. O que proponho discutir a seguir é como se pode conceber uma relação orgânica entre as práticas religiosas e a política (ou a micropolítica) das interações sociais.

Vou partir de mais um exemplo. Em seu livro **The Last Word** (1991), Nadia Seremetakis estuda o papel dos cantos de lamentação das mulheres nos ritos funerários de uma aldeia da região rural de Mani, na Grécia moderna. A autora faz a distinção entre dois momentos bem demarcados (pelo tempo, pelo espaço, e ainda pelo gênero) do ritual funerário nessa aldeia nos dias de hoje: o *kláma*, rito de lamentação feminina muito antigo, e os *kidhía*, denominação conferida ao ofício fúnebre da igreja católica ortodoxa, que se segue ao *kláma* e se compõe da cerimônia na igreja, do cortejo e do enterro (p. 159-176).

Não foi sempre assim, lembra a autora. De fato, a penetração da igreja ortodoxa nos funerais da Mani rural é relativamente recente, datando do processo de fortalecimento do estado a partir do início do século XIX. A presença dos oficiantes da igreja pontuando a cerimônia fúnebre segue-se à intervenção do estado grego proibindo os sepultamentos privados e investindo nos cemitérios afastados das cidades. Paralelamente a isso, as igrejas comunais sofrem um processo de intervenção e centralização por parte da cúpula da igreja ortodoxa. Nesse contexto, a gradual privatização do *kláma* (não a sua marginalização, mas o seu afastamento do funeral “oficial”) corresponde à imposição política do estado nacional grego, como à imposição religiosa da igreja ortodoxa urbana, “capital”. Esse processo aparece

aos agentes como uma necessária evolução em direção ao “moderno”, tendo como seu contraponto o arcaísmo da Grécia das aldeias e dos clãs. “Moderno” – trata-se de um valor que se figura como o urbano, o liberal, o masculino – contra o rural, o patrimonial, o feminino. A cerimônia religiosa subentende-se como fruto da necessária e progressista imposição do urbano sobre o rural, do central sobre o local, do masculino sobre o feminino.

Apesar disso, o *kláma* permanece como um acontecimento importante do funeral. A notícia do enterro, segundo Seremetakis, é acompanhada de intensa mobilização das mulheres, geralmente parentes e, muitas vezes, não mais moradoras do local, mas já da cidade, em torno dos preparativos para o *kláma*.

E o que vem a ser o *kláma*? É o ritual feminino de lamentação, realizado dentro ou fora de casa, em praça pública ou na igreja, ao lado da sepultura, enfim, e quanto mais se penetra na história da região, em todo lugar. Em tempos idos, a parte mais significativa da cerimônia juntava uma audiência relativamente numerosa em torno de um grupo de mulheres respondendo com gritos, choro, lamúrias e sons *antifônicos* à recitação improvisada de uma ou mais mulheres liderando o coro (as coriféias). Pelo canto, pelos versos, uma narrativa é tecida: a dor da perda, a vida do morto, a causa da morte e, dependendo desta última, a necessidade de justiça, de cura ou de vingança (SEREMETAKIS, 1993, p. 119-150).

É claro que o sentimento religioso, seja ele a piedade, a fé ou a descrença, ou mesmo a necessidade de lidar com o sofrimento (como apontado por Geertz em “A religião como sistema cultural”, 1978, p. 101-142), constitui um dos ingredientes da lamentação ritual. Essa constatação, contudo, não dá conta, sozinha, das implicações do *kláma*, por exemplo, sob a perspectiva de um discurso-verdade, ou, como define N. Seremetakis (1993), uma *performance* que estabelece *requisições de verdade* (*truth claims*). A força das mulheres na lamentação, segundo a autora, baseia-se nessa zona de produção de requisições verdadeiras, nesse enclave que o rito instaura entre os poderes normalmente constituídos, já que as histórias contadas pelas mulheres podem desencadear uma condenação, tanto quanto conduzir à absolvição “social” de alguém que, porventura, tenha sido condenado pela justiça dita “oficial”.

Qual é a dimensão religiosa deste “todo”, que, certamente, envolve as crenças e as práticas das pessoas, mas que vai além disso para incidir sobre

a produção (ou desvelamento) do verdadeiro e do falso, do real e do fictício, do bom e do mau, do justo e do injusto? Como podemos compreender todas as perspectivas sob as quais colocamos uma prática como esta, um ritual de lamentação, a partir de um ponto de vista em que *o religioso seja tomado como fundamental* justamente porque ele instaura um campo onde é possível, para além de representar ou “fantasiar” uma ordem social (tal como uma ordem das coisas), agir sobre ela, não devido ao que se acredita que o ritual faz – possibilita a passagem para o outro mundo, reequilibra a sociedade, etc. –, mas porque o momento que ele inaugura é precisamente um momento de suspensão, de respiro, momento em que toda a ordem não vige mais, apenas a ordem daquilo que *pode ser feito ou dito* por intermédio do próprio rito? Ora, o que eu estou sugerindo é que uma primeira forma de abordar o *todo* daquilo que chamamos prática religiosa é observá-la como um enclave.

III

Vejamos novamente o caso dos ritos funerários atenienses. Como prática, operação, costumamos classificar esses ritos como ritos de passagem. Essa forma de classificação remonta tradicionalmente a Van Gennep (1978 [1909]), uma referência que não é decerto um passo dado em falso. Foi ele que buscou uma taxinomia dos ritos, em especial, dos ritos de passagem, no início do século XX. Mas isso também foi feito no âmbito de uma tradição positivista, para a qual, grosso modo, cada rito devia ter uma função. Daí que a noção de passagem seja vinculada, neste caso, à função de superar uma transição, um limiar, entre um aqui e um além: passagem do morto à sua nova “vida”, passagem dos vivos pelo estado de perda à renovação de suas próprias redes sociais. Nesse sentido, as três etapas do rito – separação, margem, agregação – têm como explicação, como causa dos atos praticados em torno do morto pelos oficiantes incumbidos de operar o ritual, as crenças religiosas sobre a vida após a morte. Ora, à força de se dar atenção às crenças na passagem, tanto à escatologia, quando o foco se coloca no morto, como à poluição religiosa, quando o foco passa para os vivos que lidam com o cadáver, obliterou-se justamente a compreensão desse mecanismo que comporta uma separação, uma liminaridade e uma agregação. Passar de um estágio a outro, de um tipo a outro, de uma classe a outra... trata-se, sempre, de disjunção, de consagração da di-visão social, como

aponta P. Bourdieu (1996). Então, para a explicação dos ritos de passagem comportando seus três estágios, não basta que se atente para aquilo em que se crê, como por exemplo na boa partida do morto e no bem-estar dos vivos, eliminando a poluição, o desconforto e o sofrimento da perda. É claro que, para a consciência dos envolvidos, os ritos servem para lidar com isso; mas antes de encerrarmos nesta consciência da função a investigação, é preciso compreender como o ritual consagra a di-visão, operando a disjunção entre duas categorias de seres socialmente significativos: os vivos e os mortos.

Aqui, duas coisas precisam ser compreendidas. Primeiro: como redimensionar nossa compreensão dos ritos funerários como ritos de passagem, a partir não da função de passagem, mas da di-visão consagrada entre um “lá” e um cá que se instaura em um enclave. Depois, como considerar os mortos como “significativos”, sob o prisma do espaço social?

Por enquanto, podemos ensaiar uma substituição das noções de passagem e divisão pela noção de *disjunção*. Isso porque disjunção significa separação, mas envolve um procedimento e não uma ruptura pura e simples. As práticas com as quais se cerca a morte, podem ser vistas como ritos disjuntivos, que pressupõem o engajamento dos praticantes através de crenças acerca da condução correta dos homens para com os deuses ou a ordem das coisas, num processo altamente perigoso, já que envolve um limiar. Um limiar a ser franqueado é um espaço *outro* entre dois *mesmos*. O espaço cotidiano das pessoas é o “cá”, uma identidade; o lugar dos mortos é um “lá”, outra identidade. Por mais que esse “lá” crie expectativas, ele não é propriamente desconhecido. Em muitos casos, ele é conhecido em profusão, por dezenas de estórias que o cercam e o esquadrinham. Já o lugar onde é possível comunicar, re-ligar, é esta liminaridade mais extensa do que a soleira de uma porta, onde se colocaria tudo em risco, não fosse a necessária eficácia do ritual. A passagem do mesmo ao mesmo, poderíamos dizer, é o postulado do rito, da operação que só pode se efetuar com correção ou não se efetuar de forma alguma – e daí provocar o rompimento, o trespassamento do limiar, sabe-se lá em que direção (certamente, em desagrado aos deuses). Propriamente, os atenienses chamam esses ritos como os ritos funerários de *nomizomena*, “costumeiros” ou “práticas tradicionais”, pois é aquilo que se faz, que é preciso fazer, e algo em relação ao que se exige correção.

Mas o lugar dos mortos não é apenas o *topos* do “além”. Se, à maneira de um mundo imaginado, ele se dá a conhecer pelas estórias, um outro lugar se conhece porque se vive nele, se passa por ele: são os espaços funerários que, diferente de nossa experiência hoje, não se separam da vida cotidiana da cidade. Costumamos dar o nome de “necrópole” aos sítios arqueológicos marcados pelos sepultamentos, mas este nome não era usado na Atenas clássica. Embora seja uma denominação comum em Arqueologia, trata-se de uma solução, até certo ponto, inadequada, que nos induz a familiarizar-nos com a necrópole tal como se fosse o nosso “cemitério”. As diferenças são, contudo, muito significativas para que não sejam mencionadas aqui.

Por exemplo, quanto ao isolamento das sepulturas. O fechamento do espaço da cidade com a definição de um espaço cívico intramuros, característica da formação das *póleis*, foi acompanhado de forma geral pela preocupação dos legisladores em retirar de dentro do recinto murado os sepultamentos mais antigos, que estavam um pouco por toda parte, e, muitos, concentrados no coração da vida da cidade, a *agora*. Essa separação entre o espaço cívico e o espaço funerário é normalmente interpretada como relativa à preocupação com a poluição da morte, por algum motivo, naquele momento, incompatível como o recinto mais simbolicamente carregado do convívio entre cidadãos. Matéria do puro e do impuro, portanto: espaço cívico purificado, sacralizado, *versus* mortalidade humana impura, que deve ser obscurecida, retirada dos olhos comuns e do convívio entre deuses e homens — pois a cidade é também morada de vários deuses, principalmente a divindade *políade*.

Os mortos não foram, por isso, cercados, cerceados por um isolamento purificador, tal como nos cemitérios que começaram a ser inaugurados em meados do século XIX. Eles foram habitar a fronteira entre o recinto interno e o território aberto, nas bordas das muralhas. E por todo o território isso parece ter se repetido: fronteiras entre o espaço cercado de muralhas e o lado de fora, fronteiras entre as propriedades rurais e as vias, os espaços de sepultamento tinham em comum essa característica de serem, ao mesmo tempo, jogados para fora, mas não para longe. As sepulturas passaram, desde muito cedo, ainda no período arcaico, a ser cavadas e assentadas com monumentos (algumas delas), nas *marginis* das muralhas e das propriedades, contíguas às vias principais de acesso, como no caso do cerâmico, em que os sepultamentos se estendem a partir dos portões princi-

pais da cidade (Dipylon e Portão Sagrado), em feixes que acompanham as vias que seguem para a Academia, o Pireu e Eleusis. Também do lado contrário, a NO de Atenas, seguem em feixes para a *mesogeia*, sepulturas ainda pouco escavadas, a partir dos portões Diochares e Erian.

O que nos permite constatar que qualquer viajante, passante, morador que tivesse algo a fazer na cidade, fatalmente teria que passar, em seu caminho, por centenas de sepulturas. Isso não é uma forma de isolar e conter a poluição; muito ao contrário, parece uma maneira de reconduzir os mortos à vida comum.

Nesse sentido é que os mortos podem ser tidos como socialmente significativos. No que concerne aos enterramentos, as práticas de disposição dos espaços funerários contemporâneas ao auge da pólis levam os transeuntes a entrar em conversação com os mortos, num processo de interação que ultrapassa os limites dos ritos fúnebres. Certamente, como defende Morris, os espaços funerários são organizados segundo padrões derivados dos ritos; e, por isso, os tipos de sepulturas, bem como sua disposição e a configuração dos objetos a elas vinculados, são todos produtos dos rituais funerários. Mas o próprio Morris demonstra que essa derivação do rito é mais complexa do que a simples ligação direta entre uma crença e um artefato. Portanto, espaço organizado pelo rito, devemos, contudo, buscar compreender essa relação que se estende para além, em direção à produção do espaço funerário como lugar de encontro e de diálogo.

Mas, neste ponto, são necessárias mais algumas considerações. De imediato, não é do cadáver que se trata, como se o corpo fosse ainda um “resquício” do indivíduo morto, cuja proximidade consola aqueles que o perderam. Como se diz em diversos epigramas funerários do final do V século a.C.: o corpo, a terra esconde. Fim, pois este corpo, inumado ou cremado, foi consagrado aos deuses infernais pelo ritual, sendo engolido pela terra e entregue ao “antro de Perséfone”. Não se trata também da “alma”, seja ela sombra ou já *psuché*, conforme a crença e a época. Esta última seguiu seu caminho em direção ao Hades, outro benefício do ritual correto. Não é uma pessoa, nem em corpo nem em sombra, que permanece como que vagando sobre sua própria sepultura. É uma pedra que “fala”: signo (*sêma*) funerário ou memorial (*mnêma*).

Erigir um monumento para marcar o sepultamento de alguém parece ter sido uma necessidade cada vez mais premente a partir do século VIII

a.C. De início e até o final do século VI a.C., esses monumentos (vasos, estátuas, diversas esculturas) poderão ou não determinar por escrito a sua função. Trata-se sobretudo de *sêmata*, signos ou sinais distintivos que demarcam o espaço. Ao passar por um *sêma* funerário, sabe-se que há um enterramento no local, mas, muitas vezes, mesmo sem que haja inscrições, sabe-se que há, ali, o sepultamento de um ou outro indivíduo conhecido por uma comunidade mais restrita. À medida que a cidade expulsa para as margens os sepultamentos com seus *sêmata*, consolida-se um espaço funerário “especializado” em produzir memória, através do monumento, do nome (do morto como do artista que fez o monumento, para os anos 500 a.C.), da inscrição de epigramas. Acompanhando o estudo de C. Sourvinou-Inwood (1995) – podemos dizer muito genericamente que passamos do *sêma*, marco ou sinal distintivo, ao *mnêma*, monumento “em memória de”.

Porque o indivíduo que morreu deve ser lembrado, na medida do possível. Essa necessidade faz com que, por exemplo, todas as estelas funerárias dedicadas a mulheres a partir de 400 a.C. apresentem um nome próprio, acompanhado ou não de um epigrama. Uma conjunção entre nome, imagem e elogio compõem um todo, de forma alguma representativa de cada um dos *mnêmata* já catalogados, mas que, de qualquer maneira, servem para a compreensão da mudança do escopo do que deve ser lembrado. Nos monumentos funerários dos séculos VIII e VII a.C., a lembrança era função da memória da comunidade mais próxima. Ao longo do século VI a.C. – e a partir dos poucos monumentos que chegaram até nós – é possível observar uma diferença: as inscrições dedicadas aos homens recebem dedicções em forma de elogio e um nome próprio; as raras dedicções às mulheres, na maior parte dos casos, não recebem nomes próprios nem elogios (apenas a causa da morte é questão). Existe aqui já um movimento em direção à ampliação da lembrança a uma comunidade mais vasta, indicada, muitas vezes, pela inclusão do “passante” na inscrição (pare e veja; pare e chore, etc.), mas ainda muito restrita a certas famílias e voltada para certos indivíduos representativos: do sexo masculino, na maior parte das vezes; e do sexo feminino, principalmente quando se trata de jovens em idade de casar-se. Do final do V século a.C. em diante, não é tanto a comunidade restrita, mas o monumento é que garante a memória. Esse monumento “especializou-se”: ganhou contornos de escultura pública, imitando modelos e estilos da arquitetura monumental da cidade; nele gravam-se ou pintam-se cenas cujo tema central é o relacionamento social (muitos autores conside-

ram estar em presença de cenas de relacionamento familiar); por fim, nomes dos que morreram são inscritos, quase sem que haja exceções a esta nova regra; e os mais afortunados recebem ainda um epigrama. Assim, a lembrança do indivíduo morto pode ser difundida entre aqueles e por aqueles que nada têm a ver com a comunidade local.

O monumento funerário é também um produto do ritual. Podemos sugerir mesmo que sua aparição em centenas de cenas de visitação ao túmulo, no momento em que as grandes esculturas são proibidas e se restringe a pompa dos funerais privados entre 490 e 420 a.C, tenha funcionado como metonímia, indicando que o rito (ainda) se realizava corretamente, apesar de tudo. Uma forma de síntese icônica ou sinal diacrítico, portanto, através do qual a perfeição do ritual se daria a reconhecer. No monumento, juntam-se as duas partes: memória do morto, memória do rito.

Isto é o que me parece melhor definir a dimensão religiosa das práticas funerárias: elas instauram no seio do vivo um espaço de reafirmação da memória do morto pela reafirmação da força do rito.

Citando literalmente a introdução de Vernant & Gnoli para **La Mort ert les Morts dans les sociétés anciennes** (1982, p. 7):

(...) Para um grupo humano, constituir-se um passado comum, elaborar uma memória coletiva, enraizar o presente de todos em um “outrora” desaparecido, mas cuja lembrança se impõe, unanimemente partilhada, é também e antes de tudo conferir a certos personagens defuntos ou a certos aspectos desses personagens, graças a um ritual funerário apropriado, um status social tal que eles permanecem, em sua condição de mortos, inscritos no coração da vida presente; que eles intervêm nesse presente enquanto mortos; que eles exercem um papel no domínio das forças sociais das quais depende o equilíbrio da comunidade e a permanência de sua ordem.

Podemos captar o que os autores querem dizer de diversas maneiras, mas eu prefiro compreender esta intervenção dos “mortos enquanto mortos” através do *mnêma*. O memorial inscreve a lembrança do morto no coração da vida presente, mas, como pedra tumular, ele faz mais do que lembrar um indivíduo. O memorial pronuncia uma mensagem pública, em espaço público. E faz isso a partir do *sagrado* que o constitui, ou da sua

força específica: a de se tratar de um artefato originado do enclave ritual, capaz de reverberar este enclave para além das etapas definidas do ritual levado a cabo por um certo conjunto de oficiantes. Então, diferente do *kláma* transitório, o monumento funerário no solo da Atenas do período clássico pode ter sido capaz de perpetuar o enclave, o que significa, no mínimo, manter um limiar aberto entre dois “mesmos”.

Bibliografia

- ANDRADE, M. M. (2007). **Repertório de Inscrições Funerárias femininas na Ática** (análise preliminar). São Paulo: MAE-USP (não publicado).
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. **A interpretação das culturas**. Zahar, 1978, p. 101-142.
- MORRIS, I. Taking it with you: grave goods and athenian democracy. **Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 103-127.
- SEREMETAKIS, N. Women and Priests, Voice and Text. **The Last Word: women, death and divination in inner Mani**. Chicago: UCP, 1991, p. 159-176.
- SEREMETAKIS, N. Durations of Pain: the antiphony of death and women’s power in southern Greece. *In*: SEREMETAKIS, N. (ed.) **Ritual, Power and the Body**. New York: Pella Publishing, 1993, p. 119-150.
- SOURVINOU-INWOOD, C. **Reading Greek Death**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- VERNANT, J-P. Introduction. *In*: VERNANT, J-P.; GNOLI, G. (org.). **La Mort et les Morts dans les Sociétés Anciennes**. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l’Homme, 1982, p. 5-15.

AS REPRESENTAÇÕES DO PODER IMPERIAL NA TETRARQUIA

*Norma Musco Mendes**

*Diogo Pereira da Silva***

Abstract

In this article, we aim to analyze the forms of symbolic representation of imperial power in the Later Empire. Therefore, we investigate textual, iconographic and numismatic sources intend to establish the characteristics of the power's discourse diffused at the time of Tetrarch.

Keywords: Roman Empire; Tetrarch; power, representation.

Resumo

Neste artigo temos por objetivo analisar as formas de representação simbólica do poder imperial no Baixo Império. Por esta razão, investigamos documentações textuais, iconográficas e numismáticas, tendo por objetivo estabelecer as características dos discursos de poder difundidos na época da Tetrarquia.

Palavras-chave: Império Romano; Tetrarquia; poder; representação.

No âmbito do Laboratório de História Antiga do IFCS/UFRJ, venho realizando um Projeto Coletivo de Pesquisa, que integra alunos de graduação e de pós-graduação, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, sob o título “Império: teoria e prática imperialista romana”¹.

* Professora Associada de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Pesquisadora de Produtividade II do CNPq. Líder de Grupo de Pesquisa do CNPq.

** Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA).

Esse projeto, ao estar vinculado ao Programa de Pós-graduação em História Comparada do IFCS/UFRRJ, se preocupa em construir um campo de experimentação de pesquisa sobre o conjunto de elementos que caracterizam a formação, reprodução e desagregação de Impérios. Nosso campo de pesquisas enfoca, especificamente, as variáveis contidas na experiência imperialista romana.

Considerando que seguimos o princípio de que o comparativismo se faz através do diálogo e da divulgação dos resultados obtidos pelas pesquisas da equipe, publiquei, juntamente com o ex-bolsista de Iniciação Científica, Yuri Correa Araújo, um artigo intitulado “Epigrafia, Sociedade e Religião: O caso da Lusitânia”, na Revista **Phoênix** 2007; também elaborei um artigo com a ex-bolsista de Iniciação Científica, Airan dos Santos Borges, sobre “Os Calendários Romanos como Expressão de Etnicidade”, a ser publicado na **Revista Histórica Questões e Debates**, sob a organização da Prof.^a Dr.^a Renata Garraffoni.

Prosseguindo com esta prática de trabalho em equipe, a qual caracteriza a existência do LHIA, neste número da Revista **Phoênix**, tenho como objetivo divulgar os resultados obtidos pela pesquisa do ex-bolsista de Iniciação Científica, Diogo Pereira da Silva², intitulada “As Múltiplas Faces do Imperador ou ‘O Escolhido de Deus’”. Ressalto que as análises contidas nos referidos artigos, têm como preocupação discutir as questões relacionadas com a diversidade e a singularidade dos processos de manutenção e reprodução do sistema de domínio imperial, sob a ótica da conexão entre poder e cultura.

Particularmente, no presente artigo, pretendemos analisar a interação entre o político e o religioso, vinculada às questões relacionadas com a representação da imagem do imperador, a qual expressa a legitimação da natureza do seu poder. De acordo com os marcos cronológicos e espaciais da pesquisa, enfocaremos como a legitimação da natureza do poder imperial, expressada através dos atributos que representavam a imagem do imperador, passou a interagir com a cultura política do Baixo Império, ou seja, com a forma como indivíduos e grupos concebiam e percebiam a figura do imperador (ELSNER, 1998, p. 1-14).

Essa representação do poder imperial visava a atingir a totalidade da sociedade romana e, deste modo, passa a se constituir como um objeto político (RÉMOND, 1996, p. 444). Certamente, tal pressuposto nos repor-

ta à Nova História Política, enriquecida pela construção da noção de cultura política como: “um conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseiam os atores” (ALMOND; VERBA, 1963, 1980).

Como ponto inicial, partimos do princípio de que não podemos analisar o religioso e o político como duas esferas distintas; neste sentido, procuramos focar as múltiplas dinâmicas de interdependência, interseção e complementaridade entre o campo político e os demais campos que compõem a complexidade social, sem a predominância de quaisquer abordagens (RÉMOND, 2003, p. 447).

Dessa forma, limitar-nos-emos à análise da interação do político e das forças religiosas, com o objetivo de compreender o sistema de representação do poder imperial romano no período do imperador Diocleciano (284-305)

II

Um dos marcos expressivos da História Romana é, sem dúvida, o da estruturação do sistema político da Tetrarquia em finais do século III. O estudo desse período é dificultado em virtude da escassez de documentação e, geralmente, é analisado como uma época entre o Principado augustano e o Império Cristão de Constantino, em detrimento de sua especificidade. No entanto, neste artigo, objetivamos ressaltar o sistema da Tetrarquia como um momento em que se tornou insustentável a ambigüidade expressada pela ideologia do Principado³ em relação à natureza do poder imperial. Por conseguinte, observamos que as inovações realizadas por Diocleciano, para legitimar o poder imperial dos tetrarcas, nos auxiliam a entender o processo de construção da identidade imperial romana associada a uma cultura política, cada vez mais marcada pela presença de uma Deidade Suprema – *Summus Deus* – que governa o cosmos.

Por sua vez, a época da Primeira Tetrarquia (284-305) deve ser vista como um período de estabilidade frente aos sucessivos problemas que o Império enfrentou durante o período da Anarquia Militar: a ingerência das legiões na escolha do imperador, os governos de curta duração, as dificuldades enfrentadas na sucessão, problemas que acabaram por minimizar o potencial defensivo do Império Romano (GONÇALVES, 2006, p. 187).

O Império Romano do qual Diocleciano se tornou imperador em 284 era, pois, um mundo dominado pelo estado de guerra constante, que estendeu o gasto de recursos materiais e humanos aos limites. As repetidas invasões germânicas e persas, que ameaçavam as fronteiras setentrionais e orientais, mostravam que o Império, antes agressor, encontrava-se, progressivamente, na posição defensiva.

Nesse período, vemos que o imperador que não conseguisse lidar com a ameaça bárbara numa região particular, abria espaço para que um general ativo em outra província, e que obtivesse um sucesso militar, fosse apresentado como candidato a assumir a púrpura imperial. Inevitavelmente, isso resultou numa multiplicidade de imperadores mutuamente hostis, e que acabaram por se precipitar em uma série de guerras civis.

Esse ciclo de guerras civis e externas não apenas drenava os recursos do Império como também causava a fragmentação da infra-estrutura econômica de comércio e agricultura. A situação foi ainda mais exarcebada pela corrupção administrativa e pela política governamental de desvalorização da base monetária, o que levou ao colapso do sistema monetário, à difusão da fraude e a uma inflação galopante.

Quando assumiu a púrpura imperial, Diocleciano enfrentou praticamente os mesmos problemas que seus antecessores.

Inicialmente, se engajou numa guerra contra Carino (**SHA Carus et Carinus et Numerianus X 1**), em seguida, teve de lidar com as invasões ao largo do *limes*, complicadas, na Gália, por revoltas camponesas relacionadas à opressão fiscal e ao desenvolvimento do *colonato* – o movimento bagáudico (SILVA; MENDES, 2006, p.198. WATSON, 1999, p. 98).

Diocleciano saiu-se vitorioso após uma série de campanhas, desde a Britânia, no Ocidente, até a Mesopotâmia, instaurando um período de relativa estabilidade no Império Romano.

Havia também outros problemas mais graves e estruturais. Em primeiro lugar, a questão da sucessão e da legitimidade imperiais: afinal, como assegurar a continuidade do poder imperial após a morte do soberano, além de sua aceitação universal e inquestionável?

A solução desenvolvida por Diocleciano para consolidar sua posição foi o exercício colegiado do poder, a partir da *divisão do Império Romano* com três outros imperadores. Dessa forma, passaram a existir dois *Augustos*

e dois *Césares*, os quais sucederiam automaticamente os *Augustos*, à morte ou abdicação destes.

Os imperadores também estariam ligados entre si por laços de adoção e vínculos matrimoniais. O Augusto Sênior reinante e seu César se achavam sob a proteção especial de Júpiter, enquanto que o outro Augusto e seu César estavam protegidos por Hércules, seus antepassados míticos, dos quais eram representantes.

A esse sistema político denominou-se Tetrarquia, sendo não uma solução *a priori* maquinada por Diocleciano; antes disto, resultou de um processo catalisado pelas pressões germanas no território da Gália, e que começou a tomar forma quando Diocleciano elevou Maximiano (286-305; 307-310), inicialmente, à dignidade de César e, logo em seguida, à dignidade de Augusto, em 286.

Em vista disso, Maximiano possuía a mesma dignidade de Diocleciano, sendo seu *irmão* – *frater* –, mas a sua autoridade era inferior à do Augusto Sênior (**Mamertino. Pan. Lat.** II (10), 1,5; 4,1; 9,1-3; *c.f.* LACTÂNCIO. **Sobre as morte dos perseguidores – MP – VIII 1**). A simbologia do sistema pode ser estabelecida da seguinte forma: Diocleciano, o filho de Júpiter, tinha como co-imperador Maximiano, o filho de Hércules, e, assim, descendente de Júpiter.

A distinção apresentava como apanágio a união dos *Augustos* em torno da concórdia e da unidade política, entretanto, era Diocleciano que dirigia a política e Maximiano Herculéo quem efetuava as ações.

Por mais que os bens que nos cumulam o céu e a terra nos pareçam devidos à intervenção de diversas divindades, provêm não obstante das divindades soberanas, de Júpiter, senhor do céu, e de Hércules, pacificador da terra; da mesma forma, nas mais nobres empresas, ainda aquelas que se realizam sob o mandato imediato dos demais, Diocleciano é quem toma as iniciativas e tu [i.e. Maximiano] és quem as leva a cabo. (Pan. Lat. II (10), 11,6)

Os motivos mitológicos representavam a relação entre Diocleciano e Maximiano – este foi elevado à dignidade imperatória para ajudar o Augusto Sênior em sua tarefa de reordenamento do *orbis romanorum*, assim como Hércules foi engendrado por Júpiter.

Maximiano era um ilírico de espírito guerreiro (**Pan. Lat.** II (10), 5,3; **LACTÂNCIO. MP.** VIII 2), e executou os trabalhos imputados por Diocleciano. Entretanto, no ano de 290, inúmeras forças se alvoroçaram sobre o Império Romano, de uma forma que o sistema da diarquia não podia mais controlá-las de forma efetiva.

A rebelião do general Caráusio – em seguida, Alecto – na Britânia, não somente levava perigo à Gália, como também, através de seus contatos com os povos do Baixo Reno, colocava em risco o domínio diárquico sobre a região; a defesa do *limes* danubiano não podia também ser negligenciada; e, a leste, o poderoso Império Persa sassânida organizava uma ofensiva.

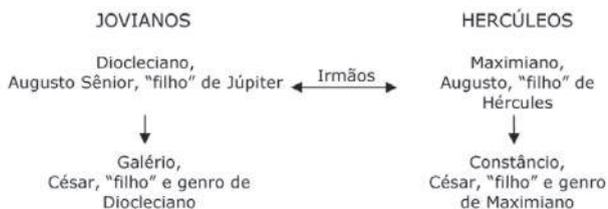
Este foi o pano de fundo no qual a decisão foi tomada: Diocleciano como imperador sênior, e fonte última da lei, estendeu o governo imperial de uma diarquia para uma tetrarquia, como forma de fazer frente às múltiplas hostilidades.

Um primeiro reflexo da formação da Tetrarquia foi o aumento do número de divisões militares. Lactâncio⁵ (**MP VII** 1-2) afirma que o estabelecimento da Tetrarquia implicou o aumento das taxações para sustentar o crescente efetivo militar e os gastos com os soldados. No entanto, a crítica historiográfica atual (**CORCORAN, 2006; GOLDSWORTHY, 2003**), refuta essas afirmações, defendendo a idéia de que esses números são exagerados, uma vez que os imperadores se encontravam diante de dificuldades de recrutamento, além da perda de efetivos nas guerras. Assim sendo, a burocratização da administração central, a corte, as pressões externas e as reformas militares implicaram a ampliação dos custos com a complexidade político-administrativa, explicando a necessidade da reforma fiscal e monetária..

Os novos parceiros eram Constâncio (293-306) e Galério Maximiano (293-311): o primeiro, um general a quem se atribuía uma origem nobre – uma ascendência, possivelmente forjada, do imperador Cláudio II, o Gótico (268-270) (**Pan. Lat.** VII, 2,1; **SHA Diuus Claudius VIII,3**) –, o segundo, um homem humilde, ao qual Lactâncio atribui uma ascendência bárbara (**LACTÂNCIO MP.** IX,1-3).

Ambos os *nobilissimi Caesari* entraram na *gens Valeria*, à qual Diocleciano e Maximiano pertenciam. A Casa Imperial desdobrada encontrou-se reunida sob a autoridade estrita do Augusto *Joviano*, Diocleciano, e reforçada pelo compromisso da *pietas* – o senso de dever entre deuses e homem.

De forma esquemática, as relações entre os membros da Tetrarquia se desenvolviam da seguinte forma:



Esquema 1: O sistema da Tetrarquia (SUTHERLAND, 1966, p.9)

Com a adoção deste sistema, Diocleciano esperava evitar um perigoso interregno à morte de um imperador, como havia ocorrido anteriormente, além de exaltar o prestígio e a autoridade do cargo imperial.

O segundo problema a resolver era o de conseguir uma ligação entre o governo central – donde se originavam as decisões – e os servidores locais – encarregados de pô-las em prática –, principalmente no que concerne às ações relativas à manutenção do Império.

Para tal, Diocleciano inicialmente reduziu o tamanho das províncias e incrementou seu número, agrupando-as em dioceses sob a jurisdição de um *uicarius* (originalmente, um representante do prefeito do pretório), e nomeou vários prefeitos pretorianos, cada um deles responsável por uma grande região do Império.

Os servidores nessa hierarquia não só tinham acesso a seus superiores imediatos, como também, em alguns casos, podiam se dirigir aos que ocupavam um escalão superior. Os novos postos da administração civil foram ocupados, em sua maior parte, por indivíduos da ordem equestre que haviam servido o exército (PIGANIOL, 1949, p.446; SILVA; MENDES, 2003, p.203-210).

Com essa resolução, Diocleciano desenvolveu um sistema político baseado numa rede de servidores, o que imprimia o caráter tradicional a seu sistema.

III

Nos **Panegíricos Latinos** – séries de discursos proferidos em elogio aos imperadores –, especialmente os dedicados a Maximiano Hércúleo – o **Mamertini panegyricus Maximiano Augusto dictus** (289) e o **Genethliacus Maximiano Augusto** (291)⁶ –, observamos os principais temas relativos ao ideário e mística imperiais que subjaziam ao sistema político da Tetrarquia.

Era idéia comum no pensamento político-religioso greco-romano, desde o período helenístico, que um governo estável reproduzisse na Terra o governo do cosmos (CHESNUT, 1978, p. 1310-1312; HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 30-35). Assim, nada mais razoável que a explicação dada no panegírico de 289, no qual os poderes de Diocleciano e Maximiano emanavam de “Júpiter, senhor do céu, e de Hércules, pacificador da terra” (**Pan. Lat. II** (10), 11,6).

Para Elizabeth Digeser (2000, p. 29), na criação de um sistema político que reclamava refletir um cosmos no qual Júpiter reinava supremo (embora auxiliado por outras deidades), Diocleciano atribuía grande importância aos cultos tradicionais – em particular, ao culto de Júpiter e Hércules.

Conseqüência dessa ênfase nos atributos divinos de legitimidade do poder imperial foi o desenvolvimento de toda uma mística imperial em torno de Diocleciano e Maximiano que, na linguagem pomposa dos panegíricos, apresentavam-se como co-partícipes da natureza divina de Júpiter e Hércules.

Desde finais da década de 280, quando havia apenas a Diarquia, começou a se elaborar um ideário e mística imperiais, que, subseqüentemente, evoluíram, buscando explicar a origem divina e as relações entre os imperadores e as divindades.

O primeiro exemplar desse ideário imperial é o panegírico de Mamertino, pronunciado em Trêves, em 289. Esse panegírico torna-se peça fundamental para a análise das primeiras reivindicações legitimadoras de Maximiano como o filho de Hércules, e de Diocleciano como filho de Júpiter, além do relacionamento entre os dois Augustos, como espelho da relação entre Júpiter e Hércules.

Quando te fizeste cargo de todas estas obrigações recebidas da mão do melhor dos irmãos [i.e. Diocleciano], tu [i.e. Maximiano] deste mostras de tua força e ele de sua sabedoria. Pois não puseste tua salutar mão no leme quando o navio da República tinha vento favorável na popa, mas nos momentos em que, para refazer a situação depois da crise de naufrágios dos tempos passados, só bastava uma ajuda divina e ainda que esta não sozinha, tu, ao lado do príncipe, sustiveste o poder romano que se derrubava, com tanta oportunidade como aquela com que teu antepassado Hércules ajudou em outro tempo a vosso soberano Júpiter nas dificuldades que lhe criou a guerra dos Titãs, tomando uma grande parte na vitória, e com a que demonstrou que havia recebido dele. (Pan. Lat. II(10),4,1-2)

Dessa forma, as analogias mitológicas explicam as relações de poder na Diarquia – e, posteriormente, na Tetrarquia –, na qual *Jupiter Optimus Maximus* era a fonte última do poder dos imperadores.

Quando a Tetrarquia já era uma realidade consumada, um panegirista anônimo expôs que a relação existente entre os quatro imperadores encontrava-se em perfeita harmonia cósmica, e desta forma, refletia na Terra o arquétipo celeste do número quatro:

Ademais, independentemente dos interesses e do cuidado da República, esta majestade que aparenta com Júpiter e com Hércules aos príncipes joviano e hercúleo, exigia para eles algo semelhante ao que existe no universo inteiro e no mundo celeste. Pois este número de quatro, símbolo de vosso poder, é a força e a alegria de quanto há de maior: assim, os elementos são quatro, quatro as estações, quatro as partes do mundo divididas pelo duplo oceano, e os quinquênios regressam após um quádrupla revolução dos céus, e são quatro os cavalos do Sol, e os dois brilhos do céu vêm a se adicionar Vésper e Lúçifer. (Pan. Lat. IV (8), 4,1-2)

Um segundo fundamento do ideário tetrárquico era a *concordia* existente entre os imperadores. Essa idéia foi forjada no período de Diarquia (286-293), e se manteve no discurso imperial até 324, quando Constantino se tornou o único imperador:

É uma conseqüência de vossa concórdia, príncipes sem inveja, que a sorte responda a vós com uma tão grande igualdade nos êxitos. (...) Assim, ainda que a majestade imperial aumentou-se com vossa dupla divindade, vossa concórdia mantém a excelência de uma autoridade única. (Pan. Lat. II (10), 11,1-2)

Um terceiro aspecto que pode ser entrevisto nos discursos imperiais é o estabelecimento de uma realeza sagrada, marcada pela identificação do imperador com o arquétipo transcendente, o qual legitimava a dominação de tipo carismática, sendo os imperadores vistos como pertencentes a uma natureza superior ao conjunto dos súditos.

Em torno dessa realeza sagrada tetrárquica, estabeleceu-se um conjunto de ritos, cerimônias, atributos místicos e símbolos de poder, dentre os quais se encontravam:

Vossas túnicas triunfais, os fascas consulares, as cadeiras curuis, este séqüito esplendoroso, esta claridade que cinge vossa cabeça divina com um nimbo resplandecente, são os magníficos e augustíssimos ornamentos que se devem a vossos méritos. (Pan. Lat. II (10), 3,2)

Mamertino se referiu, por um lado, aos símbolos tradicionais romanos que, desde o período republicano, figuraram entre os atributos de poder: os fascas consulares e a cadeira curul. E, por outro lado, incluiu entre esses atributos de poder o séquito e o nimbo resplandecente – este último símbolo denota a sacralidade do imperador e sua natureza superior à dos demais homens.

De forma semelhante, as cerimônias apresentam-se como discursos de poder, como o “transcrito público”⁷ (SCOTT, 1990, p. 47-48), que pretendia reforçar o caráter sagrado e transcendente do poder imperial, cujos reflexos eram a submissão, principalmente, dos membros das elites – que eram admitidos nas cerimônias –, como as *adorationes*, conforme narrado pelo próprio Mamertino:

Que momentos aqueles, deuses bondosos! Que espetáculo o que ofereceu vossa piedade quando, em vosso palácio em Milão, aparecestes os dois aos que haviam sido admitidos a adorar vossas sagradas faces e quando a inesperada presença de vossa dupla

divindade desconcertou as homenagens que de logo se dirigiam a uma só. Ninguém observou a hierarquia das divindades de acordo com o protocolo habitual: todos detiveram o tempo a adorar-vos, tardando em cumprir um duplo dever de piedade. Este ato de adoração, que havia permanecido de certo modo oculto no interior de um santuário, paralisou de estupor somente as almas daqueles cuja posição entre os dignitários dava acesso à vossa presença.
(Pan. Lat. III (11), 12,1-2)

Isolado e exaltado como nunca anteriormente, o imperador se cercou de atributos de um elaborado cerimonial de corte, provido de vestes e pedrarias, sendo uma figura sagrada. Para essas quase-divindades os gestos próprios não eram mais as saudações, mas a prostração – *adoratio*, *prokynesis*. Nessas cerimônias, tais pessoas se ajoelhavam e beijavam a barra do manto do imperador.

Ser um no círculo dos *admissionales*, aqueles que regularmente se encontravam na presença divina, era uma honra e símbolo de uma alta posição ocupada na hierarquia.

De forma similar, em muitas ocasiões em que esse poderoso imperador mostrava-se para o povo ou se dirigia aos soldados, isso era vivenciado como um festival, uma epifania na qual o governante divino transmitia graça através de sua expressão.

Sua liteira ou biga, seus soldados, em flamejante púrpura e ouro, e seu progresso medido, sua recepção pela cidade, seriam recebidos por hinos cantados, incensos queimados, animais sacrificados, archotes e outras posturas apropriadas não apenas ao guia da *Res publica* romana, mas aos descendentes e representantes de Júpiter e Hércules. Ou, como nos retrata Mamertino:

Mas agora, tão logo como em uma e outra montanha dos Alpes luziu vossa divindade, sobre a Itália se difundiu uma luz mais brilhante e todos os que haviam levantado os olhos ficaram estupefatos ao mesmo tempo em que se perguntavam que deuses se alçavam nos cumes desses montes e se eles se utilizavam desses degraus para baixarem do céu à terra. Mas quando, à medida que ias te aproximando, as pessoas começaram a reconhecê-los todos os campos se encheram não somente de homens que haviam acudido

correndo, como também rebanhos de animais que abandonavam seus pastos longínquos e os bosques; os camponeses corriam de uns a outros e anunciavam em todas as aldeias o que haviam visto: sobre os altares se acendiam fogueiras, se vertiam sobre elas incenso, se faziam sobre elas libações de vinho, se imolavam vítimas; em todas as partes havia danças e se ouviam palmas; o povo cantava aos deuses imortais cantos de louvor e gratidão; o povo invocava a Júpiter, não ao que nos legou a lenda, mas ao visível e presente; o povo adorava a um Hércules que não era um estrangeiro, mas o imperador. (Pan. Lat. III (11),10,4-5)

O imperador não era mais o *primus inter pares*, mas alguém que demandava a *adoratio/prokynesis*. O imperador foi destacado como um *dominus*, não mais um *princeps*, como bem expressaram Simon Corcoran (2006, p. 43) e Harold Allen Drake (2000, p.44-57).

Condigno a Weber (1999, p.139), a submissão a uma autoridade define-se em torno de motivos – conscientes ou não –, e, antes de tudo, em certa vontade mínima de obedecer, no interesse na obediência, que faz parte da autêntica relação de dominação.

Os motivos de dominação – que se encontram vinculados às táticas individuais dos membros das elites – estabeleciam-se sobre um equilíbrio instável, logo, havia a necessidade de se desenvolver uma crença na legitimidade dos imperadores, através da difusão de uma série de discursos de poder (as cerimônias, os panegíricos, as moedas, as estátuas...).

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos analisar as cerimônias e os panegíricos – que eram pronunciados nestas cerimônias – como relacionados às redes de patronato, fundamentais à estruturação do Império Romano. Pois, o objetivo de um orador eminente, chamado a pronunciar um discurso laudatório perante o imperador, era receber benefícios para si e para a sua cidade.

Dessa forma, seus pronunciamentos eram condizentes com o sistema de representações imperiais, ou a forma como os imperadores queriam se apresentar e desejavam ser vistos. Os panegiristas enunciaram o ideário imperial, numa época em que a afirmação do poder imperial repousava cada vez mais nos atributos sagrados de poder.

IV

A forma mais importante de disseminação da imagem de um sistema político é, sobretudo, feita através das imagens, como os monumentos, as estátuas e as moedas (ELSNER, 1998, p.11-14).

O ideário do período da Tetrarquia encorajou uma afável uniformidade na imagética imperial, com Augustos e Césares retratados igualmente no mesmo tipo de perfil, cabelos e barba, freqüentemente com vestes militares, com mantos e armaduras.

Um exemplo impressionante de estatuária, que representa as principais características do sistema tetrárquico – a gestão colegiada, a adoção e a concórdia – é o chamado *Pórfiro dos Tetrarcas*. Este se encontra, atualmente, embutido na aresta sudeste da Catedral de São Marcos, em Veneza, para onde foi trazido, da cidade de Constantinopla, no século XIII.

Nessa estátua (Imagem 1), os tetrarcas, entalhados no pórfiro – pedra extremamente rara e dura, de cor púrpura, a cor imperial por excelência, e cujas grandes jazidas se encontravam na região da Tebaida –, foram representados de forma quase indistinta: são do mesmo tamanho, apresentam o mesmo tipo de coroa, o mesmo tipo de vestimentas militares, o mesmo tipo de espada. A exceção encontra-se no detalhe da barba que cada imperador, à esquerda de cada par, exhibe.

O abraço de Augusto em seu respectivo César, por sua vez, denota a adoção, e a entrada dos mesmos nas famílias *Joviana* e *Hercúlea*. O mesmo tamanho das estátuas e a mesma expressão facial indicam a concórdia e a igualdade existente entre os membros da Tetrarquia.

Por fim, nessa representação, a barba foi utilizada na distinção dos Augustos, pois a face imberbe era a marca dos Césares, marcando a senioridade e a hierarquia (ELSNER, 1998, p.61).

As estátuas representavam a ubiquidade dos imperadores, e sua divindade, embora apenas a um grupo restrito das pessoas que passavam ou viviam nas cidades onde se encontravam tais monumentos, representando uma forma de transcrito público do regime imperial

Pelo estudo de utilização do espaço público, podemos inferir os objetivos, os valores, as transformações e os contextos sociais, a forma como os titulares do poder desejavam ser representados, e o poder dessas imagens. Dessa forma, conforme demonstrou Paul Zanker (1988, p. 1-4)

para o período de Augusto, a arte e a arquitetura encontravam-se a serviço do poder político, refletindo a sociedade em suas transformações e complexidades.



Imagem 1:

Pórfiro dos Tetrarcas

Descrição: Tetrarcas em vestes militares, com mantos, espada e coroa. **Período:** 293-303 d.C.

Material: pórfiro.

Altura: 2,20 m.

Proveniência: Constantinopla, trasladado para Veneza, Catedral da São Marcos (1204).

Bibliografia: ELSNER, Jace. **Imperial Rome and Christian Triumph**, 1998, p. 62.

Mais ubíquas que os monumentos e estátuas eram as moedas oficiais e medalhões. Através de um processo de moedagem regular, os imperadores podiam facilmente utilizar a cunhagem imperial como meio de propaganda, como bem chamou atenção Béranger (1973, p.411):

Em Roma, a mensagem política imediata e rápida, a difusão de uma idéia ou de um programa, sob forma de slogan, se fazia por intermédio do melhor meio de comunicação de massa, a moeda, que representava a função de nossos impressos, e de nossos selos postais com seus lemas e suas vinhetas.

Embora os estudiosos ainda debatam a importância, e mesmo efetividade da moeda como um meio de comunicação, não há nenhuma razão para duvidarmos de que os romanos estivessem cientes da função das moedas como forma de exibição da imagem do poder de Roma, dos imperadores e de suas crenças.

A partir da formação do Principado, na época de Augusto, os símbolos e as inscrições tornaram-se padronizados, e os temas principais permaneceram estáticos até o período do Baixo Império (HOWGEGO, 1995, p.75). Entretanto, essa padronização não impediu o desenvolvimento de novos temas políticos ligados a conjunturas específicas, como as divindades solares sob Heliogábalo (218-222) e Aureliano (270-275).

A moeda deve ser reconhecida como uma forma pela qual os imperadores indicavam suas intenções, seus objetivos e suas prioridades. Sobre o espaço de poucos centímetros quadrados, temos condensados e resumidos – por imagens e legendas – sentimentos, pensamentos, informações, atribuições.

A tipologia das moedas imperiais e suas inscrições representavam o ideário imperial e as atribuições dos imperadores, através de formas de expressão baseadas numa rica iconografia, assim como numa abrangente estenografia. Com esses dois desenvolvimentos, as moedas se tornaram mais efetivas como meio de comunicação, capazes de carregar em seus espaços restritos, se não um discurso completo, pelo menos uma mensagem concisa, “as idéias e os programas” dos imperadores (BERANGER, 1973, p. 411).

Mais especificamente no período da Tetrarquia, os reversos das moedas exibiam a aprovação dos deuses do Império Romano – Júpiter e Hércules, e também de divindades guerreiras, como o tradicional Marte e – em menor escala – o *Sol Inuictus*.

As legendas celebravam os temas da Tetrarquia: a unidade do povo Romano – especialmente através do *Genius Populi Romani* – e também das dinastias Hercúlea e Joviana, através da glorificação da concórdia entre os imperadores, de forma análoga aos panegíricos.

A sacralização do cargo imperial existente no governo de Diocleciano não resultou de uma mudança súbita e impressionante. Também a escolha de Júpiter e Hércules como ancestrais epônimos, não foi inspirada por delusões megalomânicas de um politeísmo moribundo (DRAKE, 2000, p.129). Desde meados do século III, os imperadores começaram a expressar uma conexão com um arquétipo divino; desta forma, o prestígio impe-

rial foi redefinido com o imperador desejoso em demonstrar o acesso a um alto patrono, um divino *comes* ou *conseruator* ou *philos* – literalmente, *acompanhante* ou *conservador* ou *amigo/companheiro* –, cujo favor, intermediado pelo imperador, protegia o Império de seus poderosos inimigos (DRAKE, 2000, p.61).

No mundo romano, o sucesso militar era entendido como prova do favor divino; desta forma, o relacionamento entre o imperador e o divino era visto como a chave para seu sucesso. A representação desse relacionamento – encontrada em moedas, inscrições e monumento – era, desse modo, central para a afirmação do poder imperial.

Por exemplo, no caso da Moeda 1, temos no anverso a efígie de Diocleciano barbado, com a coroa radiada, em vestes militares. A legenda apresenta a titulatura completa pós-Reforma Monetária. No reverso, observa-se Júpiter entregando a Vitória sobre o Globo a um General – que pode ser identificado como Diocleciano – símbolo do triunfo, especialmente militar, da Tetrarquia, o que foi conseguido pela unidade dos soldados, o que denota a legenda *CONCORDIA MILITVM*⁸, e tantas outras *VIRTVS MILITVM* do mesmo período.



Moeda 1

• **Datação:** Cysicus, c.295-297. AE / Follis

• **Anverso:** Diocleciano barbado, radiado, colgado, em vestes militares, à direita.

▪ **Legenda:** IMP C C VAL DIOCLETIANVS P F AVG

- **Desenvolvimento:** *Imp(erator) C(aesar) C(aius) Val(erius) Diocletianus P(ius) F(elix) Aug(ustus)*
- **Tradução:** Imperador César Caio Diocleciano Pio Feliz Augusto
- **Reverso:** Júpiter, à esquerda, presenteia um General com a Vitória sobre um globo que o coroa
- **Exergo:** *Inexiste*
- **Legenda:** *CONCORDIA MILITVM*, Kâ
- **Tradução:** Concórdia militar, ou dos soldados
- **Bibliografia:** RIC VI, Cysicus, 15a. <http://www.wildwinds.com/coins/ric/diocletian/i.html>
- **Escala:** 3:1

Essa moeda é datada dos anos 295-299 (SUTHERLAND, 1967, p.581), representando, neste contexto, o triunfo dos exércitos romanos sobre os germanos que pressionavam o *limes* Reno-danubiano, as vitórias de Constâncio na Britânia, e a vitoriosa campanha de Galério contra os persas.

A entrega da Vitória a Diocleciano também representa a concessão de um *beneficium* ao imperador. Dessa forma, Júpiter é o patrono de Diocleciano, sendo este o único que pode conseguir o favor desta divindade suprema, o que, por sua vez, era símbolo de afirmação do sistema político.

Essa promoção do culto das deidades tradicionais deve ser entendida no contexto da vivificação do ideal de *romanitas*⁹, no qual “Lealdade à Tetrarquia exigia fidelidade ao culto tradicional” (DIGESER, 2000, p. 30).

Tal era a importância dada a essas idéias, que aqueles que obstinadamente se recusavam a tomar parte de tais atividades, eram vistos como pessoas que punham em risco a salvação do Império, o que era visto como um ato de traição e sacrilégio – como foi o caso dos cristãos perseguidos após os editos de 303.

Isso evidencia seus esforços em fortalecer o culto dos deuses protetores da *Res publica*, pois, como propõe Digeser (2000, p. 1-17): Diocleciano e seus colegas foram representados em suas moedas e inscrições como tendo um relacionamento muito especial com os deuses, sendo, inclusive, representados com os atributos específicos de certas divindades.

Embora alguns desses atributos possam parecer impressionantes para os olhos modernos, educados numa longa tradição ideológica judaico-cristã, eles devem ser vistos como associações bastante costumeiras ao ideário místico baixo-imperial romano.

A *pietas* do imperador em relação aos deuses era a razão de sua *bona fortuna*, a qual, por seu turno, permitia-lhe um reino vitorioso e invicto. Esse relacionamento especial era refletido na titulatura imperial – padronizada após a reforma monetária de 293-294 – com os epítetos *pius felix*. A *pietas* dos imperadores era difundida em moedas que apresentavam os tetrarcas oferecendo libações aos deuses em frente a um acampamento militar, com a legenda *PROVIDENTIAE AVGG*¹⁰.



Moeda 2

• **Datação:** Antioquia, c.294-295.
AR/Argentus

• **Anverso:** Diocleciano barbado, laureado, à direita.

▪ **Legenda:** *DIOCLETIANVS AVG*

- **Desenvolvimento:** *Diocletianus Aug(ustus)*
- **Tradução:** Diocleciano Augusto
- **Reverso:** Os tetrarcas sacrificam ante uma arcada com quatro torres.
- **Exergo:** ANT
- **Legenda:** *PROVIDENTIAE AVGG, * H*
- **Tradução:** Augustos da Providência
- **Bibliografia:** RIC VI, Antioquia,31. <http://www.wildwinds.com/coins/ric/diocletian/i.html>
- **Escala:** 3:1

De uma forma geral, as práticas de representação no período da Tetrarquia buscavam relacionar os imperadores com o sagrado, a fonte por excelência de suas autoridades e legitimidades.

Nas moedas, através da onomástica imperatória, propagavam-se motivos relacionados à *pietas* tradicional (*pius*) e ao providencialismo (*felix*), principais temas do período tetrárquico, especialmente após a Reforma de 293-294.

Quanto às legendas, a recorrência à proteção de Júpiter e Hércules era o motivo principal do ideário e mística imperiais que subjaziam a Tetrarquia. Estabelecendo-se um confronto com a documentação escrita, percebemos os mesmos motivos alegóricos: Hércules, pacificador do mundo, traz a vitória a Júpiter (**Moeda 3**), simbolismo próximo ao relacionamento entre Maximiano e Diocleciano, aventado por Mamertino nos panegíricos de 289 e 291.



Moeda 3

• **Datação:** Antioquia, c.286. AE/
Antoninianus

• **Anverso:** Diocleciano barbado, radiado, em vestes militares, à direita.

▪ **Legenda:** *IMP C C VAL
DIOCLETIANVS P F AVG*

- **Desenvolvimento:** *Imp(erator) C(aesar) C(aius) Val(erius) Diocletianus P(ius) F(elix) Aug(ustus)*
- **Tradução:** Imperador César Caio Diocleciano Pio Feliz Augusto
- **Reverso:** Júpiter, em pé à direita, com um manto, segurando o cetro e o globo, de frente a Hercules com a pele do Leão, clava e a Vitória sobre o globo, a qual coroa Júpiter
- **Exergo:** XXI / * C
- **Legenda:** *IOV ET HERCV CONSER AVGG*
- **Desenvolvimento:** *Iov(i) et Hercu(li) Conser(uatoris) Aug(ustorum)*
- **Tradução:** A Júpiter e Hércules conservadores dos (2) Augustos
- **Bibliografia:** RIC V-2, 275 <http://www.wildwinds.com/coins/ric/diocletian/i.html>
- **Escala:** 3:1

Por conseguinte, ao cotejarmos as representações imperiais expostas nos panegíricos com as difundidas pelas moedas, constatamos a sacralização da figura do Imperador – processo que se desenvolveu desde meados do século III – era central na afirmação do poder imperial.

Isso demonstra a interação dos critérios legitimadores do poder imperial romano com os princípios que definiam a realeza sagrada helenística e persa, perante os quais o imperador romano se associava à divindade, chegando, inclusive, a se identificar com ela. Nesse sentido, ficava definitivamente afastada a ficção jurídico-constitucional que dominou o processo sucessório no Principado.

Dessa forma, nossa análise intertextual nos permite afirmar que a legitimação do poder imperial, durante o Baixo Império, seguiu as tendências traçadas por Diocleciano, algo que nos leva a confirmar a afirmação de Finley (1991, p.172) no sentido de que este imperador pode ser considerado o verdadeiro criador do Império Bizantino.

No período de Constantino I (306-337), essa tendência se consolidou ao adaptar os sistemas de representação da legitimidade do poder imperial à nova visão de mundo cristã – que acabou por se tornar predominante no contexto sociocultural –, seguindo as idéias desenvolvidas por Paulo de Tarso (**Romanos** 13.1-6) e Pedro (**I Pedro** 2, p. 13-14, 17), segundo as quais toda a autoridade terrestre é constituída por Deus. Reforçava-se, desse modo, a representação simbólica do imperador como um monarca sagrado e inviolável, cuja escolha era divina, e apenas Deus poderia dispor sobre ele.

Documentação textual

Biografos y Panegiristas Latinos. Tr. L. E. Barena *et alli*. Madrid: Aguillar, s/d.

LACTANCE [Lactantius]. **De la mort des persécuteurs.** Tr. J. Moreau. Paris: Les Belles Letres, 1954.

Scriptores Historiae Augustae. Tr. D. Magie. London: William Heinemann, 1953. (The Loeb Classical Library)

Catálogos Numismáticos

SUTHERLAND, C.H.V. From Diocletian's reform (A.D. 294) to the death of Maximinus (A.D. 313). *In*: SUTHERLAND, C.H.V.; CARSON, R.A.G. **The Roman Imperial Coinage.** v. VI. London: Spink and Son LTD, 1967.

WEBB, P. Probus to Ammandus. *In*: MATTINGLY, H.; SYDENHAM, E.A. **The Roman Imperial Coinage.** v. V-2. London: Spink and Son LTD, 1933.

Bibliografia

ALMOND, G.; VERBA, S. **The civic culture.** Princeton: Princeton Univ. Press, 1963.

_____. **The civic culture revisited.** Boston: Little & Brown, 1980.

BÉRANGER, J. Le Genius Populi Romani dans la politique impériale. *In*: **Principatus; Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine.** Genève: Libraire Droz, 1973.

CHESNUT, G. The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy. *In*: TEMPORINI, H.; HAASE, W. (org.)

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlim, New York: Walter de Gruyter, 1978.

CONCORAN, S. *Before Constantine.* In: LENSKI, N. (ed.) **The Cambridge Companion to the Age of Constantine.** New York: Cambridge University Press, 2006.

DIGESER, E. **The Making of a Christian Empire; Lactantius and Rome.** Ithaca & London: Cornell University Press, 2000.

DRAKE, H. A. **Constantine and the Bishops; the politics of intolerance.** Baltimore & London: The John Hopkins University Press. 2000.

ELSNER, J. **Imperial Rome and Christian Triumph; The Art of the Roman Empire AD 100-450.** Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.

FINLEY, M. I. O imperador Diocleciano. In: _____. **Aspectos da Antiguidade.** [1960-68]. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GOLDSWORTHY, A. **The Complete Roman Army.** London: Thames and Hudson, 2003.

GONÇALVES, A. T. M.. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G.V. da. MENDES, N. M.. **Repensando o Império Romano.** Vitória: EDUFES; Rio de Janeiro: MAUAD, 2006. p. 175-191.

HIDALGO DE LA VEGA, M^a J. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano.** Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

HOWGEGO, Ch. **Ancient History from coins.** New York: Routledge, 1995.

MORESCHINI, Claudio. NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Romana.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PIGANIOL, A. **Histoire de Rome.** Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

RODRIGUES GERVÁS, M. J. **Propaganda política y opinión pública en los Panegíricos Latinos del Bajo Imperio.** Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

SCOTT, J. C. **Domination and the Arts of Resistance; Hidden Transcripts.** New Haven. London: Yale University Press, 1990.

SILVA, D. P. da. **Lactância contra a Tetrarquia.** Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: IFCS, UFRJ, (Monografia, bacharelado em História), 2007. 145 p.

SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: _____ **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES; Rio de Janeiro: MAUAD, 2006. p.193-219.

_____. As Representações do poder imperial em Roma entre o Principado e o Dominato. In: **Dimensões. Revista de História da UFES**. Vitória: UFES, 2004, p.241-270.

WEBER, M. **Economia e Sociedade; Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

ZANKER, P. **The Power of Images in the Age of Augustus**. Michigan: The Michigan University Press, 1988.

Notas

¹ O Projeto de Pesquisa conta com o apoio do CNPq através da concessão de bolsa de produtividade.

² A elaboração deste artigo em conjunto com o atual mestrando do PPGHC/UF RJ, Diogo Pereira da Silva, também se mostrou pertinente diante das razões que se seguem: 1) o ex-bolsista recebeu bolsa PIBIC; 2) a temática exigiu esforço e dedicação, pois se trata de um assunto pouco estudado e somente existe bibliografia em língua estrangeira. Ademais, os resultados obtidos se caracterizam pela interdisciplinaridade, pois foi necessário o aprendizado do latim e o diálogo entre a História, a Epigrafia e a Numismática, para o qual foi inestimável a orientação da Prof^a. Dr^a. Maricé Magalhães; 3) os resultados obtidos foram sintetizados para elaboração de monografia de bacharelado e para o pré-projeto da dissertação de Mestrado. Logo, considerando a importância das bolsas de Iniciação Científica à pesquisa, a elaboração deste artigo tem como objetivo ser um estímulo aos pesquisadores de Iniciação Científica que realizam um trabalho sério, com interesse e rigor científico.

³ Vide SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. 2004.

⁴ Os **Panegíricos Latinos** são uma coleção de orações proferidas em fins do século III e no século IV na Gália, por ocasião de celebrações imperiais (jubileus, casamentos, *aduentus*, triunfos...). Os manuscritos foram encontrados por Giovanni Aurispa, em 1434, sendo compostos pelo Panegírico de Plínio a Trajano (proferido no 100), e mais onze orações relativas a imperadores entre 289 e 389.

No presente artigo, trabalharemos com os panegíricos II e III a Maximiniano, proferidos por Mamertino em 289 e 291, respectivamente, (vide nota 6); IV, proferido em

297 a Constâncio, cujo autor nos é desconhecido; e VII, proferido em 310 a Constantino, cujo autor também nos é desconhecido.

⁵ Lactâncio (c.250-c.325): retor cristão norte-africano, de origem pagã. Estudou retórica com Arnóbio, antes de seguir para Nicomédia, a pedido do imperador Diocleciano, para ensinar retórica na principal capital da Tetrarquia. Nessa cidade, se converteu ao cristianismo e, após o início das perseguições, começou a escrever tratados apologeticos, teológicos e de crítica à Tetrarquia. Em sua avançada velhice, foi tutor de Crispo, filho de Constantino, em Trier, daí, grande parte dos trabalhos historiográficos aventarem uma relação especial de Lactâncio com este imperador. Para mais informações, remetemos aos recentes trabalhos de Digeser, 2000; e SILVA, 2007.

⁶ Estes panegíricos (**Pan. Lat. II; Pan. Lat. III**) foram pronunciados por Mamertino, nos anos 289 e 291. Esse orador era oriundo da Gália Oriental, possivelmente da região de Trier. Não temos dados sobre sua vida, entretanto, por ter tido o privilégio de pronunciar dois discursos ao imperador, conclui-se que era um orador de prestígio, possivelmente um membro da administração imperial em Trier.

⁷ Conceito desenvolvido por SCOTT, 1990, para analisar as interações diretas entre os grupos dominantes e subordinados. O transcrito público tem cinco funções políticas: afirmação, ocultação, euforização, estigmatização e dar uma aparência de unanimidade. O transcrito público é demonstrado nas múltiplas simbolizações e representações do poder, sendo os gestos e a materialidade simbólicos da dominação que manifestam e reforçam uma ordem hierárquica.

⁸ **RIC VI** *Tessalônica* 8 (cunhadas entre 298-299); *Heraclea* 13, 14, 15, 16, 21, 22 (cunhadas entre 295-298); *Cysicus* 13, 14a, 14b, 15a, 15b, 16a, 16b, 17, 18a, 18b, 19a, 19b (cunhadas entre 295-299); *Antioquia* 60a, 60b, 61a, 61b, 62a, 62b, 63a, 63b (cunhadas entre 296-297); *Alexandria* 46a, 46b, 47, 48a, 48b (cunhadas entre 296-297).

⁹ Para um aprofundamento desta questão remetemos a SILVA, 2007.

¹⁰ **RIC VI** *Roma* 10a, 10b, 11a, 11b, 12, 13, 30, 34a, 34b, 35a, 35b (cunhadas entre 294 e 297); *Siscia* 33a, 33b, 54a, 54b (cunhadas entre 294 e 295); *Tessalônica* 9 (cunhadas entre 298-299); *Heraclea* 1, 5, 9 (cunhadas em 294); *Cysicus* 4 (cunhadas entre 294 e 295); *Antioquia* 31 (cunhadas entre 294-295).

PUGILATO NA ÁFRICA ROMANA: ANÁLISE DE UM DISCURSO MUSIVO¹

Regina Maria da Cunha Bustamante*

Abstract

*Since Antiquity, the boxing – the combat with fist – was already practiced. The Roman dominion expanded it for all the Empire. In this article, we will deal with the boxing in Roman Africa based in the analysis of a figurative mosaic, dated from the end IIIth century and early IVth and proceeding from the inland city **Thuburbo Maius**. To that, we will approach the its particular historical context, that allow us to apprehend its cultural historicity.*

Keywords: boxing; Roman Africa; mosaic.

Resumo

*Desde a Antiguidade, o pugilato – combate com os punhos – já era praticado. O domínio romano difundiu-o em todo o Império. Neste artigo, trataremos do pugilato na África Romana a partir da análise de um mosaico figurativo, datado de fins do século III e início do IV e proveniente da cidade interiorana de **Thuburbo Maius**. Para tanto, abordaremos o seu contexto histórico específico, que nos permite apreender a sua historicidade cultural.*

Palavras-chave: pugilato; África Romana; mosaico.

Introdução

Nossa relação com a Antiguidade Clássica, além do distanciamento temporal de quase dois milênios, nos coloca um duplo problema: a ela, devemos alguns dos nossos valores essenciais; mas, como “herdeiros”, te-

* Professora e pesquisadora de História Antiga do Laboratório de História Antiga (LHIA) e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Bolsista de Produtividade do CNPq.

mos a liberdade de dispor da nossa “herança”. As referências às práticas esportivas na Grécia e Roma Antigas inserem-se mais nos debates ideológicos da contemporaneidade, a qual se apropria deste passado de acordo com os diferentes interesses no decorrer do tempo e constrói, a partir da dialética do reconhecimento-estranhamento, os seus discursos. Kyle (2007, p. 4) identificou alguns princípios que pautaram tradicionalmente os estudos sobre esportes na Antiguidade: “amadorismo, atletismo, classicismo, idealismo, helenismo, eurocentrismo e, especialmente, olimpismo”. Para o autor, é necessário estar sensível a “proeminência, variedade, distinções culturais e funções dos esportes e espetáculos nas sociedades antigas” e explicar como estas atividades ocorriam em seu contexto histórico específico, observando seus aspectos sociais, cívicos e religiosos, evitando assim anacronismos e juízos de valor que distorçam a sua compreensão ou neguem sua existência em outras temporalidades. (KYLE, 2007, p. 3) Considera que “o esporte, de alguma forma, é um fenômeno humano universal, que o agonismo (competitividade, agressividade) é fundamental para socialização humana e sobrevivência (...)” (KYLE, 2007, p. 4). Entretanto, isso não implica dizer que os esportes não tenham “adaptações locais e variações no tempo e espaço”; eles envolvem “construções culturais locais, negociações, diálogo e discurso” (KYLE, 2007, p. 4). Apesar de o termo esporte ser moderno, não há impedimento de se aplicá-lo aos fenômenos antigos, já que essas atividades estavam presentes nessas sociedades, tendo, porém, o cuidado de considerar suas especificidades culturais (KYLE, 2007, p. 9-10). É por esse viés que o presente artigo se desenvolverá.

1. Embates historiográficos

Os antigos romanos praticavam três tipos de modalidades esportivas de combate: a luta em pé,² o pancrácio (*pancration*)³ e o pugilato ou boxe (*pugilatio*). Este último se caracterizava por empregar apenas golpes com os punhos (*pugnus*).

Nos seus estudos sobre atividades desportivas no mundo antigo, Gardiner (2002; original de 1930) e Poliakoff (1987) nos apresentam cenas egípcias e mesopotâmicas de confronto entre pares de lutadores com os punhos nus, que datam do II milênio a.C.⁴ Apontam, contudo, que a luta com algum tipo de equipamento nas mãos (tiras de couro leves ou cortantes – *myrmeekes*;⁵ *sphairai* ou *episphairai*;⁶ ou *caestus*⁷) é, de maneira geral, típi-

ca dos mundos grego e romano. Num vaso de pedra, originário de Creta do período minóico (cerca de 1500 a.C.), o punho do lutador já se encontra coberto. Entretanto, os dois autores (GARDINER, 2002, p. 197 e POLIAKOFF, 1987, p. 68) enfatizam que, dificilmente, se pode estabelecer uma conexão entre o pugilato cretense e o grego, distantemente do que ocorre entre o grego e o romano, como comprovam a documentação escrita⁸ e imagética.⁹ Isso, no entanto, não implica dizer que não existissem distinções nos equipamentos dos punhos e nas formas de utilizá-los.

Se Gardiner (2002) e Poliakoff (1987) acentuam a continuidade entre o pugilato grego e o romano, Thuillier (1996), por sua vez, denuncia este “grecocentrismo”, que, para ele, também traria implícito um “antietrusquismo”. Assim, ao abordar o esporte na Roma Antiga, e mais especificamente o pugilato (THUILLIER, 1996, p. 15-24), o autor enfatiza como esta prática esportiva teve um papel relevante na sociedade etrusca, fundamentando-se, para tanto, em imagens presentes em vasos, bronzes, estelas funerárias, baixos-relevos etruscos e, sobretudo, nas decorações de afrescos das tumbas das cidades de Tarquínia e Chiusi. Interessante constatar que Gardiner (2002, p. 121), apesar de tratar os esportes romanos relacionando-os aos jogos etruscos, fez um uso diferenciado dos afrescos das tumbas etruscas: seleciona o exemplar da denominada **Tomba delle Bighe**, em Tarquínia, datada de cerca de 500 a.C., para observar a possibilidade de ser obra de um artista grego. Aprofundando a questão, conclui que “as cenas de palestras¹⁰ nas tumbas etruscas eram, freqüentemente, trabalho de artistas gregos, pois os próprios esportes eram inteiramente estranhos ao norte da Itália, como é evidente pelos erros cometidos pelos artistas nativos que os reproduziam” (GARDINER, 2002, p. 121). Constatamos que esse autor não considera que possa haver diferenças entre as práticas esportivas grega e etrusca, como se a maneira grega fosse a única existente e, portanto, a correta, logo, as outras manifestações seriam cópias imperfeitas do grego. O autor estende essa concepção a imagens etruscas contidas em outros suportes: “as cenas nestas *situlae*¹¹ eram retiradas, em sua maioria, da vida etrusca, o grupo do boxe, indubitavelmente, é derivado de pinturas de vasos gregos, possivelmente por meio de cópias etruscas” (GARDINER, 2002, p. 121).

A paixão pelo pugilato – ao lado das competições hípcas – foi uma característica marcante do mundo etrusco, do qual Roma participou em seus primórdios, o que foi decisivo para partilharem a predileção por essas duas modalidades esportivas. Thuillier remonta a tendência de valorizar a

origem grega dos esportes em Roma aos antigos historiadores helênicos (e.g., Heródoto e Dionísio de Halicarnasso) e romanos (como Tácito), o que foi reproduzido por parte significativa da historiografia contemporânea. Questionando esse “lugar comum”,¹² o estudioso destaca as imagens etruscas de práticas desportivas datadas do século VI a.C., quando Roma se encontrava sob o domínio etrusco, que então abarcava o norte e o centro da Itália. Chega a ser irônico ao rebater a afirmativa de Heródoto (**História** I, 167) de que os etruscos, a partir de uma consulta ao Oráculo de Delfos, teriam implantado as competições atléticas e equestres em honra aos focuus,¹³ mortos justamente por etruscos e cartagineses em batalhas navais ocorridas nos anos de 540 a.C., para apaziguar os seus *Manes*:¹⁴ “Como se vê, os elementos helênicos não faltam neste contexto e a Etrúria aparece de roldão neste domínio como devedora de Delfos e mais ainda como uma simples província da Hélade” (THUILLIER, 1996, p. 16). Thuillier (1996, p. 17-18) contrapõe o historiador grego Heródoto ao historiador latino Tito Lívio, que narra a realização de competições esportivas em Roma, mais suntuosas que as oferecidas pelos governantes anteriores, para celebrar a vitória romana sobre os latinos durante o reinado de Tarquínio Prisco¹⁵ (616 e 578 a.C.). Na ocasião, houve corridas equestres e pugilato, com lutadores “oriundos, sobretudo, da Etrúria” (**História de Roma** I, 35, 8). Assim, conclui que, desde fins do século VII a.C., esses dois tipos de atividades esportivas eram conhecidos por algumas cidades etruscas. O autor acrescenta ainda o “antietrusquismo” ao “grecocentrismo” dos antigos autores, notadamente helênicos, que difundiram uma imagem pejorativa dos etruscos, considerados dissolutos, pouco afeitos ao trabalho e entregues à luxúria. É exatamente este último qualificativo que é empregado por Gardiner (2002, p. 119-120) para descrever o estilo de vida etrusco. Thuillier (1996, p. 20) fornece uma explicação para tal postura:

*De fato, esta acusação de **truphê** – para retomar o termo helênico – traduzia apenas a inveja dos próprios gregos em relação a um povo que usufruía de condições econômicas muito favoráveis e que, escandalosamente, permitia que suas mulheres tivessem um papel não negligenciável na vida social.*

O sectarismo das duas posturas historiográficas sobre o pugilato na Roma Antiga acaba por restringir uma compreensão mais dinâmica e plural da realidade social em foco. Ao desenvolverem uma perspectiva unitária,

monolítica, sobre a questão, demonstram uma insensibilidade para a singular hibridez das experiências histórico-culturais. Nenhuma cultura existe em estado isolado, sendo fruto da interação de diferentes tradições culturais. A interação cultural requer uma concepção de cultura como historicamente reproduzida na ação. Nesse contexto, as interações culturais implicariam dinamismo/transformação/alteração/variação de culturas seja em termos diacrônico ou sincrônico (SAHLINS, 1991, p. 180). As culturas são gestadas e transformadas dentro de um contexto histórico e social complexo. Assim, durante o processo de busca pela hegemonia, primeiro na Península Itálica e depois no Mediterrâneo, Roma interagiu com diferentes culturas, dentre elas, a etrusca e a grega. É necessário, pois, observar e analisar as múltiplas interpenetrações do patrimônio simbólico cultural, a intensa circulação e as apropriações culturais, que transcendam às concepções monolíticas através das experiências relacionais.

2. Pugilato no mundo romano

O pugilato foi bastante apreciado na Roma Republicana e Imperial. No século II a.C., o comediógrafo latino Terêncio, na sua peça **A sogra** 33-36, gracejou que o fracasso da primeira vez que sua comédia foi encenada em Roma deveu-se à concorrência com a realização de uma luta com um pugilista famoso. No período imperial, esse apreço manteve-se, como evidenciamos pelo biógrafo latino Suetônio, em **Vida de Augusto** 44-45, quando narra a pressão popular sobre este governante (27 a.C.-14) para que ocorresse uma luta. Pelo mesmo autor, inferimos que o pugilato estava difundido na África Romana desde o século I, pois o imperador Calígula (37-41) “deu, várias vezes, combates de gladiadores, seja no anfiteatro de Tauro, seja no recinto das eleições, no qual reunia **grupos de pugilistas escolhidos entre os mais hábeis da África** e da Campânia” (SUETÔNIO. **Vida de Calígula** 18; negrito nosso).

O pugilato, juntamente com a luta e a corrida a pé, compunham o triatlo romano (THUILLIER, 1996, p. 113-114), uma variação do pentatlo helênico,¹⁶ composto por: corrida a pé, salto em distância, arremesso de disco, lançamento de dardo e a luta, não abarcando, portanto, o pugilato. Observa-se que, no triatlo romano, predominavam os esportes de contato, especificamente, os de combate. Poliakoff (1987, p. 89-115), ao abordar “a natureza e propósito do esporte de combate”, busca compreender os varia-

dos e complexos aspectos desta atividade nas sociedades antigas, tais como: questões éticas, médicas, militares e políticas, que freqüentemente se entrelaçavam. O autor atenta para suas especificidades nas diferentes culturas da Antiguidade. Entretanto, o modelo helênico ainda é o parâmetro da sua análise e, nesta comparação, é reforçado o estigma da violência desenfreada dos romanos frente ao caráter propedêutico cívico dos atenienses (POLIAKOFF, 1987, p. 90):

(...) A indiferença romana para com o comportamento e o bem-estar dos atletas (que eram, geralmente, vistos como infames) é, é claro, facilmente previsível – uma sociedade, acostumada a assistir gladiadores assim como execuções públicas na arena, seria avessa a se preocupar com os ferimentos sofridos pelos atletas em esporte de combate. Mas, a sociedade grega (excetuando Esparta) não encorajava a crueldade gratuita, especialmente direcionada aos seus próprios cidadãos, e abominava ilegalidades.

Essa passagem é representativa do que Kyle (2007, p. 5) denominou de “oposições polares” entre o esporte grego e os espetáculos romanos: o primeiro, considerado como admirável, puro, participativo, amador, gracioso, belo, nobre e inspirador; os outros, decadentes, vulgares, espetaculosos, profissionais, brutais, desumanos e degradantes. O *ethos* violento dos combates romanos está costumeiramente presente na historiografia tradicional, sobretudo, associando-o aos gladiadores.¹⁷ Tal perspectiva foi reforçada pelas críticas judaico-cristãs aos espetáculos romanos (ver: BUSTAMANTE, 2005, p. 221-245).

Além dos aspectos anteriormente mencionados por Poliakoff para compreender a natureza dos esportes de combate, outros também devem ser considerados, como o psicológico (e.g., BARTON, 1993) e o religioso.¹⁸ As competições atléticas na Roma Antiga ocorriam, geralmente, por ocasião dos jogos (*ludi*), cujo início foi marcado por um caráter religioso.¹⁹ Originalmente, os jogos eram dados extraordinariamente em resposta a um oráculo, para ganhar os favores de uma divindade religiosa ou, pelo contrário, afastar sua cólera, em um esforço para manter a paz com os deuses (*pax deorum*), que assegurava o bem-estar da comunidade, sem a qual a cidade não podia seguir o seu destino. Essas atividades visavam, portanto, garantir uma boa colheita, ter os deuses ctônicos e seus mortos bem dispostos (*in bono animo*), manter o Estado firme e inexpugnável, agradecer aos imor-

tais pelas vitórias alcançadas nos campos de batalhas, mitigar-lhes a cólera nos momentos de crise e honrar os seus heróis ilustres. Sob a República, os jogos acompanhavam as festas religiosas, sendo considerados uma das práticas do culto público. Distinguiam-se os jogos privados (*ludi privati* ou *votivi*),²⁰ oferecidos por particulares, e os jogos públicos (*ludi publici* ou *solemnes*), organizados pelo Estado através dos seus magistrados.²¹ No decorrer do tempo, os principais jogos públicos tornaram-se ordinários, ao serem inscritos no calendário religioso e celebrados anualmente. Entretanto, ainda permaneceram os jogos extraordinários (*ludi votivi*), que eram oferecidos em épocas não determinadas, de uma única vez, para comemorar um evento importante, sendo organizados pelo Estado ou por particulares, em tese com anuência e sob vigilância das autoridades.²²

No período imperial, em virtude do reconhecimento do potencial político dos *ludi* como instrumento para obter apoio e popularidade, as autoridades imperiais passaram a organizar e centralizar o oferecimento dos principais jogos públicos na cidade de Roma, inseridos no calendário religioso romano. Nas províncias, era a elite local que patrocinava esse tipo de atividade, que lhe trazia prestígio social. A prática de financiamento de jogos, construções públicas, embelezamentos do espaço público, banquetes, distribuição de dinheiro e alimentos para os cidadãos pela elite local, inseria-se no gênero de vida urbana do Império Romano; criava uma solidariedade, ao abranger os diferentes grupos sociais. Era uma questão de obrigação (*munus*) para a elite local, especialmente por ocasião da sua ascensão às dignidades públicas ou municipais (LUSSANA, 1952, p. 100-113; DUNCAN-JONES, 1963, p. 159-177, 1963; VEYNE, 1976). Nesse processo, como se objetivava a promoção social, era imprescindível o reconhecimento público, condição necessária para uma carreira local, o que ocorria através das prodigalidades, como a organização e o financiamento de jogos, que tinham um caráter acentuadamente espetacular.

Um dos aspectos mais característicos da cultura da Roma Antiga foi justamente sua dimensão espetacular, que estava onipresente nas suas mais diferentes atividades. De fato, o espetacular impunha-se tanto na vida pública quanto na privada. Meneses²³ considerou as sociedades da Antiguidade Clássica como escópicas, ou seja, estavam sempre à mostra. Assim, as práticas esportivas na Roma devem também ser compreendidas por esse viés. Kyle (2007) salienta a imbricação profunda entre esporte e espetáculo na Antiguidade, situação que também se verifica na contemporaneidade, e

os considera como importantes referenciais identitários das sociedades clássicas. O autor ressalta a proximidade entre os antigos espetáculos romanos (desde as corridas de carruagens aos combates gladiatoriais) e os esportes modernos, por sua popularidade, escala, arquitetura: eram entretenimentos de massa, o que fomentou que se aplicassem à civilização romana modelos sociológicos e antropológicos para compreender o papel das exposições, performances e jogos violentos, a psicologia das multidões numa sociedade urbana, a instrumentalização cultural e a difusão de uma política imperial romana através dos espetáculos (KYLE, 2007, p. 9).

Na África Romana, os concursos esportivos parecem remontar à época dos imperadores da dinastia dos Severos (193-235), de origem afrasíria. Nesse período, foram criados os grandes concursos das *Severia* (em homenagem aos Severos), em *Caesarea* (Cherchell, na Argélia), e das *Asklepeia* (em honra a Asclépio/Esculápio, deus da medicina e filho de Apolo) e *Pythia* (em honra a Apolo), em Cartago (KHANOUSSI, 1994, p. 169-170; THUILLIER, 1996, p. 55). A realização deste último concurso conheceu um sucesso considerável. O africano Tertuliano, apologista cristão de fins do século II e início do III, fez uma referência sarcástica a isso, no seu tratado **Scorpiace** I, VI, 2: “Hoje ainda as cidades, uma a uma, fatigam Cartago com suas felicitações por ter recebido um concurso pítico próximo ao velho estádio”. Os espetáculos de jogos atléticos e de pugilato na África não se limitavam aos concursos nas grandes cidades. Existiam também concursos locais ou ocasionais para celebrar eventos públicos ou privados. Várias inscrições epigráficas de distribuição de azeite para o ginásio atestam a larga difusão da prática de atletismo nas cidades africanas (KHANOUSSI, 1994, p. 169).

O cuidado com o corpo entre os antigos romanos se inseria na vida coletiva das cidades, principalmente através da *terma*. Para Grimal (2003, p. 79), a *terma* foi uma invenção romana derivada do ginásio helênico. O arquiteto latino Vitrúvio (**Arquitetura** V, 11, 1) reconhecia que os italianos não eram afeitos à construção de palestras e ginásios, distintamente dos gregos, cuja paixão foi também expressa numa carta do imperador Trajano (98-117) a Plínio, o Jovem: “estes pequenos gregos (*Graeculi*) são loucos por seus ginásios” (**Carta** LX, 2). Aos olhos de tradicionalistas romanos, o ginásio representava a perversão grega (GARDINER, 2002, p. 117-118). Cipião, o Africano, causou escândalo ao participar de exercícios de ginásio na Sicília em 204 a.C. (TITO LÍVIO. **História de Roma** XXIX, 19, 12).

Enquanto os ginásios eram locais onde ocorriam, genericamente, exercícios físicos e práticas esportivas (dentre elas, inclusive, o pugilato), nas palestras, especificamente, acontecia o treinamento físico de meninos para os esportes de combate. Localizavam-se dentro das cidades e eram construções com um pátio descoberto no centro, rodeado por um pórtico e com acomodações em torno, que serviam como vestuários e banheiros (GARDINER, 2002, p. 72). Segundo Gardiner (2002, p. 72), entre os gregos, as palestras pertenciam, em sua maioria, a indivíduos privados, distantemente dos ginásios, que eram instituições públicas, abertas a todos os cidadãos e localizadas geralmente fora da cidade. Os proprietários das palestras eram freqüentemente mestres de escola, que ali realizavam o treinamento físico dos seus alunos. Quando não requeridas para esse tipo de atividade, as palestras poderiam também receber antigos alunos e homens adultos.

No mundo romano, no entanto, foram as termas que assumiram um papel multifuncional. Dentre as atividades que abrigavam, encontravam-se as práticas esportivas. Veyne (1990, p. 193-194) afirma que a melhor parte do dia dos romanos transcorria no complexo termal. Era um importante local não apenas de cuidado com o corpo, mas de socialização, no período imperial. Ao final da tarde, quando a jornada de trabalho se encerrava e antes do jantar, costumava-se freqüentá-las.²⁴ Passavam-se, em média, duas horas diárias nesse local. Relaxados, seus usuários se entregavam ao convívio social. Assim, além de servir para a higiene, já que as casas populares não tinham banheiros privativos, as termas eram utilizadas para encontros, conversas, negócios, jogos de dados, leituras²⁵ e exercícios físicos. Geralmente, havia um espaço descoberto, cercado ou não de pórticos, e, às vezes, com uma piscina, para as atividades esportivas. Durante o Império, as termas se multiplicaram; não havia cidade que não tivesse pelo menos uma. Todos tinham acesso aos banhos.²⁶ Os estabelecimentos termais passaram a ser construções cada vez mais suntuosas: as palavras de ordem eram luxo e conforto; daí Robert (1995, p. 55) denominá-los de “*villa do pobre*”. Caracterizavam-se por uma grande agitação, pela freqüência variada, e com os mais diferentes fins.

Gradualmente, a prática de convívio social nas termas foi dando lugar aos banhos particulares nas casas mais abastadas. Passaram-se a construir banhos privativos, onde somente os iguais podiam tomar parte e onde, acima de tudo, se afirmou um novo pudor corporal. Nesse processo, pode

ter contribuído a falta de condições dos seus equivalentes públicos. Para Thébert (1990), houve uma crescente especialização de lugares na arquitetura doméstica das residências urbanas da elite (*domus*) na África Romana do Baixo Império, que pode ser evidenciada nos banhos privativos, que foram acrescentados ao plano primitivo das moradias. Isso marca uma importante transformação: a casa rica tendeu a aumentar sua autarcia, em detrimento de uma noção mais coletiva de conforto. Tal transformação coadunava-se com um quadro de hierarquização social cada vez mais concentrado, permitindo aos aristocratas preservar as distâncias desejadas dos demais membros da sociedade. Assim, o crescimento do conforto privado permitiu aumentar o distanciamento social entre os diferentes grupos, e a pudicidade, uma nova forma de lidar com a nudez e os odores corporais. O cristianismo contribuiu para a hegemonização desse novo pudor. Houve censura à licenciosidade das termas.

3. Interpretando o discurso imagético do mosaico

Na Antiguidade, em que o domínio da escrita era privilégio de poucos e tinha uma circulação restrita, a imagem constituiu-se numa forma de comunicação com maior amplitude que a escrita. Inseria-se, ainda, e muito mais profundamente que os textos escritos, na vida cotidiana do mundo clássico, familiarizando seus integrantes entre si através de representações idealizadas e vivenciadas. Contemplando ou fabricando-a, cotidianamente as sociedades antigas a utilizavam, decifravam e interpretavam. Havia uma grande variedade de suportes nos quais as imagens eram inscritas, dentre eles, os mosaicos, que, no mundo romano, se constituíram num relevante e presente marco decorativo: exemplares foram encontrados desde a Síria à Inglaterra.²⁷

Na África do Norte, havia uma tradição musiva púnica. Entretanto, com o domínio romano, houve sua interrupção, embora subsistisse em algumas cidades púnicas. Por volta do final do século I e início do II, mosaístas criavam mosaicos geométricos em preto e branco com padrões muito simples, semelhantes aos italianos do mesmo período, relegando suas próprias tradições. O estilo musivo africano começou a se desenvolver em meados do século II, favorecido pela prosperidade norte-africana, quando os mosaístas da região afastaram-se dos padrões italianos e introduziram, gradualmente, a policromia nas bordas e a integração de elementos florais e

geométricos. Produziram-se, então, mosaicos figurativos, que seguiam a tradição helenística, com cenas idílicas e mitológicas. O estilo africano chegou a sua maturidade a partir do século III, e foi disseminado noutras partes do Império. Esse estilo caracterizou-se pelo uso da policromia e pela representação, em fundo branco, de cenas inspiradas na realidade ao seu redor,²⁸ como é o caso do presente mosaico.

O mosaico selecionado foi encontrado na cidade interiorana de Thuburbo Maius (atual Henchir Kasbet na Tunísia), pertencente à província romana da África Proconsular.²⁹ Essa cidade localizava-se numa fértil área agrícola, que se destacava tradicionalmente pela oleicultura. Atuava no comércio desta produção entre o interior e as cidades costeiras (Hadrumetum e Cartago). De origem púnica,³⁰ foi agravada com pesados tributos, por apoiar Cartago nas Guerras Púnicas. Em 128, tornou-se município romano (Municipium Aelium Hadrianum Thuburbo Maius) no governo do imperador Adriano (117-138). Em 188, sob o imperador Cômodo (177-192), oriundo de uma dinastia afro-síria, Thuburbo Maius foi alçada à colônia honrária (Colonia Iulia Aurelia Commoda Thuburbo Maius).³¹ Esse título honorífico assimilava os cidadãos da comunidade provincial aos de Roma e a obrigava, teoricamente, a renunciar ao que restava de seu próprio direito, para adotar integralmente o direito romano, indício da sua aceitação e inserção na ordem imperial romana.³² Entretanto, não excluía a convivência de elementos de diferentes culturas, como constatamos na organização espacial desta cidade (ver ILUSTRAÇÃO 1): entre as estreitas e tortuosas ruas, que seguiam a tradição urbanística púnica, foram erguidas construções tipicamente romanas (Capitólio,³³ Fórum,³⁴ Termas de Verão³⁵ e Inverno,³⁶ Arcos, Mercado e Anfiteatro), edifícios religiosos para divindades de origem local (Dea Caelestis / Dea Africa³⁷ e Baalat³⁸), romana (Paz³⁹ e Mercúrio) e grega (Esculápio/Asclépio), bem como uma palestra⁴⁰ nos moldes helênicos. No século II e início do III, a prosperidade da cidade se materializou em intensa atividade edilícia pública e privada.⁴¹ O mosaico é datado desse período.



Ilustração 1:
PLANTA BAIXA DO
SÍTIO ARQUEOLÓGICO DE
THUBURBO MAIUS

(Disponível em: www.quid.fr)

Observando a planta baixa de Thuburbo Maius, evidenciamos a presença significativa de edifícios (termas e palestra) próximos, que eram voltados para o cuidado do corpo. Na mesma ambiência, podemos também inserir o Santuário de Esculápio, por ser o deus da Medicina e filho de Apolo, divindade para a qual eram dedicados os Jogos Píticos. Ademais, em homenagem ao próprio Esculápio, na África Romana, a partir da dinastia dos Severos (193-235), eram realizadas as *Asklepeia*.

O mosaico em foco decorava o pavimento do *tepidarium* (sala de banho morno) da Casa do Labirinto⁴² (FANTAR *et al.*, 1994, p. 170; KHADER *et al.*, 2003, p. 530). A escolha da técnica do mosaico para ornar esse ambiente, sem dúvida, satisfazia requisitos que a pintura não tinha, especialmente a durabilidade, quando se tratava de locais úmidos, como era o presente caso. Mesmo reconhecendo que os mosaicos de chão forneciam uma superfície lisa e resistente para ser pisada, seria uma simplificação afirmar que eles se desenvolveram somente a partir do desejo de tornar os pavimentos mais duráveis, já que havia muitos outros tipos de pavimentos utilitários – os de argamassa, lajes de pedra e cerâmica (incluindo frag-

mentos de telhas ou potes) – tão resistentes e à prova de água quanto os mosaicos. Assim, a melhoria na aparência dos cômodos através da decoração musiva era um aspecto importante, como comprova a difusão desta técnica. Foi esse papel estético que promoveu o sucesso do mosaico em tesselas.

O mosaico em questão⁴³ é um **emblema**⁴⁴ em tesselas⁴⁵ policromáticas, figurativo em fundo branco e emoldurado de mosaicos geométricos em preto e branco. Na cena figurativa, observamos dois combatentes nus, como era costume entre atletas gregos.⁴⁶ Mas, não era apenas na Hélade que ocorria a nudez atlética; também estava presente nas competições etruscas, desde o último terço do século VI a.C. (THULLIER, 1996, p. 29-30).



Ilustração 2:
MOSAICOS DOS DOIS
PUGILISTAS

(KHADER *et al.*, 2003, fig. 225;
FANTAR *et al.*, 1994, p. 170-171;
YACOU, 1993, fig. 58 na p. 109)

Os rostos dos pugilistas foram representados frontalmente, enquanto o corpo, de perfil. A representação frontal do rosto significa uma infração à norma de perfil, que é um dos processos gráficos que indica uma interrupção das relações visuais entre os atores da narrativa figurada (FRONTISIDUCROUX, 1995). Apoiando-nos no método semiótico proposto por Bérard (1983, p. 5-37), consideramos o olhar frontal como uma técnica ou habilidade (*téchne*) utilizada pelo artesão para enfatizar uma mensagem. Assim, esse olhar seria um convite ao leitor para a participação da experiência representada na imagem. A intencionalidade comunicativa do olhar frontal dos boxeadores com os leitores da sua imagem pode também ser compreendida através das proposições de Calame (1986). Esse autor anali-

sou a representação da figura humana, e, em particular, do jogo dos olhares, na cerâmica clássica. Tal como Bérard, concluiu que os “olhares” não foram feitos ao acaso. Inferiu, para as imagens da cerâmica grega, um jogo de olhares entre os elementos que compõem o enunciado icônico e o receptor. O estudioso deduziu três situações: o olhar de perfil, quando os personagens olham-se entre si, não se preocupando com o receptor nem se interessando pela sua presença; o olhar de $\frac{3}{4}$, quando o personagem, ao mesmo tempo, olha para a situação do enunciado – para o interior do texto – e para o receptor, como se o estivesse convidando a participar junto com ele da situação; e o olhar frontal, em que o personagem estaria diretamente voltado para o receptor e dialogando com ele. Especificamente neste último, evidenciou a confrontação com o receptor da imagem visando chamá-lo para fazer parte do enunciado, como no mosaico ora em análise.

O lutador da direita, imberbe, está de pé com os braços estendidos para o adversário, como se acabasse de golpeá-lo, levando-o ao chão. O boxeador da esquerda, portando barba cerrada, está agachado numa atitude defensiva, e da sua cabeça escorrem dois filetes de sangue, numa clara posição de inferioridade e fragilidade frente ao seu contendedor. Tradicionalmente, a barba nas imagens clássicas era um sinal diacrítico de idade adulta (LESSA, 2005a, p. 61), o que nos leva a concluir que o lutador mais jovem está submetendo o mais idoso. Assim, se em outras atividades, como a política, a judiciária e a intelectual, a experiência e a autoridade eram demandadas, nas competições esportivas, o vigor físico do jovem era uma vantagem que se sobrepunha às demais. Uma outra diferenciação entre os lutadores do mosaico, além da etária, é a massa corpórea: o mais jovem é mais corpulento, enquanto o outro é mais delgado e alto. A robustez do lutador e sua baixa estatura proporcionavam trunfos no combate: um centro de massa (ponto no qual, caso toda a massa do corpo fosse concentrada, não tombaria para nenhum lado) mais baixo acarreta um melhor equilíbrio.

No mosaico, os dois lutadores têm suas mãos cobertas. Até o século IV a.C., os equipamentos visavam mais proteger das fraturas os nós dos dedos de quem atacava do que amaciar o golpe desferido no adversário, mas não eram, necessariamente, armas ofensivas. Contudo, essa situação se modificou quando começou o uso das correias cortantes, que consistiam em luvas sem os dedos, que recebiam um reforço externo de tiras de couro endurecidas e inflexíveis, especialmente, nos nós dos dedos, formando uma placa, que dava ao punho uma ponta cortante: eram os *myrmekes*. Essas

luvas eram amarradas até o alto dos antebraços e eram revestidas com pele de carneiro para proteger a região. Para treinamento, utilizavam-se luvas denominadas de *sphairai* ou *episphairai* (bolas), descritas, pela primeira vez, por Platão (**As leis** 830a-831a), que ressalta o seu caráter seguro e não ameaçador, promovendo, assim, um treinamento vigoroso e sem medo. Distintamente, Plutarco (**Moralia** 825e) considera que essas luvas fazem do combate um ato inofensivo e geram golpes suaves e sem dor, se comparadas às abrasivas luvas com correias cortantes, afetando, portanto, o vigor da contenda. Os ilírios contribuíram com equipamento em formato de feradura, e os romanos, com o *cæstus*, que era revestido internamente com pesos e externamente, cravos metálicos na ponta, chegando quase até o ombro, protegendo todo o braço.

No mosaico, os lutadores portam *sphairai* ou *episphairai*, equipamento utilizado para treinamento, o que estaria condizente com a existência da Palestra dos Petronii em Thuburbo Maius. O sangramento na cabeça de um dos lutadores mostra que, mesmo nessas condições, o combate era ameaçador, contrariamente ao que Platão considerava, e não tinha ser vigor minimizado, conforme temia Plutarco. Thuillier (1996, p. 149-150) levanta a hipótese – diga-se de passagem, de difícil comprovação – de que, apesar da aparência de *sphairai*, não o seria: “sem dúvida, trata-se aqui da inabilidade dos artesãos, que encontraram esta solução mais fácil (fazer um *caestus* de maneira precisa não era, de fato, coisa fácil para um mosaísta).”

No pugilato, os golpes eram dados essencialmente na cabeça, o que levava à guarda alta e ao braço distendido, como representado nessa imagem musiva. Os golpes no corpo não eram expressamente proibidos. Não havia assaltos (*rounds*) regulares, e o combate terminava quando um dos concorrentes estivesse exausto ou reconhecesse sua derrota levantando o braço (THUILLIER, 1996, p. 114-115; MARROU, 1990, p. 195). Não era ainda o caso nesse mosaico, mas o desfecho estava bem próximo e já delineamos o vencedor. Lessa (2005b, p. 327-328) enfatiza que, distintamente da concepção atual de que “O importante é competir” (frase do Barão de Coubertin, realizador dos Jogos Olímpicos modernos), entre os antigos, “o importante era vencer”, pois imortalizava o vencedor na memória da sociedade.

Uma das características do estilo musivo da escola africana foi a renovação do seu repertório iconográfico, inspirado mais pela realidade ao seu redor do que por meras tradições das oficinas de mosaicos. Os

mosaicistas da região criaram cenas que tratavam particularmente de aspectos da vida cotidiana, dentre elas, os jogos. Aqueles que comissionavam os mosaicos, estavam ansiosos para verem comemorados os espetáculos que eles ofereciam de modo tão luxuoso para seus concidadãos. Desse modo, faziam-nos reproduzir nos mosaicos, que pagavam para decorar os vários aposentos das suas residências e os espaços públicos de grande circulação, visando propalar e memorizar sua munificência. Os vários mosaicos com cenas de espetáculos demonstram a pronunciada predileção pelo circo (corridas de carro) e anfiteatro (combate de gladiadores e caçadas). Entretanto, o atletismo também contava com apreciadores, como deduzimos pelo presente mosaico.

Conclusão

É imprescindível analisarmos o mosaico inserido em seu contexto histórico específico, o que nos permite apreender a sua complexidade, a sua historicidade cultural. O termo cultural é utilizado num sentido mais amplo, abarcando atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações. Para se compreender a cultura visual da antiga sociedade romana, devemos atentar para o consumo social que, basicamente, tece hierarquias e consolida bases, lugares e relações de poder.

Partimos da premissa de que o produtor da imagem – no caso, o contratante do trabalho do mosaísta – escolheu a temática e o local de exposição. É um registro permanente do apreço pelo combate, reafirmando sua pertença à civilização romana e memorializando uma performance. A ascensão da dinastia dos Severos ao poder imperial beneficiou muito a África Romana. No século IV, essa região era próspera⁴⁷ devido, sobretudo, à produção e comercialização de cereais, azeite e vinho, o que favoreceu o financiamento pela elite de espetáculos. O poder dessa elite advinha das suas propriedades fundiárias; era ela que, comumente, comissionava os mosaicos. Esses expressavam uma sociabilidade condizente com a unidade cultural do período romano, utilizando um código visual comum com símbolos conhecidos, necessários para tornar compreensível a mensagem aos leitores. Havia temáticas que eram reproduzidas e se inseriam na retórica, que teve papel central na construção do pensamento e expressão da elite do mundo clássico. Esse documento, datado do século IV, constitui um teste-

munho de grande valor sobre a difusão dos esportes de luta no Mediterrâneo Ocidental. Era uma maneira de comunicar experiências e acontecimentos dentro de certa espécie de moral ou rede social; era uma forma de expressar alguns “significados compartilhados” (HUSKINSON, 2000, p. 7), que fundamentavam a cultura da qual se originava, construindo e consolidando uma identidade romana no Mediterrâneo.

Documentação imagética

BLANCHARD-LEMÉE, M. *et al.* **Mosaics of Roman Africa**; floor mosaics from Tunisia. London: British Museum Press, 1996.

DUNBABIN, K. M. D. **Mosaics of the Greek and Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FANTAR, M. H. *et al.* **La mosaïque en Tunisie**. Tunis: Les Éditions de la Méditerranée, 1994.

FRADIER, G. **Mosaïques romaines de Tunisie**. Tunis: Cérès, 1997.

KHADER, A. B. A.-B. *et al.* (dir.). **Image in stone**; Tunisia in mosaic. Paris: Ars Latina/Union Latine/Tunisian Agency for the Development of Heritage and Cultural Promotion, 2003.

KHADER, A. B. A.-B.; SOREN, D. **Carthage**; a mosaic of Ancient Tunisia. New York – London: The American Museum of Natural History – W. W. Norton, 1987.

LAVAGNE, H. *et al.* (dir.). **Mosaïques, trésor de la latinité**; des origines à nos jours. Quetigny: **Ars Latina** / Union Latine, 2000.

LING, R. **Ancient mosaics**. London: British Museum Press, 1998.

YACCOUB, M. **Le Musée du Bardo**; Départements Antiques. Tunis: Éditions de l'Agence Nationale du Patrimoine, 1993.

Obras de referência

BERARDINO, A Di (org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BRANDÃO, J. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia e religião romana**. Brasília/Petrópolis: EdUnb/Vozes, 1993.

GAFFIOT, F. **Dictionnaire latin français**. 52. ed. Paris: Hachette, 1998.

LAMBOLEY, J.-L. **Lexique d'histoire et de civilisation romaines**. Paris: Ellipses, 1995.

RICH, A. **Dictionnaire des Antiquités Romaines et Grecques**. Singapour: Molière, 2004.

Bibliografia

BARTON, C. A. **The sorrows of the Ancient Romans**; the gladiator and the monster. Pinceton, NJ: Princeton University Press, 1993.

BÉRARD, C. Iconographie, iconologie, iconologique. **Études de Lettres** (Revue de la Faculté de Lettres de l'Université de Lausanne) 4, p. 5-37, 1983.

BUSTAMANTE, R. M. da C. **Ludi circenses**: comparando textos escritos e imagético. **Phoínix**. Rio de Janeiro: Mauad, v. 11, p. 221-245, 2005.

CALAME, C. **Le récit em Grèce Ancienne: ennonciations et représentations de poètes**. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

CAVALLO, G. Entre **volumen** e **codex**: a leitura no mundo romano. *In*: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (org.) **História da leitura no mundo ocidental**. v. 1. São Paulo: Ática, 1998, p. 71-102.

DECRET, F.; FANTAR, M. H. **L'Afrique du Nord dans l'Antiquité**; histoire et civilisation des origines au Ve. siècle. 2. ed. Paris: Payot, 1988.

DUNCAN-JONES, R. Wealth and munificence in Roman Africa. **Papers of the British School at Rome**. London: British Academy, v. 31, p. 159-177, 1963.

FÉVRIER, P.-A. **Approches du Maghreb Romain**; pouvoirs, différences et conflits. 2 t. Aix-en-Provence: ÉDISUD, 1989-1990.

FRASCHETTI, A. **Rome et le prince**. Paris: Belin, 1994.

FRONTISI-DUCROUX, F. **Du Masque au Visage: Aspects de l'Identité en Grèce Ancienne**. Paris: Flamarion, 1995.

GARDINER, E. N. **Athletics in the Ancient World**. Mineola, NY: Dover Publications, 2002.

GARRAFFONI, R. S. **Panem et circenses**: máxima antiga e a construção de conceitos modernos. **Phoínix**. Rio de Janeiro: Mauad, v. 11, p. 246-267, 2005a.

GARRAFFONI, R. S. **Gladiadores na Roma Antiga**; dos combates às paixões cotidianas. São Paulo: Annablume – FAPESP, 2005b.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP e Paz e Terra, 1990.

GONÇALVES, A. T. M. **Funus imperatorum**: uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. **Phoînix**. Rio de Janeiro: Mauad, v. 9, p. 25-36, 2003.

GONÇALVES, A. T. M. Jogos e festas no Alto Império romano: alegria, sacralidade e identidade. *In*: LIMA, A. C. C.; TACLA, A. B. (org.) **Experiências politeístas**. Cadernos do CEIA, n. 1. Niterói: Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade/UFF, 2008, p. 52-62.

GRIMAL, P. **As cidades romanas**. Lisboa: Edições 70, 2003.

HUSKINSON, J. (ed.). **Experiencing Rome**: culture, identity and power in the Roman Empire. London: Routledge – Open University, 2000.

JULIEN, Ch.-A. **Histoire de l’Afrique**; des origines à 1830. 3. ed. Paris: Payot, 1994

KHANOUSSE, M. Jeux d’amphithéâtre et spectacles athlétiques. *In*: FANTAR, M. H. *et al.* **La mosaïque en Tunisie**. Tunis: Les Éditions de la Méditerranée, 1994, p. 156-175.

KÖHNE, E.; EWIGLEBEN, C. **Gladiators and Caesars**; the power of spectacle in Ancient Rome. London: British Museum Press, 2000.

KYLE, D. G. **Sport and spectacle in the Ancient World**. Oxford: Blackwell, 2007.

LEPELLEY, Cl. **Les cités de l’Afrique Romaine au Bas-Empire**. 2 t. Paris: Études Augustiniennes, 1979/1981.

LESSA, F. de S. Atividades esportivas nas imagens áticas. **Phoînix**. Rio de Janeiro: Mauad, v. 11, p. 57-70, 2005a.

LESSA, F. de S. O esporte como memória e festa na Hélade. *In*: LESSA, F. de S.; BUSTAMANTE, R. M. da C. (org.) **Memória e Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005b, p. 327-334.

LUSSANA, A. Munificenza nell’Africa Romana. **Epigraphica**. Bologna: Università di Bologna, v. 14, p. 100-113, 1952.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. *In*: MOKHTAR, G. (coord.) **História Geral da África**. v. 2: A África Antiga. São Paulo – Paris: Ática – UNESCO, 1983, p. 473-509.

MANTON, E. **L Roman North Africa**. London: Seaby, 1988.

- MARROU, H.-I. **História da educação na Antiguidade**. 5. ed. São Paulo: E.P.U., 1990.
- PICARD, G.-Ch. **La civilisation de l'Afrique Romaine**. 2. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1990.
- POLIAKOFF, M. B. **Combats sports in the Ancient World**. New Haven and London: Yale University, 1987.
- RAVEN, S. **Rome in Africa**. 2. ed. London – New York: Longman, 1984.
- ROBERT, J.-N. **Os prazeres em Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- SCHEID, J. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998.
- SENNETT, R. Nudez. O corpo do cidadão na Atenas de Péricles. *In*: _____. **Carne e pedra**; o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 1977.
- THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. *In*: ARIÈS, P., DUBY, G. (org.) **História da vida privada**. v. 1: do Império Romano ao ano mil (org. P. Veyne). São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 300-398.
- THUILLIER, J.-P. Les origines de la gladiature: une mise au point sur l'hypothèse étrusque. *In*: DOMERGUE, Cl. *et al.* (ed.) **Spectacula I**; gladiateurs et amphithéâtres (Atctes du Colloque tenu à Toulouse et à Lattes, les 26-29 mai 1987). Lattes: Imago Éditions et Musée Archéologique Henri Prades, 1990, p. 137-141.
- THUILLIER, J.-P. **Le sport dans la Rome Antique**. Paris: Errance, 1996.
- VEYNE, P. **Le pain et le cirque**; sociologie historique d'un pluralisme politique. Paris: Seuil, 1976.
- VEYNE, P. O Império Romano. *In*: ARIÈS, P., DUBY, G. (org.) **História da vida privada**. v. 1: do Império Romano ao ano mil (P. Veyne, org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 193-194.
- VILLE, G. **La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien**. Paris: École Française de Rome, 1981.
- WIEDEMANN, T. **Emperors and gladiators**. London: Routledge, 1995.

Notas

¹ O presente artigo aprofundou aspectos apresentados no XXIV Simpósio Nacional de História, realizado no período de 15 a 20 de julho de 2007 na UNISINOS, em São Leopoldo/RS, e promovido pela Associação Nacional de História (ANPUH).

² Na luta grega clássica, o vitorioso era aquele que conseguia derrubar três vezes seu adversário sem cair; do contrário, o golpe era anulado. Eram permitidas chaves de braço, pescoço e de corpo, mas vetadas as chaves de perna. Possivelmente, a rasteira podia (MARROU, 1990, p. 194).

³ Combate ginástico de origem helênica, que combinava a luta e o boxe com as mãos nuas. Os contendores poderiam empregar quase toda espécie de golpes (socos, pontapés, torções, chaves de braço e de perna, estrangulamentos, mordidas...), exceto enfiar os dedos nos olhos e nos orifícios do rosto do adversário. O combate continuava mesmo com os lutadores derrubados no chão, demarcando a fase final da disputa. O terreno da luta, escavado com o enxadão, era molhado previamente, e os combatentes chafurdavam, deslizavam e rolavam na lama. O final do combate se dava com a desistência de um dos lutadores, que levantava o braço, ou com o desfalecimento ou morte de um dos adversários (RICH, 2004, p. 455; MARROU, 1990, p. 195-196).

⁴ Kyle (2007, p. 23-37) também trata de esportes e espetáculos entre egípcios, mesopotâmicos, povos do Oriente Próximo e hititas. Porém, corresponde apenas a aproximadamente 2,5% do livro, enquanto predomina o estudo dessas atividades realizadas pelos gregos sobretudo e romanos. Paradoxalmente, constatamos o tão criticado “classicismo”, denunciado pelo autor na introdução do livro.

⁵ O termo significa formigas pela analogia com a sua capacidade de morder; é uma referência ao seu poder de ferir o adversário.

⁶ São luvas almofadadas que, devido à sua aparência arredondada, são conhecidas por bolas ou esferas.

⁷ Manopla que consistia em correias de couro atadas em torno das mãos e dos punhos e subindo, algumas vezes, até o cotovelo; podia ser equipada com chumbo ou cravos de metal.

⁸ Assim, por exemplo, para a poesia épica, encontramos na obra homérica, datada do período arcaico, o pugilato nos jogos fúnebres em homenagem a Pátroclo (**Ilíada** XXIII, vv. 603 e 683-699) e na competição proposta por Alcínoo (rei dos feácios) a Odisseu (**Odisséia** VIII, vv. 97-103 e 130), quando o acolhe em seu reino. Por sua vez, Virgílio, poeta latino do início do período imperial romano, escreve sobre os jogos fúnebres oferecidos por Enéias em homenagem ao seu pai, Anquises, dentre os quais, estava o pugilato (**Eneida** V, vv. 379). Há de se considerar que as epopéias homéricas serviram como referenciais para a epopéia virgiliana.

⁹ Além dos dois autores, na produção bibliográfica especializada em práticas esportivas no mundo antigo, há farta referência e reproduções fotográficas de vasos, estatutária, baixos-relevos, afrescos, mosaicos, lamparinas... com cenas de pugilato.

¹⁰ Local em que os atletas treinavam esportes de combate. Será explicitado mais adiante no artigo.

¹¹ Recipiente para tirar água de um pote; sua extremidade inferior terminava em ponta para facilitar a imersão.

¹² Sob a mesma ótica, Thuillier (1990) também abordou as origens da gladiatura romana, discutindo a tese da origem etrusca dos *ludi circenses* e apontando a necessidade de considerar também outros elementos.

¹³ Focéia era uma antiga cidade da Ásia Menor (Jônia) fundada pelos gregos. Os focueus, cuja cidade foi conquistada pelos persas (546 a.C.), fundaram Massília (atual Marselha) Marselha. Em virtude de interesses comerciais no Mediterrâneo Ocidental, esses colonos focueus entraram em conflito com cartagineses e etruscos.

¹⁴ Os antigos romanos acreditavam que, com a morte, as almas dos homens tornavam-se espíritos, que continuavam a exercer influência sobre os vivos; os que se tornaram gênios benfazejos eram denominados de *Lares*; os outros, espíritos malfazejos, que não recebiam o culto funerário devido, eram chamados de *Larvae*.

¹⁵ Um dos sete reis lendários de Roma.

¹⁶ O pentatlo tinha um prestígio especial, pois combinava cinco diferentes práticas esportivas, o que exigia uma maior diversificação dos movimentos corporais, força física, velocidade, destreza e resistência, por conseguinte, seu vencedor seria o atleta mais completo (LESSA, 2005, p. 59; MARROU, 1990, p. 194).

¹⁷ O gosto romano pelos combates gladiatoriais também foi utilizado para fundamentar uma concepção da Roma Antiga como alienada e hedonista. A historiografia, a partir do século XIX, tendeu a reduzir os jogos gladiatoriais à expressão *panem et circenses* do poeta latino Juvenal (*Sátira X*, 81), construindo uma imagem do povo romano como ocioso e apolítico (GARRAFFONI, 2005a, p. 246-267), que foi vulgarizada pelo discurso fílmico. Desde o final do século I a.C., a popularidade dos espetáculos fez com que o seu oferecimento se convertesse num meio eficaz de conquistar prestígio. Ademais, constituía-se num vetor de exibição da riqueza do ofertante. A tendência de os espetáculos servirem como instrumento de vantagens políticas acentuou-se no período imperial, pois os jogos eram uma atividade que congregava todos os grupos sociais e canalizavam a energia popular. Entretanto, a perspectiva passiva do espectador e o efeito “alienador” dos espetáculos devem ser relativizados, pois estes também podiam se tornar num lugar de manifestação das insatisfações populares, pressionando as autoridades no atendimento das suas exigências, ainda mais numa época em que as assembléias foram esvaziadas de poder e

passaram a ser uma mera formalidade (Ver VEYNE, 1976; VILLE, 1981; WIEDEMANN, 1995; KÖHNE; EWIGLEBEN, 2000). Os espetáculos romanos foram, entretanto, um fenômeno bastante complexo, com diferentes usos e significações GARRAFFONI, 2005b).

¹⁸ Uma das principais práticas rituais, que fundamentavam a religiosidade greco-romana, era o sacrifício. A relação entre violência e o sagrado foi desenvolvida no estudo clássico de Girard (1990; original de 1972).

¹⁹ Brandão (1993: 176) acentua o caráter religioso dos *ludi* ao apresentar um estudo etimológico desta palavra: “jogos de caráter religioso ou oficial”; “*ludere*, de onde provém *ludus*, significaria ‘estar solto, livre’, isto é, perder o controle sobre si mesmo, [...]”; deixar-se arrastar pela força inspiradora divina de um ritmo interior, um como que ser dominado pelo êxtase e entusiasmo dionisíacos”; “*ludus* teria sido importado juntamente com a instituição [etrusca], quiçá de cunho religioso, que o vocábulo designa”. Tertuliano referiu-se a essa origem etrusca dos jogos: “Há muitos autores que pesquisaram sobre este tema [a origem dos jogos]. Eles nos falam da seguinte origem: Timeu conta que os lídios, vindos da Ásia a mando de Tirreno, se assentaram na Etrúria; este Tirreno havia sido derrotado por seu irmão na disputa pelo trono. Pois bem, entre outros ritos próprios de suas superstições, instituíram também na Etrúria, os espetáculos...” (TERTULIANO. **Sobre os espetáculos** 5 ss.). Sobre a relação entre religião e jogos, ver BUSTAMANTE, 2005, p. 221-245 e GONÇALVES, 2008, p. 52-62.

²⁰ Os *ludi votivi* subdividiam-se em: *ludi votivi* propriamente ditos, oferecidos ao povo em cumprimento do voto de um magistrado num momento difícil e de perigo iminente para a segurança do Estado (guerra, fome, peste...); *ludi funebres* celebrados pelos parentes próximos do morto, principalmente por ocasião dos seus funerais (sobre funerais imperiais, ver FRASCHETTI, 1994, p. 51-129 e GONÇALVES, 2003, p. 25-36), visando garantir a paz para sua alma na outra vida; *ludi triumphales* dedicados ao povo pelos generais vencedores de uma guerra ou batalha decisiva, em cumprimento de um voto anteriormente formulado; e *ludi dedicatorii*, solenidade presidida pelo censor ou pretor urbano para inauguração de um templo ou monumento público.

²¹ Os magistrados eram responsáveis por manter um ritual muito preciso, do qual não se podia afastar sob pena de recomeçá-los, condizente, portanto, com uma característica religiosa romana, a *ortopraxis*, denominação de Scheid (1998, p. 20) para a execução correta dos ritos prescritos, visando garantir a sua eficiência pelo zelo da observância ao dar visibilidade ao compromisso dos romanos com os deuses.

²² Os jogos públicos, que estavam relacionados aos cultos da cidade, dependiam dos pontífices e aqueles, que se relacionavam aos cultos estrangeiros, dos *decemviri sacris faciundis*. Gradativamente, foram os edis e, posteriormente (a partir de 22

a.C.), os pretores que se tornaram os encarregados por sua organização. As despesas ocasionadas pelos jogos públicos eram pagas pelo Tesouro, mas, muito freqüentemente, as somas que lhes eram destinadas, eram insuficientes, pois os magistrados se rivalizavam na magnificência.

²³ Palestra do Prof. Dr. Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses (USP) no *workshop* “Imagem e História: estudos de iconografia e interpretação”, promovido pelo LHIA/UFRJ, no período de 16 a 20/10/ 1998.

²⁴ O banho compreendia tradicionalmente três fases. Após se despirmo no *apodyterium*, seguia-se para a sala fria (*frigidarium*); a seguir, a tépida (*tepidarium*); e, por fim, a quente (*caldarium*). Podia ainda haver uma espécie de sauna para transpirar (*sudarium*) e até um *laconicum*, cuja temperatura deveria ser ainda mais alta. O piso de mosaico das salas era suspenso e sustentado por pilares de tijolos, criando um espaço para circularem os gases quentes de uma grande fornalha de bronze, aquecendo as salas (*hipocaustum*). Havia ainda piscinas e locais para unção com óleos perfumados, massagens e depilação. Ver: VITRÚVIO. *Arquitetura* V, 10, 1-5.

²⁵ Poderia haver bibliotecas – menores que as públicas – anexas às grandes termas. Cavallo considera que talvez as obras fossem lidas ao longo das alamedas, no interior da basílica ou nas salas das termas. Aventa que o seu acervo fosse composto, principalmente, de literatura de evasão (CAVALLO, 1998, p. 77).

²⁶ As mulheres tinham acesso à terma em horários reservados ou em partes do edifício, que lhes eram destinadas. Por algum tempo, os banhos tornaram-se mistos, voltando a ser separados por sexo no governo de Adriano (117-138). O clima era, geralmente, de muita sensualidade, o que despertou as críticas dos moralistas cristãos contra esses estabelecimentos (BERARDINO, 2002, p. 1347).

²⁷ A presença do mosaico foi tão acentuada no Império Romano que, para alguns estudiosos, obliterou a querela da origem do mosaico já que se partiu da premissa de que “o verdadeiro autor de uma invenção é sempre aquele que crê com tal força de convicção que impõe o seu uso sem necessitar reivindicar uma certidão de nascimento”. Era o caso do Império Romano (LAVAGNE *et al.*, 2000, p. 19).

²⁸ Ver: KHADER, 1987, p. 132-135; YACOB, 174-177; FANTAR *et al.*, 1994, p. 16-59; FRADIER, 1997, p. 9-20; LING, R. 1998, p. 77-97; DUNBABIN, K. M. D. 1999, p. 101-129; BLANCHARD-LEMÉE, *et al.*, 1996, p. 11-15; LAVAGNE *et al.*, 2000, p. 68-74; KHADER *et al.*, 2003, p. 25-114.

²⁹ Com Augusto (27 a.C. -14), a África Velha (província romana criada após a derrota cartaginesa na 3ª. Guerra Púnica, em 146 a.C.), a África Nova (província romana formada em 46 a.C., após a vitória de Júlio César nas Guerras Civis do 1º. Triunvirato, e era composta, em grande parte, do Reino da Numídia) e mais as quatro colônias de Cirte, que Júlio César concedera ao italiano P. Sítio, foram unificadas, formando a África Proconsular, sob a administração de um procônsul, representante do Senado

romano. Entre 294 e 305, a fim de reforçar a autoridade imperial e, ao mesmo tempo, diminuir a do procônsul, cujo poder, em geral, fazia o jogo dos usurpadores, e ainda para aumentar os recursos fiscais destinados a enfrentar as ameaças externas, a África Proconsular foi dividida em três províncias autônomas: ao norte, a Zeugitânia ou província Proconsular propriamente dita; ao centro, a Bisacena; e a sudeste, a Tripolitânia.

³⁰ Anteriormente, poderia ter existido um assentamento berbere. Esta hipótese foi levantada em virtude da provável origem berbere do nome Thuburbo.

³¹ Para Lepelley (1981, p. 199), o *pagus* (comunidade) de cidadãos romanos, implantado por Augusto junto à Thuburbo Maius, foi fundido na época de Cômodo com o município de Thuburbo Maius, criado durante o governo de Adriano, para originar a colônia honorária. Como esse *pagus* estava relacionado à colônia juliana de Cartago, Thuburbo Maius recebeu o sobrenome de Iulia.

³² Na África do Norte, mais de 50 antigas cidades indígenas receberam o título de colônia honorária. Mesmo com a extensão do direito de cidadania, concedida pelo Edito de Caracala (imperador romano de 211-217), em 212, aos habitantes de todas as cidades (excetuando-se aquelas que resistiram ao domínio romano e certas categorias de pessoas), o governo imperial continuou a conceder, a pedido das próprias comunidades, os *status* de município e de colônia. Do imperador Severo Alexandre (222-235) ao Galieno (253-268), numerosas cidades foram promovidas a colônias (LEPELLEY, 1979, p. 122). A idéia de que essa ascensão significava o fim de uma sujeição, a assimilação ao vencedor permanecia ainda viva, apesar de as vantagens pessoais ou fiscais, ligadas ao novo *status*, desaparecerem. Assim, mesmo após o Edito de Caracala, certas comunidades renunciaram a algumas instituições tradicionais (como os sufetas, magistrados locais de origem púnica) para alcançar a honra de se tornarem uma cidade romana. Daí, em muitas inscrições norte-africanas do Baixo Império, os títulos de município e colônia serem ainda citados (LEPELLEY, 1979, p. 128-132). Roma incentivava a lealdade das comunidades locais já existentes através da concessão do título honorífico de colônia, como recompensa por sua fidelidade, quando sua história tornasse possível, desejável ou necessária essa transformação, tanto para o sistema imperial como para os habitantes da cidade. As concessões de direito de cidadania estavam estreitamente relacionadas à romanização; eram um tipo de reconhecimento de um grau de romanização suficiente para justificar a agregação de uma cidade à comunidade dos cidadãos romanos. Entretanto, uma romanização mais intensa era também incentivada por essa concessão, que favorecia um movimento espontâneo de adesão em favor dos costumes e leis romanos.

³³ Templo para culto da Tríade Capitolina: Juno, Júpiter e Minerva, que protegia Roma. Foi construído em 168 numa plataforma artificial: chegava-se por uma escada de 13 degraus ao pronaos com seis colunas coríntias de 8,5m de altura e feitas em mármore, das quais perduraram quatro.

³⁴ Centro da vida política de uma cidade romana. Foi construído no último terço do século II e restaurado em 376. Medida 49m² e possuía uma colunata coríntia nos 3 lados, que não eram contíguos ao Capitólio.

³⁵ As Termas de Verão mediam 2.400m² e foram restauradas em 361. Eram compostas de: *apodyterium*, um *frigidarium* com duas piscinas recobertas de mosaicos brancos, dois *tepidarium*, uma estufa seca, um *caldarium*, uma sala com três piscinas quentes semicirculares (ver nota 24). Contíguo ao lado noroeste das termas, havia um espaço semicircular para as latrinas.

³⁶ As Termas de Inverno mediam 1.600m² e possuíam uma vintena de cômodos. Foram, aparentemente, muito alteradas e reformadas em fins do século IV. Menos espaçosas que as Termas de Verão, elas conservaram parcialmente os seus mosaicos de pavimentos.

³⁷ Como protetora e *Genius* da África, estava imbricada em todas as atividades da vida dos antigos africanos. Foi identificada ao princípio feminino, presidindo a fecundidade da terra. Era associada a Tanit cartaginesa. Inicialmente, a sua representação iconográfica era um corpo feminino leontocéfalo. No século I a.C., sob influência romana, houve uma dissociação entre a deusa, humanizada completamente, e o leão, seu atributo. Figurou, desde então, como uma mulher adornada com cabeça de elefante.

³⁸ Filha de Baal. Importante divindade do panteão fenício. Deusa da lua, da fertilidade, da sexualidade e da guerra, adorada principalmente em Sídón, Tiro e Biblos, que fundaram colônias na África Romana.

³⁹ Uma característica do politeísmo romano era a personificação e a divinização de virtudes.

⁴⁰ A Palestra dos Petronii foi edificada em 225 por Felix Petronius e seus filhos. O pórtico era em estilo coríntio. Num dos seus ângulos, foi gravado o jogo das 36 letras.

⁴¹ Em fins do século III, a cidade passou por uma crise. Mas, no século IV, se recuperou e vários prédios foram restaurados, como exposto nas notas anteriores. Por esse motivo, a cidade passou a ser chamada de Res Publica Felix Thurburbo Maius.

⁴² Estes complexos termas privativos também foram construídos em outras residências da cidade, como na Casa do Auriga.

⁴³ O mosaico faz parte de acervo do Museu Nacional do Bardo na Tunísia (nº. de registro: A 373). Mede 0,80m X 1,05m.

⁴⁴ Um ornato em relevo. Normalmente, este painel isolado era preparado com antecedência ou comprado pronto de comerciantes, enquanto a maior parte do pavimento era colocada no próprio local. Geralmente, era fabricado nas proximidades; mas há também evidência, tanto literária quanto arqueológica, de exemplares sendo exportados de uma parte a outra do Mediterrâneo.

⁴⁵ Peças de pedra, vidro ou terracota cortadas, aproximadamente, no formato de um cubo.

⁴⁶ Para os helenos, a nudez atlética era uma distinção em relação aos bárbaros. Muitas vezes, estava associada ao regime democrático, pois o ato de exibir a nudez em atividades atléticas era considerado como uma confirmação da dignidade do cidadão, reforçando os laços cívicos entre atenienses (LESSA, 2005a, p. 61 e 2005b, p. 331; SENNETT, 1977, p. 30; MARROU, 1990, p. 200). A relação entre nudez e democracia confronta-se com a informação de Tucídides (**Guerra do Peloponeso I**, 6) de que uma das inovações para a técnica esportiva helênica introduzida pelos espartanos, cujo regime político era oligárquico, foi a nudez completa do atleta, em contraposição aos calções estreitos dos tempos minóicos (MARROU, 1990, p. 37). Podemos, então, aventar que os atenienses ressemantizaram essa prática.

⁴⁷ Ver: DECRET & FANTAR, 1988; FÉVRIER, 1989 e 1990; JULIEN, 1994; MAHJOUBI, 1983; MANTON, 1988; PICARD, 1990; RAVEN, 1984.

A DENÚNCIA DA TRAIÇÃO: PLUTARCO, DANTE, SHAKESPEARE E O ASSASSINATO DE JÚLIO CÉSAR

Sônia Regina Rebel de Araújo *

Résumé

Cet article a comme sujet l'appropriation de quelques textes de l'Antiquité Classique écrits par Plutarco. présents en œuvres des auteurs postérieurs, Dante Alighieri e W. Shakespeare, avec le propos de faire des critiques à la trahison aux commanders, pères et protecteurs.

Mots-clés: littérature classique; Antiquité Romaine; Plutarco; Julio Cesar-Dante Alighieri; William Shakespeare.

Resumo

Este texto discute a apropriação de alguns textos da Antiguidade Clássica escritos por Plutarco em obras de autores posteriores, Dante Alighieri e W. Shakespeare, com o propósito de criticar a traição aos chefes, pais e protetores.

Palavras-chave: literatura clássica; Antiguidade Romana; Plutarco; Júlio César; Dante Alighieri; William Shakespeare.

Introdução

Um dos tabus mais consistentes da cultura ocidental é o assassinato do chefe, às vezes, conotado como pai. O assassinato de Júlio César pelos conspiradores senatoriais, liderados por Cássio e Bruto, é uma oportunidade ímpar para análise da construção ideológica da condenação aos traidores. Existe, contudo, uma polêmica acerca dos tiranicidas: uma oposição, a

* Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da UFF. Pesquisadora do CEIA/UFF.

meu ver, predominante, é a da condenação dos assassinos de César, mas o elogio de Bruto e dos demais conspiradores também é uma postura ideológica, presente, por exemplo, no ideário da Revolução Francesa, particularmente, na obra de Jaques-Louis David, que vê, nos tiranicidas, libertadores, republicanos puros sublevados contra o Rei. Alguns de seus quadros, particularmente **O Juramento dos Horácios e o Brutus**¹, cujo tema é a exaltação do republicano Brutus, que condena à morte os próprios filhos que se aliaram ao rei Tarquínio contra a República. Note-se que David foi deputado na Assembléia Francesa, no período da Convenção e, nesta qualidade, votou pela condenação à morte do rei Luís XVI... Portanto, a postura em favor dos tiranicidas prende-se à conjuntura da revolução francesa e da opção inicial pelo modelo romano de República por parte dos revolucionários. Neste texto, porém, analiso a primeira assertiva, a da condenação dos assassinos de César.

Duas grandes obras da Literatura Ocidental – **A Divina Comédia**, de Dante Alighieri (neste caso, os Cantos XXXII, XXXIII e, principalmente, o XXXIV do **Inferno**), e a peça **Júlio César**, de William Shakespeare, têm como *leitmotiv* a denúncia dos traidores e da traição. Ocorre que, tanto Dante quanto Shakespeare, apropriaram-se² das narrativas de Plutarco sobre tais acontecimentos, especialmente a **Vida de César** 66, **Bruto** 17 e 20, para construir a argumentação poeticamente. Dante, homem do Medievo, precursor do Renascimento pela importância que dava à herança clássica, mostra o último círculo do Inferno como *locus* para o pior castigo, o dos traidores dos chefes, individual e pessoalmente torturados por Lúcifer ou Dite: este triturava, em suas três bocas, Judas Iscariotes, Bruto e Cássio. Essa apropriação tem a marca cristã, pois os pagãos assassinos de César sofrem o mesmo castigo do traidor de Jesus. Em **Júlio César**, a apropriação é bastante consistente, pois, se comparamos as duas narrativas, a shakespereana e a de Plutarco, veremos numerosas coincidências: a menção ao sonho de Calpúrnia, os presságios contra a ida de César ao Senado, a aparente conciliação entre Antônio e os conspiradores, e a condução das exéquias por aquele. Mas uma diferença é flagrante. Plutarco conta que Marco Antônio fez o elogio fúnebre de César, ocasião em que incita as massas contra os assassinos ao ler o seu testamento, no qual doava terras e dinheiro ao povo romano, mostrando-lhes as roupas ensangüentadas e o corpo desfigurado de César. Tal fato pôs a perder os rumos da conjuração, tornando Antônio o ungido do povo e dispondo-o contra os conjurados

Bruto e Cássio (**Bruto** 20; **Antônio** 14). Por seu turno, Shakespeare recria maravilhosamente esse episódio, deixando-nos a tradição do teor do discurso que, evidentemente, Plutarco não poderia transcrever. A ironia contida na célebre frase “*Mas Bruto é um homem honrado!*” tornou-se adágio, ao menos entre amantes da boa literatura.³

As hipóteses que norteiam este trabalho, de resto bastante simples, são duas: a) Plutarco, em sua obra **Vida de César**, foi a fonte usada por Dante e Shakespeare para a denúncia da traição, no primeiro caso, e também para a estruturação da narrativa, no segundo caso; b) ao se apropriarem do texto plutarqueano, esses autores o fizeram com tal arte, que se tornaram, eles próprios e suas narrativas, as fontes originais para a repulsa aos chamados tiranicidas⁴.

A estrutura do presente artigo está organizada. Primeiramente, farei uma breve análise do assassinato de César, baseando-me em Plutarco (**César** 60-66, **Bruto** 17-20) e na bela biografia de Luciano Canfora.⁵ A seguir, analiso o texto de Dante em que aparece o castigo dos traidores no último círculo do Inferno. Finalizo com a comparação entre as narrativas de Plutarco e Shakespeare, mostrando o quão fielmente este seguiu a biografia plutarqueana, mas, principalmente, como a apropriação do texto ensajou uma recriação belíssima que, por sua grandeza, igualou-se ao original grego como uma das narrativas fundadoras da Literatura Ocidental.

1- O assassinato de César

Limitar-me-ei aos fatos do dia 15 de março de 44 a.C.⁶ Naquele dia, César deveria se dirigir ao Senado, mas os presságios não eram favoráveis. Além disso, Calpúrnia tivera um pesadelo em que o marido jazia degolado esguichando sangue (PLUT. **César** 63, 11; SHAKESPEARE, **JC**, at. II, c.2). Décimo Júnio Bruto Albino, um de seus íntimos e herdeiros, mas também do grupo de conspiradores, convenceu-o a comparecer ao Senado, argumentando que ele não poderia deixar os senadores à espera de que Calpúrnia tivesse sonhos melhores (PLUT. **César**, 64; SHAKESPEARE, **JC**, at. II, c.2).

Os conjurados, Trebônio, Casca, Marco Bruto, Cássio, já o esperavam, armados, no Pórtico de Pompeu, onde se daria a sessão. Vários incidentes ocorreram, sugestivos de que uma tragédia se anunciava, e que a vítima marchava inexoravelmente para o sacrifício. César, ao descer da

liteira, foi obstado por Popílio, senador que antes sugerira a Marco Bruto que se apressasse, porque “*a coisa estava prestes a ser descoberta*” (PLUT. **Bruto** 14; **JC**, at. III, c. 1). Temendo uma delação, os conspiradores se inquietaram, mas Popílio, aparentemente, nada sabia e tinha outros assuntos a tratar com César (PLUT. **Bruto** 16; **JC**, at. III, c. 1). Outro sinal da inevitabilidade do curso da ação foi a atitude de M. Bruto. Ele contara à sua esposa Pórcia o que iria se passar e esta, dominada pelo medo, tivera um colapso; pensando em seus domésticos que morreram, trataram de avisar Bruto do infausto acontecimento (PLUT. **Bruto** 15; **JC**, at. II, c.1). No entanto, mesmo preso de enorme angústia, Bruto não abandonou seus amigos e sócios naquela empresa.

Os senadores dispuseram-se, então, em torno da cadeira de César, enquanto Trebônio permanecia na porta, à espera de Antônio para entretê-lo, a fim de que este não impedisse a ação (PLUT. **Bruto** 17; **JC**, at. III, c. 1). O primeiro a se aproximar foi T. Cimber, com pedidos para seu irmão, logo sucedido por vários conspiradores, todos com súplicas a César, beijando-o, tocando-o, a tal ponto importunos que este se elevou, tendo, nesse momento, a sua toga arrancada por Casca, o primeiro a golpeá-lo. Seguiram-se vários golpes desfechados por todos os conjurados, ferindo-o sucessivamente, até que este lobrigou M. Bruto de adaga na mão, entre os assassinos. Neste ponto, cito Plutarco:

Como os senadores já estivessem na sala, a maior parte dos conjurados rodearam a cadeira de César como para tratar com ele de algum negócio. Diz-se que naquele momento Cássio volveu o olhar para a estátua de Pompeu e invocou-o, como se ele pudesse ouvi-lo. Trebônio chamou Antônio para a porta e segurou-o fora, conversando. Quando César entrou os senadores se levantaram e, depois que ele se sentou, agruparam-se à sua volta, trazendo para a frente Túlio Cimber, que ia pedir a César em favor de seu irmão exilado. Todos juntaram suas súplicas à de Cimber, e tomando as mãos de César, beijavam-lhe o peito e a cabeça. De início repeliu suas instâncias, mas como não parassem, levantou-as para livrar-se à força. Túlio, agarrando-lhe a toga com ambas as mãos, puxou-a e descobriu-lhe os ombros; Casca, que estava por trás, sacou da espada e vibrou um golpe ao longo da espádua de César, sem no entanto feri-lo profundamente. César, segurando o cabo da espada,

*gritou em latim, com voz forte: “Maldito Casca, que fazes?” Casca, dirigindo-se ao irmão em grego, pediu ajuda. A vítima, já ferida por diversos conjurados, olhava à volta tentando escapar, mas, quando lobrigou Bruto de arma em punho, soltou a mão de Casca e, envolvendo a cabeça na toga, entregou o corpo aos golpes. Os assassinos, amontoados em redor dele, brandiam as lâminas sem precaução e chegaram a ferir-se uns aos outros; o próprio Bruto, querendo tomar parte do ato, recebeu um corte na mão. Todos ficaram cobertos de sangue. (PLUTARCO. **Bruto** 17) (grifos meus)*

.....

*Cada um deveria tomar parte no sacrifício e degustar o assassinato – de modo que Bruto também lhe vibrou um golpe na virilha. Alguns dizem que César se defendia contra os demais, gritando e atirando-se de um lado para outro, mas que, ao avistar Bruto de espada desembainhada, cobriu a cabeça com toga e foi cair, por acaso ou empurrado pelos assassinos, junto à estátua de Pompeu. O pedestal ficou coberto de sangue, parecendo que Pompeu presidia em pessoa à vingança que se tirava do homem caído a estertorar sob o grande número de feridas. (PLUT. **César** 66) (grifos meus)*

A denúncia da traição fica clara neste texto, pois o autor, habilmente, narra que César desistiu de lutar quando viu que o próprio Bruto figurava entre os agressores. Em **Bruto** 5, Plutarco narra que M. Bruto era querido por César, por ser, presumivelmente, fruto dos seus amores com Servília, irmã de Catão⁷. Há igualmente uma insinuação de que Pompeu estava vingado de seu assassinato....⁸ Finalmente, como se pode verificar, os dois relatos são coincidentes, mas em **Bruto** 17, não há menção ao fato de o corpo ter caído aos pés da estátua de Pompeu.

2 - Dante Alighieri e o castigo dos traidores Judas Iscariotes, Cássio e Bruto

O poeta florentino (1265-1321) é considerado o pai da literatura italiana. Isso porque sua obra máxima, **A Divina Comédia**, foi escrita em

toscano, não em latim, como era usual na Idade Média. Envolveu-se na política de seu Estado natal e, por tal motivo, foi exilado, morrendo em Ravena. Escreveu sonetos, obras filosóficas, lingüísticas, mas notabilizou-se por essa Obra dividida em três partes, Inferno, Purgatório e Paraíso. Por vários motivos, mas principalmente pela influência dos autores da Antiguidade Clássica nessa obra, em que Virgílio guia o Poeta no Inferno em sua busca por Beatriz – a morte da sua amada foi a causa principal deste livro –, até o último círculo em que se vê Lúcifer, traidor também ele, torturando pessoalmente os traidores.

Este belíssimo texto é, talvez, a mais dura condenação aos traidores existente na Literatura Ocidental⁹.

CANTO XXXIV

Finalmente, no quarto giro do nono círculo (a Judeca), estavam os que traíram seus chefes e benfeitores, embutidos no gelo e imobilizados. Excetuam-se Judas, Bruto e Cássio, torturados por Lúcifer pessoalmente. Os dois poetas [Dante e Virgílio] descendo pelos cabelos do corpo hirsuto e desmesurado do Anjo rebelde, passam o centro da Terra; e saem, no outro hemisfério, por uma galeria longa e escura, outra vez sob o céu polvilhado de estrelas.”
(...)

*“34 – Se foi tão belo quanto agora é hirsuto
e se contra o Criador se ergueu, furente,
é natural que engendre a dor, o luto.*

*37 – Com que inaudito espanto, de repente,
divisei-lhe à cabeça desdobrada
três faces: uma rubra, mais à frente,*

*40 – e as outras duas, cada uma plantada
no mesmo tronco, e juntas aflorando
ao ápice da fronte alcandorada.*

*43 – A da direita era ocre, ao branco orçando,
mas a da esquerda aquela cor possuía
que no alto Nilo os rostos vão mostrando.*

46 – *De cada qual abaixo asas havia,
de módulo e tamanho apropriados;
no mar vela maior não se abriria.*

49 – *E tais as dos vampiros enojados,
não tinham pêlos; Dite as agitava,
produzindo três ventos variados.*

52 – *Dali todo o Cocito enregelava;
dos seis olhos um pranto permanente
nascia aos três queixos lhe tombava.*

55 – Em cada boca triturava a dente,
como a espadela ao linho, um condenado;
as três eu via simultaneamente.

58 – E mais que em tal castigo torturado
era o do centro, à garra empedernida,
que o dorso lhe deixava estraçalhado.

61 – “O que vês, sob a pena mais dorida,
é Judas Iscariotes” disse o guia
as pernas fora, a face lá metidos.

64 – Dos mais, que o rosto mostram na agonia,
um é Brutos, seguro, à boca escura,
que se contorce à dor, mas silencia.

67 – E Cássio é o outro, de mor estatura.
Mas eis a noite. Vamo-nos daqui.

*Que já foi vista a última tortura. (ALIGHIERI. A Divina Comédia
I v., Inferno, Canto XXXIV, vv. 33-69.) (grifos meus)*

O passo decisivo para a condenação dos traidores em nossa cultura está consignado nesta obra, pela decisão de seu autor em equiparar Judas Iscariotes a Bruto e Cássio, todos sofrendo igual castigo no nono círculo do Inferno. O pranto de Lúcifer indica que o diabo sofre eternamente ao infligir sofrimento aos condenados por traição.

3 – O elogio fúnebre de César: Plutarco e Shakespeare

A influência das biografias de Plutarco sobre Shakespeare é sobejamente conhecida. Cito a avaliação de um tradutor brasileiro sobre este fato:

Como para outras tragédias romanas, o material histórico de Júlio César foi tirado das Vidas dos Homens Ilustres, de Plutarco, na tradução inglesa de Thomas North; no presente caso, das Vidas de Júlio César, Marco Bruto e Marco Antônio. Mais intimamente do que nos dramas tirados da história dos reis da Inglaterra, alia-se Shakespeare ao texto de Plutarco, contentando-se muitas vezes em passar para verso branco a prosa fluente do tradutor. [...] Foi publicada pela primeira vez no Fólio de 1623, mas a data da composição aventada pelos comentadores oscila entre 1599 e 1601.¹⁰

Primeiramente, transcrevo o texto de Plutarco, para demonstrar que o autor narra como se deu tal discurso, e a estratégia de Marco Antônio para excitar o povo contra os conspiradores, sem, contudo, explicitar o que fora falado por Antônio.

Chegou-se então à discussão do testamento de César e de seus funerais. Antônio pediu a leitura do documento e um sepultamento público e com honras, para que o povo não se irritasse ainda mais. A isso se opôs Cássio firmemente, mas Bruto cedeu e consentiu. Parecia, assim, estar cometendo seu segundo erro: o primeiro fora poupar Antônio e levantar contra os conjurados um adversário temível e difícil de combater; agora, deixando Antônio conduzir à vontade as exéquias, perdia tudo. Para começar, a soma de setenta e cinco dracmas que César legava a cada romano, mais o presente que fazia ao povo de seus jardins situados do outro lado do rio (onde se ergue hoje o santuário da Fortuna), despertaram no povo sentimentos singulares de afeição e saudade por ele. Depois, quando o corpo foi levado ao Fórum, Antônio, que, segundo o costume, pronunciou o elogio fúnebre, ao perceber que suas palavras comoviam a multidão, passou a excitar sua piedade e, tomando a toga ensangüentada de César, desdobrou-a para mostrar a quantidade dos golpes assestados contra ele. A desordem foi indescritível. Uns gritavam que se devia matar os assassinos, outros,

reproduzindo o que acontecera nos funerais do demagogo Clódio, arrancaram das lojas bancos e mesas, amontoaram-nos e fizeram uma enorme fogueira; sobre ela colocaram o corpo e o incineraram, no meio de tantos santuários e locais de asilo inviolável. Quando as chamas brilharam, afluíram pessoas de todos os lados, apanharam tições meio consumidos e correram para as casas dos assassinos de César para deitar-lhes fogo; mas eles, solidamente entrincheirados, afastaram o perigo. (Vida de Bruto 20) (grifos meus)

A participação de Antônio nesses eventos é um tanto obscura¹¹. O maior amigo de César não estava a seu lado quando foi assassinato. Ao contrário, pareceu amedrontado e, no primeiro momento, escondeu-se. Pouco depois, procura os conjurados com oferecimentos de pacificação, mas a ambição de tornar-se o primeiro entre os romanos, ao que tudo indica, foi o que moveu sua ação. No texto abaixo, lemos o outro relato sobre o discurso fúnebre.

Entretanto, a popularidade de que gozava aos olhos da multidão fê-lo logo mudar deste projeto: concebeu a firme esperança de tornar-se o primeiro, caso abatesse Bruto. Por ocasião do cortejo fúnebre de César, teria de pronunciar, segundo o costume, o elogio do morto no Fórum. Vendo o povo singularmente comovido e enternecido, misturou às louvaminhas palavras próprias para excitar a piedade e ressaltar o caráter revoltante do assassinato. Ao final do discurso, sacudiu as vestes sangrentas e perfuradas do defunto, chamando aos responsáveis pelo atentado “assassinos” e “celebrados”. Inspirou assim aos ouvintes tamanha cólera que eles, depois de incinerar ali mesmo o corpo de César, (...) apanharam da fogueira tições inflamados e correram para as casas dos criminosos a fim de tomá-las de assalto. (Vida de Antônio 14)

Como se pode constatar, há uma diferença sutil entre os dois relatos acima citados: o primeiro é mais “neutro”, limita-se a narrar os fatos; o segundo é mais contundente e, sem dizer qual o teor do discurso, o que evidentemente Plutarco não poderia fazer dois séculos depois (conta-se que ele teria chamado os responsáveis pelo atentado de “assassinos” e “celerados”). Em **Vida de Antônio**, este é o protagonista, seu papel nos eventos foi ressaltado por Plutarco. A genialidade de Shakespeare foi ter

percebido que, na prosa de Plutarco, estava escrita uma tragédia nos moldes gregos. Sabemos que as suas próprias tragédias seguem o modelo clássico grego, com todas as características de fatalidade, impossibilidade de o homem trágico fugir ao seu destino; por isso, seguiu Plutarco tão de perto. Por tal motivo, sem deixar de enfatizar a genialidade de Shakespeare, discordo da argumentação central de H. Bloom, a de que o poeta elisabetano “*inventou o humano*”¹². A meu ver, os textos das tragédias gregas, apropriados na própria Antiguidade por outros autores como Plutarco, inventaram o humano. Os autores renascentistas citam ou se apropriam desses modelos clássicos com propósitos próprios à própria época em que viviam. Vejamos, a seguir, o relato shakespeariano deste discurso.

“CIDADÃOS_ O testamento! Lede o testamento de César!

ANTÔNIO_ Acalmai-vos, bons amigos.

Não posso lê-lo; não convém ficardes sabendo quanto César vos amava.

Não sois de pedra, nem de pau, mas homens;

e, como tal, se ouvísseis a leitura do testamento dele, poderíeis inflamados ficar, ficar furiosos.

Conveniente não é ficardes todos

sabendo que os herdeiros sois de César;

pois se o soubésseis, que não se daria?

QUARTO CIDADÃO_ O testamento! Lede o testamento de César,

Marco Antônio! Lede-o logo!

ANTÔNIO_ Não podeis acalmar-vos um momento?

Fui indiscreto ao vos falar sobre isso.

Temo ofender quantos honrados homens

Apunhalaram César. Temo-o muito.

QUARTO CIDADÃO_ Homens honrados nada! São traidores.

CIDADÃOS_ São vilões e assassinos todos eles.

O testamento! Lede o testamento!

ANTÔNIO_ Forçais-me, então, a ler o testamento?

Sendo assim, vinde em círculo postar-vos

ao redor do cadáver, por que eu possa

apontar-vos o autor do testamento.

Posso descer? Consentireis que o faça?

CIDADÃOS_ *Vinde para cá.*
SEGUNDO CIDADÃO_ *Demos lugar para Antônio, para o muito nobre Antônio!*
ANTÔNIO_ *Não me aperteis tanto. Afastai-vos um pouco.*
CIDADÃOS_ *Recuai! Espaço! Recuai!*
ANTÔNIO_ *Se as lágrimas tiverdes, preparai-vos Neste momento para derramá-las.*
Conheceis este manto. Ainda me lembro quando César o estreou; era uma tarde de verão, em sua tenda, justamente no dia em que vencera os fortes nérvios.
Vede o furo deixado pela adaga de Cássio; contemplai o estrago feito pelo invejoso Casca; através deste apunhalou-o o muito amado Bruto, e ao retirar seu aço amaldiçoado, observai com cuidado como o sangue de César o seguiu, como querendo vir para a porta, a fim de convencer-se se era Bruto, realmente, quem batia por modo tão grosseiro, porque Bruto, como sabeis, era o anjo do finado.
Julgai, ó deuses! quanto amava César. De todos, foi o golpe mais ingrato. Pois quando a Bruto viu o nobre César, a ingratidão mais forte do que o braço dos traidores, de todo o pôs por terra. O coração potente, então, partiu-se-lhe e, no manto escondendo o rosto, veio cair o grande César justamente ao pé da estátua de Pompeu, que sangue todo o tempo escorria. Que queda essa, caros cidadãos! Eu, vós, nós todos nesse instante caímos, alegrando-se sobre nós a traição rubra de sangue.
Oh! Vejo que chorais, que sois sensíveis à impressão da piedade. Delicadas

*lágrimas derrameis. Mas chorais tanto,
bondosas almas, só de o manto verdes
do nosso César, cheio, assim, de furos?
Então olhais para isto, o próprio corpo
de César, deformado por traidores.*

PRIMEIRO CIDADÃO_ *Oh espetáculo lamentável!*
SEGUNDO CIDADÃO_ *Oh nobre César!*
TERCEIRO CIDADÃO_ *Oh dia de luto!*
QUARTO CIDADÃO_ *Oh celerados! Oh traidores!*
PRIMEIRO CIDADÃO_ *Que espetáculo sangrento!*
SEGUNDO CIDADÃO_ *Queremos vingança!*
CIDADÃOS_ *Vingança! Vamos procurá-los! Fogo!
Morte! Fogo! Matemos os traidores!*
ANTÔNIO_ *Parai, concidadãos!*
PRIMEIRO CIDADÃO_ *Silêncio! Ouçamos o nobre Antônio.*
SEGUNDO CIDADÃO_ *Queremos ouvi-lo; iremos para onde ele
for; queremos morrer com ele!*
ANTÔNIO_ *Bons e amáveis amigos, não desejo
levar-vos a uma súbita revolta.
Os autores deste ato são honrados.
Ignoro as causas, ai! particulares
que a deste extremo os levaram; mas são sábios,
todos eles, e honrados, e decerto
vos dariam razões do que fizeram.*

*Não vim aqui roubar-vos, meus amigos,
o coração. Careço da eloquência
de Bruto. Sou um homem franco e simples,
como bem o sabeis, que tinha o mérito
de amar o seu amigo, o que sabiam
perfeitamente quantos permitiram
que eu viesse falar dele. Pois é fato:
não tenho espírito, valor, palavras,
gesto, eloquência e a força da oratória
para inflamar o sangue dos ouvintes.
Contendo-me em falar tal como falo,
simplesmente, dizendo-vos apenas
o que todos sabeis, e ora vos mostro*

*as feridas do nosso caro César
pobres bocas sem fala! concitando-as
a falarem por mim. Se eu fosse Bruto,
sendo ele Antônio, agora aqui teríeis
um Antônio capaz de levantar-vos
o espírito e em cada uma das feridas
de César uma voz pôr, que faria
revoltarem-se as pedras da alta Roma.
CIDADÃOS_ Revolta, sim! Revolta!
PRIMEIRO CIDADÃO_ Queimaremos
logo a casa de Bruto.
TERCEIRO CIDADÃO_ Então partamos
sem demora. Peguemos os traidores.”(JC. at. III, c.2)(grifos meus)*

Conclusão

A conjuntura dos Idos de Março é tão complexa que suscita intrigantes questões: seria César, ele mesmo, um traidor, já que influíra – ou ao menos se alegrara! – com o assassinato de Pompeu no Egito por ordem de Ptolomeu? Teria Marco Antônio traído César, oferecendo o pretexto para a conjuração com a famosa cena das Lupercais, tornando-se esquivo justamente no dia do assassinato, aliando-se aos conspiradores no dia seguinte ao de sua morte? São questões relevantes, também elas sugestivas da traição aos chefes e protetores.

Este texto pretendeu verificar a força e a importância de certos textos literários na formulação ideológica do Ocidente, particularmente no que tange à condenação da traição. As contribuições das obras pagãs são de suma importância para nossa cultura, e a mescla dos conteúdos desses textos com pressupostos cristãos resultou na repulsa universal dos traidores. Esta foi o aporte específico, mas muito significativo, de Dante, pois igualou a monstruosidade de Lúcifer, o anjo decaído, e a de Cássio e Bruto, à de Judas, o traidor de Cristo.

A importância dessa peça de Shakespeare prende-se, por um lado, à reconstituição trágica dos eventos históricos do ano de 44 a.C., mas principalmente, a cena central do discurso de Marco Antônio resgata a visão pagã desses episódios, e funda em novas bases, não principalmente cristãs, o repúdio aos traidores do chefe.

Documentação textual

PLUTARCO. **Vida de Bruto**, Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto, trad. do grego Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

PLUTARQUE. **VIES. Tome XIV, Dion-Brutus**. Texte établi et traduit par R. Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

PLUTARCO. **Vida de César**. Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto, trad. do grego Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

PLUTARCH Lives, VII, Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar (Loeb Classical Library, Translated by Bernadotte Perrin.

PLUTARCO. **Vida de Antônio**. Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto, trad. do grego Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Vol. I, Inferno. Traduzida, anotada e comentada por Cristiano Martins. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, e Brasília: INL, Fundação Nacional Pro-Memória, 1984. (Grandes Obras da Cultura Universal, 1)

SHAKESPEARE, W. **Júlio César Tragédias**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S/A, s.d.

Bibliografia

BRUNT. P. A. **Conflits sociaux en republique romaine**. Paris: François Maspero, 1979.

CANFORA, Luciano. **Júlio César: o ditador democrático**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2002.

CALVINO, Ítalo. **Por Que Ler Os Clássicos?** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ENCLICLOPÉIDA EINAUDI 17- LITERATURA-TEXTO. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1989.

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

NOVACK, Maria da Glória; NERI, Maria Luiza. **Poesia lírica latina**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹ O título completo do Brutus é: “J. Brutus, primeiro Cônsul, de volta a sua casa após ter condenado seus dois filhos que se haviam unido aos Tarquínios e tinham conspirado contra a liberdade romana. Os lictores trazem seus corpos para que ele lhe dê sepultura”. A exibição desse quadro data de 1789, justamente, e sua origem se prende ao drama italiano “Bruto Primo”, de Alfieri, cujas obras foram traduzidas para o francês em 1789. Cf. J. Starobinski, **Os emblemas da Razão**. SP, Companhia das Letras, 1988, especialmente p. 94-103.

² Para uma discussão sobre a apropriação de obras literárias em contextos diferentes, o que ensejou diversas leituras, verificar R. Chartier. **Formas e Sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação**. (trad. Maria de Lourdes Meirelles Matencio.). Campinas, SP, Mercado das Letras, 2003.

³ Não é a única frase de Shakespeare tornada célebre e vulgarizada a ponto de tornar-se adágio popular. Veja-se em **Hamlet** a célebre frase “*Há algo de podre no Reino da Dinamarca*” e mesmo “*Ser ou não ser, eis a questão*”. Quanto a frases de Plutarco famosas e tornadas clássicas, veja-se, igualmente, em **Vida de César**, “*A mulher de César não basta ser honesta, tem que parecer ser honesta*”, dentre muitas outras. Cf. o sentido de “clássico”, aqui empregado no sentido que Ítalo Calvino lhe deu em “Por que ler os clássicos?”, um ensaio no livro do mesmo nome editado pela Companhia das Letras.

⁴ Ver o conceito de “clássico” desenvolvido no verbete “Clássico” por F. Fortini na **Enciclopédia EINAUDI 17 – Literatura-Texto**, Lisboa, Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1989, 295-305. O autor encarece a constância, a durabilidade, a permanência, como um dos fatores decisivos para definir algo como clássico.

⁵ L. Canfora. **Júlio César: o ditador Democrático**. SP, Estação Liberdade, 2004.

⁶ Ou seja, aos Idos de Março, embora a conspiração contra César já estivesse sendo preparada há algum tempo, mesmo antes das Luperciais dos Idos de Fevereiro do mesmo ano.

⁷ Cf. Harold Bloom **Shakespeare: a invenção do humano**. RJ, Objetiva, 2001, especialmente o capítulo Júlio César, p. 144-61, inserido na parte: “As peças de Juventude”, em que desenvolve a idéia de que, apesar do nome, esta é a tragédia de Bruto, personagem principal, segundo Bloom, não de César, que aparece pouco, com poucas falas (Ver p. 144).

⁸ Cf. L. Canfora. Op. cit. “Alexandria”, p. 224-45.

⁹ Todas as citações de Dante foram retiradas da seguinte edição: **A Divina Comédia v. I, Inferno**. Traduzida, anotada e comentada por Cristiano Martins. BH, Ed. Itatiaia, e Brasília: INL, Fundação Nacional Pro-Memória, 1984. (Grandes Obras da Cultura Universal, 1)

¹⁰ W. Shakespeare. **Antônio e Cleópatra. Júlio César Tragédias**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Ediouro Publicações S/A, s.d., p. 127. Ver também Harold Bloom. **Shakespeare: a invenção do humano**. RJ, Objetiva, 2001.

¹¹ Ver a este propósito “Where’s Antony?”, in L. Canfora, op. cit., p. 375-77.

¹² H. Bloom. **Shakespeare: a invenção do humano**, op. cit.

A PERFORMANCE RITUAL DOS DESVIOS: DANÇAS DE LOUCOS E POSSUÍDOS

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa*

Abstract

We believe that Greek Tragedy has a spoken part, a sung part and a danced part. In the present article, we observe how these three sections build the scene. We focus Cassandra's madness ballet, as much as her performance when she leaves Troy (Euripide's Trojan Women) and arrives in Argos (Aeschylu's Agamemnon). This part of the drama, as we hypothesize, is meant to express, in song and dance, the feeling of being possessed.

Keywords: tragedy; ritual; dance; madness.

Resumo

Consideramos que a tragédia grega tem uma parte falada, uma cantada e outra dançada. Neste artigo, observamos como essas três partes constroem a cena. Focalizamos o balé da louca Cassandra, sua performance, quando ela deixa Tróia (Troianas de Eurípides) e chega a Argos (Agamemnon de Ésquilo). Essa parte do drama, reputamos, serve para expressar, em canto e dança, o sentimento de ser possuído.

Palavras-chave: tragédia; ritual; dança; loucura.

Por surpreendente que pareça, *as práticas rituais e a religiosidade* constituem um tema muito atual. Se as formas convencionais de religiosidade se encontram, hoje, obscurecidas, em contrapartida, multiplicam-se manifestações radicais, em um espectro que vai da nova bruxaria às seitas extremistas de diversos credos.

* Professora de Língua e Literatura Gregas na UFMG.

Minha contribuição parte da literatura, com base na metodologia de Donald Lateiner em **Sardonic Smile** (1998). Vou destacar, a partir da leitura de textos dos dramaturgos áticos, os comportamentos não-verbais de loucos e possuídos que dançam em cena. Será, sem dúvida, um lugar-comum pensar em comportamento não-verbal no teatro. Lugar-comum, também, é pensar em dança no teatro grego; nenhuma novidade mostrarei. Mas buscarei confrontar somente a performance ritual dos desvios, observarei o protagonista, seu *páthos* e a reação dos personagens frente a esse *páthos*; com isso, chegarei à reação da cultura diante do desvio. Estarão em jogo as emoções privilegiadas no estudo de Aristóteles sobre a tragédia, a saber, o horror e a piedade.

Escuso-me ainda pelo título deste estudo (*a performance ritual dos desvios: danças de loucos e possuídos*), que é óbvio e hiperbólico, no sentido de que a dança, simplesmente, é já um desvio da normalidade. Contudo, não o tomem por absurdo; a dança expressa tudo aquilo que não é possível dizer por palavras, quer seja para os dementes, delirantes ou transtornados, quer seja no particular de um ritual, quer seja no cotidiano de homens lúcidos modificados pelo instante festivo ou doloroso; é linguagem de qualquer corpo que age em estado extraordinário, buscado, conscientemente, no treinamento auferido na ginástica, acometido, involuntariamente, pela possessão de uma força criativa qualquer.

Os povos antigos dançavam muito. Contudo, para alcançarmos o efeito dos *teletá*¹, começaremos por um caminho já conhecido de todos, leitores ou não da literatura cristã. Utilizarei como propedêutica a passagem de Salomé no Evangelho de **Marcos** (6, 17-29). A história: Herodes havia mandado prender João Batista por causa de Herodíades, sua mulher, ex-esposa de seu irmão. João havia dito que não era permitido a Herodes casar-se com a mulher de seu irmão e Herodíades, por isso, buscava modos para matá-lo sem esquecer-se, entretanto, de que João era tido como homem de Deus e que não seria prudente eliminar um homem com tal fama. Herodes também temia ter em suas mãos o sangue de um homem santo; ademais, hesitava, porque apreciava escutá-lo (*hedéous autû êkuen*, v. 20) e, em razão disso, protegia-o (*sunetérei autón*, v. 20). Mas aconteceu, em um dia especial, o dia do aniversário do rei Herodes, que, durante o jantar festivo para os grandes do governo da Galiléia, adentrou na sala a filha de Herodíades que, dançando, agradou a todos. Essa narrativa, já muito ouvida, merece ser lida com cuidado. Antes, porém, vamos fazer uma pequena incursão no Antigo Testamento.

A dança das mulheres hebréias é freqüente na literatura bíblica, em contextos de júbilo e, às vezes, com resultados trágicos. Logo após a passagem do mar Vermelho, no livro do **Êxodo**, a profetisa Miriam, irmã de Araão (**Êxodo**, 15, 20), tocou tamborins, dançou e cantou em louvor de Iavé. Mas em *Juízes*, 11, 32, Jefté, para alcançar vitória sobre os filhos de Amon, faz o voto de entregar a Deus a primeira pessoa que viesse acolhê-lo no retorno à casa. E assim foi. Entretanto, ao chegar a casa, Jefté é recebido por sua filha (*thygáteer*) que, dançando e tocando tamborins (*metà tympánoon kai choroôn*), vem em sua direção.² No primeiro livro de **Samuel** (18, 6-8), David, após ter abatido o filisteu Goliat, entra na cidade e é acolhido pelas mulheres (*gynaikes*), que tocam, dançam (*psállousai kai choreúousai*) com tamborins e sistros (*metà tympánoon, metà charas*) para o rei Saul. Entre elas, as que eram meninas (*paízousai*), diziam que: *Saul matou milhares, mas David, dezenas de milhares*. Os exageros juvenis dessas mocinhas provocaram um grande ciúme no rei Saul, e as conseqüências disso não serão pequenas nem leves.

E não são somente as mulheres que dançam, os homens também falam com seu corpo, que se entrega ao som da música. Exemplo é o mesmo rei David (2 **Samuel**, 6, 13-23) que, em veste sacerdotal (*periezosménos linûn ephód*), dança (*choreúetai*), com todas as suas forças (*ex hóles dynámeos*), diante do Senhor.

Volto a Marcos com o episódio de João Batista. A filha de Herodíades entra na sala do banquete, dança, agrada a todos e, sobremaneira, a Herodes. A palavra usada na narrativa de Marcos para nomear a filha de Herodíades é *korasioi*, literalmente, mocinha, termo que aparece antes, no capítulo 5, versículos 41 e 42, como sinônimo da palavra *paidion*, diminutivo de criança, isto é, menininha, criancinha. O evangelista afirma que essa *korasion* ou *paidion* tem 12 anos. A tradução latina, por sua vez, emprega *puella*, menina. O diminutivo para o termo *kóre*, moça, sinaliza para dados interessantes. Podemos afirmar que, no contexto, talvez se apresentasse um tratamento de familiaridade, ou seria uma expressão de afetividade, ou, quem sabe, talvez fosse um depreciativo, ou ainda, um hipocorístico. O afetivo exclui o depreciativo. Não acredito que o depreciativo pudesse ser encaixado dentro da estruturação do texto, visto que o rei oferece metade de seu reino para a mocinha. Fiquemos com o afetivo. Mas o afetivo não exclui o hipocorístico. Há ainda a possibilidade de ser uma descrição concreta da pessoa que entra, assim, teríamos uma adolescente ou uma pré-adolescente

(em termos, hoje, mais comuns) em cena. É, portanto, cabível entendê-lo como uma linguagem familiar, afetiva e voltada para a linguagem infantil? Vejamos.

A mocinha entra, dança e o rei diz “pede o que quiseres e eu te juro dar-to-ei”. O que acontece? Ela, que me parece ainda não ter autonomia, porque não responde imediata e diretamente ao rei, sai do recinto (*exelthûsa*) para perguntar a sua mãe a resposta que se lhe devia dar. O final da história, que todos sabem: Herodíades lhe diz para pedir a cabeça de João Batista. Hábil estratagema: o rei jurou, todos viram. Cabe-lhe como rei cumprir a promessa. Os admiradores de João Batista, indignados, diriam que uma menina mimada desencadeou o crime, nada mais. Obediente, a mocinha entra (*eiselthûsa*) novamente na sala de banquete e pede a cabeça do homem. Depois de recebê-la, leva-a para a mãe.

A palavra *korásion*, que aparece no texto em neutro (o que pode dar a entender a indefinição de sexo no momento de vida de uma menina que ainda não é mulher), ocorre três vezes nesse trecho. Isso é muito curioso, prestar atenção a essa dança, às entradas e saídas da mocinha, à petição que, na verdade, é para a mãe e não para a dançarina, observar essas sutilezas, quebra o nosso imaginário *hollywoodiano* sobre a cena. O que é mais interessante notar é que a perversão fica deslocada, da dançarina para a mãe e da dança para a palavra-ação materna, que pede, através de um agente ingênuo, o ato torpe de decapitação de um homem justo.

Assim, a dança revela muito mais do que podemos imaginar, considere-a, para fins de análise, um ritual menor dentro de um outro maior: o teatro de Dioniso, que, por sua vez, se insere em outro grande ritual, a saber, o dos festejos desse deus. Focalizarei apenas algumas danças rituais na tragédia.

Comentadores antigos, entre eles Luciano,³ associam a dança – em geral – aos Coribantes e Curetas, que, com seus escudos e saltos, faziam barulho suficiente para esconder o choro do menino Zeus.⁴ A explicação mitológica sugere que a dança seria um ritual coreografado com saltos muito altos, colisão de lanças e escudos à volta do grande deus. Na mesma obra, Luciano⁵ afirma que foram os sátiros que inventaram os três tipos de dança de Dioniso e deram-lhes seus próprios nomes. A *emmélia* é um tipo de dança usado na tragédia, a *síkinnis* no drama satírico e a *kórdax* na comédia.⁶

Platão, nas **Leis** (672b), explica a origem dessas danças de outra forma. Ele conta que Hera, enfurecida com o deus Dioniso, infundiu-lhe a loucura, e ele, repassando-nos a vingança, deu-nos o furor báquico e o néctar da videira, causas de todas as suas danças corais, as quais, acompanhadas do *aulos*, instigam a desordem harmônica e cinética. O fruto da videira acarreta todas as outras manifestações transgressoras do deus. Nesse sentido a dança dionisíaca instaura-se, verdadeiramente, como um *phármakon*, uma droga, veneno e remédio, assim como o é, também, o vinho. E da mesma forma é a loucura divina de Baco, a qual pode ser maléfica ou benéfica. A catarse teatral, por exemplo, seria uma provocação que busca uma desordem interior com fins curativos. A comparação feita por Platão é elucidativa: a desordem dionisíaca funciona como uma ama que embala, ou melhor, que tonteia a criança agitada com balanços ao colo até que ela durma tranqüilamente (PLATÃO. **Leis** 790 d-e). O processo de ambos (dança báquica e embalos) é homeopático. E, aqui, restrinjo-me ao significado original da palavra, que está já em Platão (**República** 409b): *homoioopathés* – afetado pelo semelhante, embora ache pertinente lembrar que, segundo o dicionário Caldas Aulete, a palavra “homeopatia” é, em Pernambuco, eufemismo para cachaça, aguardente, conotação nada distante do contexto báquico. Mas voltando a Platão (**Leis** 654 e; 664d), o filósofo afirma, inclusive, que um homem adequadamente educado na corêutica e na música, é aquele que revela o bem, colocando-o transparente nos seus movimentos de corpo e voz. Segundo ele, coro infantil deve homenagear as Musas, cantando com seriedade perante a cidade inteira; o dos jovens até 30 anos invoca Apolo; o dos adultos até 60 anos é consagrado a Dioniso. A esse último, o mais moderado por sua idade, cabe, como é de se esperar, o incentivo do vinho. Aliás, o vinho era *medium* imprescindível para o poeta alcançar a inspiração báquica,⁷ pois, nos dizeres de Epicarmo, *Não há ditirambo quando se bebe água*. O vinho, se a alma tem excelência, pois ele revela nossa índole, é bebida que dá força para o corpo, é bálsamo e medicamento (PLATÃO. **Leis** 672d). Esse grupo adulto, habilitado a entoar e bailar os melhores cantos, os de Dioniso, deve reproduzir neles o movimento mais belo, o que deve ser almejado, o que é emulado pela tragédia e pela comédia.

Pois bem, focalizo, agora, a *emmelia*, dança trágica praticada sob o frenesi báquico. P. Ghiron-Bistagne (1988, p. 64) define esse tipo de transe como todo e qualquer estado de anormalidade; confrontado com a fórmula

délfica *medèn ágan* (nada em excesso), é, em si, um exagero. Segundo ela, o estado pode ocorrer por várias causas: emoções desordenadas, dor intensa (moral ou física) ou possessão divina. Para essa última causa, a autora reporta a Platão, em **Fedro** (244-265b), onde o filósofo enumera os quatro delírios divinos: o profético, o teléstico, o poético e o erótico. Ora, proponho que observemos o delírio profético que se manifesta em um corpo que dança.

Dançante, um corpo pode manifestar o auge do sofrimento. Recordemos, então, Cassandra, filha de Hécuba e Príamo, sacerdotisa de Apolo. A jovem aparece de forma destacada no **Agamemnon** de Ésquilo e nas **Troianas** de Eurípides. Vejamos, em primeiro lugar, Ésquilo.

A cena ocupa o lugar central no drama. Cassandra chega com o Atrida, ela faz parte do despojo de Tróia. Vem no carro e nele permanece quieta, imóvel, do verso 810 até o verso 1072, ao todo, 262 versos. Sabendo de sua presença, Clitemnestra interroga-a impacientemente sem conseguir arrancar-lhe sequer um gemido. Estática, ela permanece diante das ameaças da rainha. Depois desse longo silêncio, o coro, compungido, intervém e convida a jovem estrangeira a entrar em cena, dizendo: “vamos, infeliz, abandona o carro!” O convite é oportuno. Cassandra necessita de espaço para fazer sua assombrosa dança⁸ e, livre, ela poderá também entoar seu canto; porém, ao descer do carro, ela irrompe de seu transe estático com grito de dor: *ototototô pópoi dâ: ópollon, ópollon*.

Vejamos o que significam essas palavras. As do primeiro verso citado, nada. Sim, elas não significam nada de concreto. Os dicionários (Bailly e Liddell-Scott) não apresentam um sentido definitivo para elas, afirmam apenas que se trata de um grito de medo ou de dor: *ototototô pópoi* são interjeições, isso é, sons que expressam espanto, sofrimento, apreensão e raiva. Significado concreto e lógico não há. A palavra seguinte, *dâ*, também pode significar várias coisas, entre elas terra (*gâ* ou *gê* em ático e *dâ* em dialeto dórico) e horror, no caso de a tomarmos como interjeição. Em discussões de sala de aula, uma aluna,⁹ atriz de profissão, ao fazer a tradução do grego para o português, comenta que a primeira frase talvez devesse ser feita apenas com percussão, batidas de pé ou de um bastão, no chão. A idéia me pareceu muito interessante, mostrarei adiante a razão.

Na sequência, a troiana invoca Apolo (*ópollon, ópollon*). Fato natural, afinal ela é sua esposa sagrada. Natural, sim, mas também desvio, pois

estamos em uma tragédia, ritual dedicado a Dioniso. Nesse ambiente, veremos que o transe apolíneo se instaura. A primeira característica que temos do frenesi provocado por Apolo é o sofrimento violento. Contudo, voltamos às primeiras frases proferidas por Cassandra.

Vamos analisar o que há de especial nesses gemidos. Eles são constituídos a partir da vogal *o micron*, repetida cinco vezes em conjunto com a consoante oclusiva forte, *tau*. O efeito gerado dessa composição continua na palavra *pópoi*, formada pela oclusiva forte *pi* com *o micron* e com a vogal fraca *iota*. Isso quer dizer que essas palavras se fazem pela obstrução do ar na oclusiva, que se abre em uma vogal relativamente fechada, se comparada com o alfa longo de *dâ*, e morrem em uma vogal fraca (*iota*) de *pópoi*. O processo de estruturação sonora da frase mostra, por sete vezes, uma obstrução que avança para um fechamento que explode numa abertura abrupta de consoante fraca delta mais vogal fortemente aberta *alfa: dâ*. O verso, em metro lírico, é proferido, alternadamente, por três vezes. A sonorização, sem mensagem de conteúdo lógico, é metáfora da contenção de Cassandra dentro do carro que, ao sair, se derrama em gemidos na *skéné*. O som de pancadas no chão talvez pudesse expressar esse conteúdo semântico melhor do que um “ai”, “ai”, interjeição da língua portuguesa constituída de vogal aberta e semivogal que, sonoramente, expressa somente a vazão da dor, não a obstrução de um som que deve escapular do corpo premido pela aflição.

O trecho seguinte é igualmente expressivo. Ele é construído a partir da contração da interjeição “ó” com o nome do deus Apolo, *ópollon*. Fonologicamente esses sons assim ajuntados significam: uma vogal longa de timbre relativamente fechado e de tom agudo que desemboca em duas consoantes líquidas, fecha-se novamente, alongado e agudo e, de novo, o efeito das líquidas. A oclusão, certamente mais atenuada, derrama-se no contínuo nas líquidas. Os sons – e talvez os movimentos corporais realizados – causam estranheza no coro que se pergunta o porquê de tudo isso. O coro pergunta e, ao mesmo tempo, inquieto, responde: “são palavras de uma agourenta a invocar Apolo.”

Mas, uma segunda vez, em antonomásia, Cassandra repete o verso com modificações muito sugestivas. Ela diz: *ópollon ópollon, aguiát'apóllon emós. Apólesas gàr u mólis to deúteron*. “Ó Apolo, ó Apolo, senhor dos aminhos, destruidor meu. Destruída, sim, sem pena, pela segunda vez” (vv.

1080-1082). Moreau (1988, p. 106) analisa o trecho destacando nele a utilização do metro dócmio, que, segundo o helenista, reflete a desordem de um espírito atribulado por um choque que se manifesta em movimentos de sobressaltos. Esse tipo de metro, intermitentemente, ocorre em todas as intervenções de Cassandra. O verso ao qual nos referimos, o dócmio, é, em princípio, um verso composto, suas variantes são múltiplas, o que permite trinta e duas combinações diferentes.¹⁰

E por causa dessas falas assim, tão emocionadas os velhos de Argos comentam o que está acontecendo: “o divino está num peito escravo!” (v. 1084). Não resta dúvida, Cassandra está possuída e não escuta as réplicas dos velhos. Em seu frenesi, ela mistura presente, passado e futuro; vê o crime de Clitemnestra no interior da casa, vê o antigo crime de Atreu, o sangue no solo, ouve o pranto das crianças mortas há muito, sente o cheiro das carnes assadas desses filhos assassinados de Tiestes. Vê o assassinato de Agamemnon, enxerga sua própria morte. Em transe, no recinto de Dioniso, Cassandra é uma personagem assustadora. Ela está só. Dentro dela está Apolo. Seus movimentos são marcados pela tirania do deus que invade o espaço do deus irmão.

O coro, perplexo, comenta irônico: *a estrangeira parece ter um bom faro de cadela!* (v. 1093). A fala sugere a postura da sacerdotisa que rastreia gotas de sangue no chão, ela age como uma Erínia, uma cadela em busca do líquido derramado criminosamente. Mordaz, a fala dos velhos aguça um riso sardônico inadequado na platéia.

O êxtase continua em crescente delírio, a moça vê a rede, a água e o banho mortal do poderoso chefe dos aqueus. A aflição por perceber tais males é intensa; insistentemente, a jovem pítia lamenta sua sorte com interjeições. O coro indica que, no transporte divino, Cassandra se assemelha ao de Procne, que, após matar seus filhos, transformada em rouxinol, grita uma melodia sem melodia.

Nesse ponto, Cassandra escuta o coro e retruca – de forma lúcida – “minha sorte é pior que a do rouxinol”. Dá-se início ao retorno, Cassandra terá uma pausa de 68 versos (do verso 1146 ao verso 1214) para seu transe. No interstício, a consciência do mal se torna tão dolorosa quanto o próprio mal; por esse curto tempo, Cassandra é lúcida bastante para saber que Apolo a violenta quando quer. Desse modo, de novo a troiana pressente que lhe vem chegando outro estupor. Ela geme: *iù, iú, o kaká*. “Ó males, de novo a fadiga terrível da profecia que agita, me rodopia (*strobeî*), em proêmios!”

Em dança dramática, temos, concretamente, uma pirueta, que pode ser uma rotação simples ou dupla ou tripla ou sucessiva. A palavra pinta a imagem da jovem que, em seu *peplos* de linho, próprio para uma sacerdotisa, com o movimento brusco de rotação, faz girar pano, máscara e corpo, que se tornam uma coisa só. Tal movimento é, nada mais, nada menos, a presença de Apolo no recinto de Dioniso.

A pirueta é um dos movimentos mais importantes tanto na dança antiga quanto na contemporânea. Consiste em girar sobre os pés sem sair do lugar. Para fazê-la, é necessária uma impulsão lateral de um dos braços em frente ao peito, que impele o corpo para um lado. O braço será o motor do corpo que gira. Quando a rotação começa, o pé, que não é responsável pelo eixo do corpo, se eleva (EMMANUEL, 1916, p. xxi, p. 136-137). O corpo que gira é representação da moção inesperada da divindade que se impõe. De acordo com Estrabão¹¹ o culto a Apolo também registrava danças com contorções da Pítia. Convulsões, delírio, visões e alucinações são o que lhe oferece Apolo, ela reconhece o caminho, sabe bem o mal que tem. Descreve-o e, novamente, o deus a arrebatava. Ele chega com sintomas térmicos, Cassandra exclama: “*papai!* tal como fogo, ele se abate sobre mim!” (*papai hoion tò pyr: epérchetai dé moi* – v. 1256). Sua clarividência está agora detida no futuro e no presente. Sabedora de seu infortúnio, Cassandra focaliza suas mãos, que levam o cetro e o colar do deus, e os amaldiçoa, lançando-os fora, ao chão. Ela afirma, “é o próprio Apolo que me retira as vestes proféticas” (v. 1269).

Nesse ponto a personagem se transforma, é agora uma errante, uma *phoítas*, uma andarilha vagabunda, violada por Apolo no caminho de morte para a casa de Atreu. Avança em linha reta até que o coro pergunta: “que medo te faz recuar? (*apostréphein*, v. 1306)”. Ao que ela responde: “a casa respira crime, destila sangue.” Se Cassandra fosse mesmo uma erínia, o cheiro lhe daria prazer, mas a pobre recua... E, dessa forma, relutante, impelida e abandonada por Apolo, a jovem entra em seu túmulo, a casa de Atreu.

Mudo, nesse ponto, de poeta: vejamos a Cassandra de Eurípides. Igualmente ela cantará suas monodias através de versos misturados, entre eles, o desordenador dócmio, o verso dos exageros de emoção, dos arroubos desenfreados. Todavia, sua situação difere da personagem esquiliana. Ela parece estar – em sua alegria – possuída pela loucura de Dioniso. Não há lucidez, não há sofrimento. Como uma bacante, ela instiga as demais e canta,

eufórica, seu himeneu. Seus gestos estão carregados de ritualismo e simbolismo. Ela diz: “levanta, traz, uma luz conduz! Venero! Acendo! Eis! Eis! (*áneche, páreche, phoôs phére: séboo phlégoo. Idù, idú!* – vv. 308-307). Acendo a luz do fogo e dou o brilho, o esplendor (*anaphlegoo pyròs foòs, es augán, es aíglan didus* – vv. 319-320). A sua excitação ultrapassa qualquer alegria normal por um casamento. Os elementos de cena, os archotes, a canção, as flores, os movimentos, lembram a exuberância e demência do frenesi báquico. Recordo-lhes que tochas são usadas igualmente em bacanais e himeneus. Alucinada, em visões, Cassandra celebra seu casamento com Agamemnon no templo de Apolo. Situação, como a de Ésquilo, totalmente inapropriada em relação ao ritual. E é de forma dionisíaca, numa bacanal, que Apolo é homenageado.

Entretanto, para expor a ironia no tratamento do deus Apolo para com sua esposa sacerdotisa, Eurípides, ao contrário de Ésquilo, se utiliza do gozo obtido pela posse de um outro deus. A pítia de Apolo leva em seu peito Dioniso. Trágica alegria para um casamento funesto. As palavras proferidas são palavras de bom agouro. Não foi assim para o outro poeta. Cassandra fala do templo (*hierón*), do ato de reverência (*séboo*), da sacralidade (*hosios*), do noivo (*gametas*), do himeneu, da noiva (*nymphé*), da bem-aventurança (*makários*), de belos vestidos (*kallipéploi*). Um vocabulário festivo, insistentemente repetido para descrever sua ruína.¹² O processo poético permite que Dioniso se manifeste no paradoxo. Levada para a escravidão, a troiana exclama: Feliz é o noivo! Feliz sou eu! (*makários ho gametas, makaría d’egoó* – vv. 310-311).

A reação instantânea de Hécuba é o pranto. A mãe percebe a ironia trágica desse ritual alucinado. A jovem reage, invoca Dioniso: “*euàn, euoi!*”, e se põe a dançar, dizendo “sagrada é a dança (*ho choròs hósios* – v. 328)”. Dançando baquicamente, Cassandra convida Apolo e Hécuba para a cena. Ela diz para a mãe plangente: “Dança, mãe, comanda a dança, gira esses teus pés para lá, comigo aprende a levar teus passos amados” (*chóreue maáter, chóreum’ánage, poda sòn élisse taáid’ ekeíse met’ eméthen podoôn phérusa phltátan básin* – vv. 332-334).

O coro, impressionado, sugere à rainha que detenha as passadas ligeiras da princesa, pedindo: “rainha, não seguras a jovem que delira com baco (*bakcheúusan*)?” (v. 342).

Hécuba tenta tomar os archotes de Cassandra, explica-lhe: “não levas o fogo de modo correto, corres como mênade.” O desvio é enorme:

Cassandra, sacerdotisa de Apolo, possuída por Dioniso, não pratica o ritual do deus do vinho corretamente. Contudo, o frenesi continua, e o vocabulário destinado aos festejos nupciais se intensifica, embora encontremos, surpreendentemente, na jovem, uma súbita lucidez. Fria, clara e profética, ela anuncia sua vingança contra os gregos, contra Agamemnon, contra Apolo. Ela diz: “o deus está em mim, mas fora de tais delírios báquicos (*bacheumátoon*) estarei.” (vv. 366-367). Plena de sua razão, a pítia argumentará: “são os troianos, com minha ida para Argos, que vencerão a guerra”. Depois de longa argumentação, provada a sua tese, Cassandra retorna à alegria cruenta de seu esponsal com Agamemnon.

O coro de cativas troianas corrobora a alegria trágica que habita Cassandra. No percurso para o navio, como a personagem de Ésquilo, Cassandra arranca dos cabelos a coroa do deus Apolo e assume-se como uma das três Erínias (*hoos mían trioôn Erinyn* – v. 457). O passo nos lembra a sacerdotisa em Agamemnon, de Ésquilo, a farejar como cadela as gotas de sangue derramadas. As erínias são as cadelas do remorso! A Cassandra de Ésquilo, que rejeitava o cheiro do sangue, em Eurípides, irá buscá-lo. Metamorfoses? Cassandra oscila entre a pítia, uma bacante e mesmo uma erínia.

As erínias não são inofensivas. Ésquilo chama-as de *cabras sem pastor* (vv. 196-197), cadelas do arrependimento. Elas são monstros gerados no interior dos assassinos de seus próprios familiares. Mordem o corpo do criminoso por dentro, mas perseguem-no também por fora. Suas palavras são estranhas e vulgares, seus assuntos nas conversas (empalamentos, torturas, etc.) são bizarros e obscenos. São geradas nas palavras pensadas e brotam palavras proferidas, imprecções, injúrias e blasfêmias.

Na tragédia **Orestes**, de Eurípides, a cena tem início com um delírio do filho de Agamemnon provocado por essas divindades. Ele está prostrado, o corpo entregue, sem alimento e sem banho por seis dias. A seu lado está Eletra, que descreve seus movimentos. Orestes esconde-se dentro das roupas (*chanidíon d'ésō kruphtheís*, vv. 42-43); quando se recupera da doença, chora, pula do leito em correria (*demnión apò pedâi dromaiîos*), como um potro (*pôlos hoòs*) que se livra do jugo (vv. 44-45). É por causa de seu estado que Eletra recomenda que o coro entre em cena suavemente, ao som da siringe. O coro obedece, aproxima-se e comenta: “o corpo agita dentro das vestes (*en péploisi kinêi démas* v. 166)” e, após 36 versos sussurrados,

Orestes acorda tranqüilo, descansado, mas débil. Solicita que Eletra retire de sua boca e dos seus olhos as remelas espumantes. Depois disso, o filho do Atrida se apóia na irmã e levanta-se, mas, enfraquecido, deita-se novamente. Tão logo se deita, quer levantar-se outra vez. A cena é magnífica, Eurípides fá-lo dançar com o movimento de levantar-se e deitar-se sobre o leito.

Lentamente, Eletra sugere que o irmão coloque o pé sobre o chão e caminhe. Conversam os dois enquanto andam, até que Eletra comenta: “perturbaram-se os teus olhos, trocaste pela loucura o senso de antes” (v. 253-254). Orestes exclama que as moças sanguínárias e serpiginosas avançam para ele. Novamente o corpo, em sobressalto, volta para o leito, e Orestes continua a descrever as Erínias de olhar canino de górgonas, sacerdotisas de mortos, deusas terríveis. Eletra, assustada, abraça o irmão e é confundida com uma Erínia. Orestes salta da cama e, em fuga, busca o arco de pontas de chifre. Mas logo cai em si, toma consciência, vê-se arquejante, fora do leito. Qual mal é maior: a alucinação do remorso ou a consciência dele? Entretanto, o que nos interessa nessa cena, senão a forma espetacular que criou Eurípides para uma dança, a partir do deitar-se e levantar-se de um atormentado? O revolver-se no leito é próprio do doente inquieto e impaciente, atacado pelas cadelas do remorso.

Busquemos Ésquilo mais uma vez. Em **Eumênides**, o corifeu, uma das Erínias dirige um movimento contra o pobre Orestes. Um bando de erínias dorme no tempo de Apolo. Outra vez Apolo rouba a cena de Dioniso! A regente do coro, ao ver as companheiras dormindo, com um gestual brusco de pontapés, dirige-se às colegas nos seguintes termos: *Acorda! E acorda essa outra também como te acordei. Dormes? Ergue-te, afasta o sono com o pé. Vejamos se há ilusão neste presságio* (vv. 140-143). E o bando acorda. Falas sucessivas, de diferentes pontos, parecem materializar o tumulto de um coro que se move desordenadamente, num escuro do templo. Lá de dentro, ouve-se a voz de Apolo a expulsá-las:

Fora! (...) não vos fica bem abeirar-vos dum templo, mas dos lugares em que se cortam cabeças, arrancam os olhos, se julga e se degola, e, para impedir a fecundidade, se destrói nas crianças a flor da juventude, se fazem mutilações, se lapida e onde, longa e aflitivamente, gemem os empalados.

Depois de proclamar a lista de torturas com as quais se deleitam as Erínias, o coro, rechaçado violentamente, está em cena, na orquestra, e, com ousadia, argumenta com o deus. A tática do autor para materializar esses monstros: primeiro, permite-se somente entrever o que elas são, embora nosa visão esteja limitada pela porta do templo; percebemos que seu movimento, no interior, é desordenado, suas falas, gritos e entonações são imprevisíveis, pois se manifestam a partir de coreutas diversificados e não em uníssono. Banidas, as Erínias voltam a perseguir Orestes, procurando seu rastro como cães (v. 231). Nesse ponto, o texto é claro quanto à coreografia, a postura (*skema*) trabalhada é a do *hyposkopos cheir*: olhar atento, mão como anteparo dos olhos que buscam um objeto, um rastro, uma pista. Nessa cena, podemos entender que o horror se constrói, sobretudo, a partir do movimento ágil de investigação pelo cheiro, e não nos deixa ver, em detalhes – para evitar sua banalização – e em definição esmerada, suas imperfeições. Escorraçadas, as Erínias passam pela cena em correria e deixam-nos com a sensação de incompletude. Elas se foram e já estamos vendo, em Atenas, Orestes suplicante, abraçado à estátua da deusa na Acrópole. Que alívio!

Nesse entretanto, nem bem ficamos calmos, rapidamente o coro retorna com passos de dança, farejando o cheiro do sangue da rainha morta. Elas localizam o matricida e cercam-no em uma grande roda. Seus movimentos acompanham um ritmo obsedante, adequado para um atormentado. A mistura de jâmbicos e dócmios indica extrema emoção. Elas cantam e dançam uma coreografia de caça: *Vais nos servir de banquete, ainda vivo (...) ouve primeiro o hino que te há de encadear. Eia! formemo-nos em roda a dançar, pois nos apraz exhibir o canto horrível* (vv. 304-306). Por 13 versos, elas, evidentemente, movem-se à volta de Orestes. Segue-se uma prece à Noite – que pode ou não ser dançada à volta do matricida – composta de refrões encantatórios, destinados a enlouquecer e enfraquecer:

Desça já sobre a sua imolação, o nosso cântico delírio, vertigem-loucura, nosso hino de erínias, que acorrenta o espírito, que nenhuma lira acompanha, que mirra os mortais de terror! (vv. 328-333; 341-346)

(...)

Quando sobre ele saltamos, na fúria da perseguição, ah! Por mais forte que ele seja, oh! Nós o aniquilamos sob a visão do sangue ainda fresco. (vv. 357-359)

Salto e gestos ameaçadores simulam a fúria da perseguição (v. 372). Segundo Lawler (1974, p. 52), toda a passagem é eco de encantamentos reais, as chamadas *katadesis* — amarrações, danças místicas que tinham lugar nos cultos das divindades ctônicas e dos rituais órficos. As palavras proferidas são raras, repetem os mesmos radicais e sonoridades (*parakopá, paraphorá, phrenodalés, désmios phrenôn, aphórmiktos*). A energia cinética do grupo visível e horripilante é um instrumento para representar e ampliar o terror. O movimento ágil, porque não permite a contemplação detida e atenta, carrega o público para um sentimento de angústia crescente, que vem de todos os lados. Elas estão a ponto de sorver a rubra oferenda das veias de Orestes diante dos espectadores. Elas cantam (v. 253): *o cheiro do sangue humano sorri para mim*.

Louco, acuado, a Orestes só lhe resta a vinda de Apolo e de Atena. Eles virão, mas não chegarei até lá. Abandono o jovem Atrida em seu desespero, deixo-o ainda louco, mantenho Cassandra alucinada, dançando seu rito de morte com Apolo ou seu feliz casamento com Dioniso. Preciso mantê-los loucos, para escrever e para concluir que a dança, no mundo antigo, bem como a reação dos espectadores à dança executada, parece ser uma fonte riquíssima de revisão do imaginário tão contaminado acerca do passado. Veja-se, por exemplo, o caso da performance da mocinha filha de Heródades.

Há tratados que remetem a origem da dança a atos e práticas das divindades (os sátiros, segundo Luciano e Dioniso, segundo Platão). A dança ritual no teatro em homenagem ao deus Dioniso seria, nos trechos que mostrei, uma provocação visual que busca uma desordem interior com fins curativos. A dança de Apolo provoca sofrimento com lucidez. A dança de Dioniso provoca alegria no meio do sofrimento. Pude concluir tais coisas a partir de poses, movimentos de pernas, braços, cabeças e torso encontrados no texto poético, o qual registra, também, a impressão daqueles que os vêem. Viu-se, a partir de Ésquilo e Eurípides, um espetáculo de palavras e gestos que mostrou que, para esses poetas, a divindade sempre vem trazendo consigo sofrimentos. Talvez o sofrimento físico seja para eles uma forma de o divino se manifestar.

Documentação textual

- ÉSQUILO. **Oréstia**. Trad. de M. O. Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. **Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides**. Paul Mazon (ed. e trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- _____. **Agamennone, Coefore, Eumenidi**. Dario Del Corno (ed.), Raffaele Cantarella (trad.). Milão: Oscar Mondadori, 1981.
- EURIDIPES, **Fabulae**. Tomo I e III. J. Diggle (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1984 e 1994.
- _____. **As Troianas**. Trad. e introd. de M. H. da Rocha Pereira. Madrid. Edições Clásicas, 2000.
- _____. **Trojan Women**. Ed. Trad. introd. e coment. de S. A. Barlow. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1986.
- Septuaginta. **Ta Ierá Grámmata**. Londres: Vrettanikes Vivlikes Etairéias, 1933.
- LUCIANO. **Sobre la danza**. In: **Obras**. Vol. III, Trad. de J. Z. BOTELLA. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- PLATÃO, **Las Leyes**. Introd. trad. e notas de J. M. Pabón e M. Fernández-Galiano. Madrid: Alianza Editorial S. A., 2002.

Bibliografia

- ARNOTT, P. **Greek Scenic Conventions**. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Librairie Hachette, 1952.
- BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- DAVIS, J. D. **Dicionário da Bíblia**. Trad. J. R. C. Braga. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.
- EMMANUEL, M. **Antique Greek Dance after sculptured and painted figures**. London/ New York: John Lane Company, 1916.
- GARELLI-FRANÇOIS, M.-H. La geste et la parole: mime et pantomime dans l'Empire Roman. **Agora: Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico**. Suplemento 2. Aveiro, Universidade de Aveiro, 2001: p. 284-303.

- GHIRON-BISTAGNE, P. Acteurs de la transe dans l'antiquité. *In: Transe et Théâtre. Cahiers du Gita n° 4*. Décembre, 1988, p. 63-78.
- HOGAN, J. **A commentary on the complete Greek tragedies — Aeschylus**. London & Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- HOLST-WARHAFT G. **Dangerous voices: women's laments and Greek literature**. London: Routledge, 1992.
- LAWLER, L.B. **The dance of the ancient Greek theatre**. Iowa: University of Iowa Press, 1974.
- LATEINER, D. **Sardonic Smile: nonverbal behavior in Homeric epic**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.
- LEBECK, A. Imagery and action in the Oresteia. *In: Greek Tragedy*. E. Segal (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1991.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LONSDALE, S. H. **Dance and ritual play in Greek religion**. Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- MOREAU, A. Transes douloureuses dans le theater d'Eschyle. *In: Transe et Théâtre. Cahiers du Gita n° 4*. Décembre, p. 103-114, 1988.
- REINHARDT, K. **Eschyle-Euripide**. Paris: Les Editions de Minuit, 1972.
- ROMILLY, J. **La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle**. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- ROSENMEYER, T. G. **The art of Aeschylus**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982.
- SARIAN, Haiganuch. Réflexions sur l'iconographie des Érinyes dans le milieu grec, italote et étrusque. *In: Actes du Colloque International du CNRS n. 619*. Atenas & Paris: École Française d'Athènes, p. 25-35.
- STANFORD, W. B. **Greek tragedy and the emotions**. London: Routledge & Kegan Paul plc, 1983.
- VERMEULE, E. **La muerte en la poesia y en el arte de Grecia**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984.

Notas

¹ *Tà teletá*, do greco, cerimônias de iniciação, celebração de mistérios.

² Para os textos do *Antigo Testamento*, utilizei a *Septuaginta*.

³ LUCIANO. *Sobre la danza*, § 8. Cf. também Eurípides, *Bacantes*, vv. 120-134.

⁴ Cf. também Eurípides, *Bacantes*, vv. 120-134.

⁵ LUCIANO. *Sobre la danza*, §§ 22, 26, 27.

⁶ Cf. LAWLER, L. B., *The dance of the ancient Greek theatre*, p. 22- 62 (dança na tragédia); p. 63-102 (dança na comédia); p. 103-125 (dança no drama satírico).

⁷ Epicarmo. frag. 132 Kaibel *apud* Lonsdale, 1993, p. 89.

⁸ Taplin *apud* HOGAN, J. **A commentary on the complete Greek tragedies — Aeschylus**, p. 85.

⁹ Maria Clara Xavier Leandro.

¹⁰ Cf. Moreau, 1988, p. 107 e nota 6, ao mesmo texto, que indica Otto Schroeder (*Aeschylus Cantica*, Leipzig, 1907, p. 78) e N. C. Conomis (**The doemiacs fo Greek drama**, *Hermes*, 92, 1964, p. 23-50) os quais corroboram a afirmativa.

¹¹ *Apud* Emmanel (1916, p. 258)

¹² Comentários de Barlow, **Trojan Women**, p. 173-174.

VIZENTIN, Marilena. **Imagens do poder em Sêneca. Estudos sobre o *De Clementia***. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

*Fábio Vergara Cerqueira**

A obra analisada, **Imagens do Poder em Sêneca. Estudos sobre o *De Clementia***, de autoria de Marilena Vizentin, publicada em 2005 pela Ateliê Editorial, com apoio da FAPESP, resulta da dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-graduação em História Econômica da USP, sob a coordenação do Prof. Dr. Luiz Norberto Guarinello. Trata de um tema de relevância na pesquisa histórica das últimas duas décadas: a relação entre o pensamento filosófico estoico e o exercício do poder imperial. Até o momento, o leitor e o estudioso brasileiro não dispunham de obra específica que sistematizasse as discussões em torno do contexto político e intelectual que circunda as ligações entre as escolas filosóficas e o poder no Alto Império, o que foi alvo central da pesquisa da Profa. Marilena Vizentin. Nesse sentido, a obra proposta vem preencher uma lacuna, muito tendo a contribuir: suscita interesse no âmbito da Filosofia, da História imperial romana, da Historiografia clássica e da Ciência Política.

A autora aborda de forma original uma temática que vem sendo objeto central de pesquisadores latinistas brasileiros: um grupo de estudiosos vem direcionando direta ou indiretamente suas pesquisas no sentido de uma compreensão do universo político da sociedade imperial baseada na interação entre o plano das representações políticas (a moral, a Filosofia, o Direito) e o exercício do poder, em suas diversas esferas. Vizentin, integrando o grupo associado a Guarinello, participa desses debates e, com sua obra, contribui para divulgar os resultados dessas pesquisas. Atualizadas

* Professor Adjunto do Departamento de História da UFPEL.

com o debate historiográfico contemporâneo estão suas reflexões sobre a problemática envolvendo Sêneca, Nero, política imperial e Filosofia, estando devidamente inseridas no contexto atual de pesquisas sobre a História Antiga. A obra, mesmo não esgotando de forma alguma o assunto, estimula uma discussão sistemática do poder no Império romano, ao mesmo tempo que cria um importante instrumento de pesquisa e de referência para estudiosos brasileiros.

A obra é estruturada em três partes: a teoria de poder; a análise externa (capítulo II, denominado “Questões gerais sobre o **De Clementia**”), considerando seus vínculos com a historiografia, com a literatura e com a filosofia antiga, ao mesmo tempo que considera os conceitos e grupos sociais da sociedade romana relacionados à estrutura geral do texto; e análise interna (capítulo III, denominado “Estrutura do **De Clementia**”), em que, por meio de uma análise de discurso, explora os planos lógico-argumentativo, temático e vocabular, por fim apresentando sua posição face ao debate sobre contradições e omissões da obra senequiana. Por meio de um constante balanço historiográfico pertinente aos diferentes tópicos abordados, constrói, de forma original, a estrutura do seu texto, para comprovar sua interpretação de que Sêneca, na obra *De Clementia*, elabora uma teoria geral de legitimação do poder monárquico, que influenciou não somente o governo neroniano, bem como os governos imperiais subsequentes, sobretudo, durante o período Antonino.

À medida que Sêneca pretende, por meio do **De Clementia**, construir uma nova teoria geral do Estado imperial, Marilena Vizentin percorre os fundamentos do Principado, buscando evidenciar em que Nero se diferencia de Augusto no exercício de uma nova prática de exercer o *imperium*, sustentado em uma monarquia baseada na virtude do *princeps*. Reconstitui os argumentos pelos quais Sêneca analisa o poder neroniano, no qual evidencia o papel da clemência para criar relações positivas no corpo social, mantendo coesas as relações entre diferentes grupos sociais sob nova perspectiva.

A autora busca identificar o peso do pensamento estoíco ortodoxo na crítica aos imperadores que precederam Nero, sobretudo Calígula e Cláudio. Além do recurso à análise do discurso senequiano, prospecta, na leitura de historiadores coetâneos, tais como Tácito, Suetônio e Dión Cássio, evidências para sustentar os argumentos de Sêneca.

Contraopondo-se à maioria dos autores, Vizentin não acata a periodização tradicional do governo neroniano, percebendo, outrossim, uma continuidade de sua conduta, sobretudo na aplicação de penas, que foram feitas de forma equilibrada nos dois supostos períodos (54-62 e 62-68 d.C.). A autora desloca os critérios de periodização, constatando, sim, uma mudança das bases sociais de apoio político: no primeiro período, Nero prestigiou em cargos consulares membros da antiga aristocracia ligada a Augusto; no segundo período, muitos desses foram alijados do núcleo de poder, ao qual se aproximaram indivíduos da plebe, contemplados com cargos públicos – a preocupação com a plebe esteve manifesta também nos benefícios a pobres e endividados, bem como nas obras públicas e distribuição de trigo. Na continuidade do perfil neroniano, identificada na sua conduta clemente, a autora conclui que a influência de Sêneca ocorreu sobre todo o governo de Nero, mesmo após a morte do filósofo. Vizentin vê, assim, no **De Clementia**, uma base ideológica de legitimação da monarquia absoluta, cujos preceitos influenciaram muitos governos imperiais subsquentes.

Em seu debate historiográfico, a autora aborda várias questões, entre elas a identificação do gênero literário helenístico “espelho de príncipe”. Tratava-se de um tratado sobre a realeza, que destacava as qualidades ideais do monarca, que era uma forma muito apreciada pelos estóicos para expor sua teoria política, adepta da monarquia como expressão da “fraternidade” em um “Estado mundial” no qual os vínculos do homem à pólis transferem-se para o monarca, visto como modelo das virtudes que devem inspirar a todos os cidadãos. Para o estóico, o *rex iustus* resolvia melhor os problemas de uma cidade do que uma Assembléia submetida às flutuações de suas paixões. Nessa tradição estóica, Sêneca encontrava os argumentos para diferenciar o verdadeiro rei (Nero) do tirano (Augusto, Calígula, Cláudio) e, por esse motivo, ele escolheu esse gênero literário para expor a sua nova teoria do Estado imperial monárquico, instrumentada na “clemência, virtude que permite moderar seu poder absoluto de forma a realizar um governo justo e pacífico”. Na seguinte passagem, a autora demonstra como, no **De Clementia**, o estoicismo se reflete “(...) na universalidade do poder do príncipes e nas relações que estabelece com seus subordinados. Sendo o *princeps* o regente de todo o império, deve servir de exemplo, por meio de suas virtudes a todos aqueles que estão sob suas ordens. Procedendo dessa maneira, ou seja, imitando o verdadeiro sábio,

concorre para a formação de uma moralidade para a nação e também para sua harmonia, de modo que o Estado possa se manter coeso e duradouro”.

Vizentin, diante do debate sobre a consistência filosófica do estoicismo de Sêneca, posiciona-se juntamente a Pierre Grimal, que vê, no seu ecletismo, no aspecto fragmentário das citações, no superficialismo às vezes quase compilatório e no uso excessivo de anedotas morais, a apropriação original de uma ampla bagagem filosófica, que processa, inclusive, conceitos e citações epicuristas e pitagóricas. É na análise interna do plano argumentativo da obra que Vizentin comprova o quanto a apropriação dessa bagagem filosófica foi utilizada por Sêneca, para apresentar uma teoria coerente de legitimação do poder do monarca com base em virtudes estóicas, não obstante a aparente fragmentação e contraditoriedade entre alguns argumentos.

A autora avalia a síntese do vocabulário técnico estóico, realizada por Sêneca, a qual exerceu influência sobre o governo de Nero e outros imperadores que o sucederam. O conceito central está na união entre o absolutismo moral e a política, por meio do rei virtuoso, o *rex iustus*, diretor espiritual modelar, o “rei-filósofo”. Desse modo, como garantia da *pax romana*, o Estado tornar-se-ia virtuoso, sendo um Estado Mundial, dirigido pelo poder ecumênico do rei-filósofo, que não age conforme distinção de classes. E havia um caráter religioso nisso tudo, pois a condição virtuosa do príncipe emana da vontade divina.

A autora segue a interpretação da latinista brasileira Ingebor Braren, que identifica no **De Clementia** um programa de governo, constituído por nove itens, que tem como finalidade assegurar a coesão da sociedade romana sem alteração da ordem. Antes de tudo, o *princeps* clemente possui menos inimigos e mais apoio, sendo a clemência um instrumento mais eficiente de manutenção da estabilidade do governo do que a tirania, a força. A regra da clemência é a base de um modelo ideal de Estado, sendo a melhor forma de mediação equilibrada das ações do monarca para com os súditos. O governante que usa a clemência age como os deuses, pois não se deixa levar pela cólera, submete-se à lei e evita a arbitrariedade vingativa nas punições. Assim, a clemência atinge melhor os objetivos do *princeps* que a severidade e a crueldade, pois proporciona a devoção dos súditos. A crueldade, por outro lado, traz insegurança, pois suscita revolta pública e acarreta conspirações. A clemência não se opõe à severidade, que é igualmente justa, mas à crueldade, que é pérfica. A clemência não se confunde com a

compaixão e o perdão, que estão no campo das paixões e das fraquezas. Situa-se, então, entre a compaixão e a crueldade. Governando segundo esses conceitos, o rei-filósofo torna-se o “elo que permite a coesão e indissolubilidade (do Estado). Mais do que apenas representar o Estado, o *princeps* passa a ser confundido com o Estado mesmo, nada podendo substituí-lo em sua ausência”. Sêneca prescreve ao *princeps* a clemência, pois ela evita a queda do mesmo, evitando interrupção na *pax romana* e na compacidade do Império.

Seguindo os preceitos da clemência, o *rex iustus*, enquanto um monarca absoluto legítimo, promove o sentimento de segurança, comporta-se de forma adequada, zela pela adequação de seus atos à virtude e à razão. O *princeps* clemente é aquele que nasceu para a assistência comum e para o bem público, sendo um rei providencial, benfazejo, salvador.

A autora realiza uma fina escuta dos argumentos do **De Clementia**, encarando seu texto sem o preconceito em relação à estrutura aparentemente contraditória e fragmentária, e conclui, por meio da análise dos exemplos trazidos pelo filósofo, que o governo de Nero, aos olhos do estoicismo senequiano, instaurou o novo modelo de monarquia absoluta, baseado na virtude do rei filósofo. Percorre os argumentos de toda a obra, mostrando, por exemplo, a forma como o principado de Augusto é considerado modelo de crueldade, e o de Nero é refundado no respeito ao princípio da clemência.

A autora finaliza a obra caracterizando a teoria política senequiana, exposta no **De Clementia**, como a base política não somente de Nero, mas sobretudo dos Antoninos, e, nomeadamente, de Marco Aurélio, encarnação completa do rei-filósofo.

Concluimos que a obra proposta se trata de um texto fundamental para a compreensão, na história do pensamento político, da fundamentação das monarquias absolutas ocidentais. Há que se notar que o **De Clementia**, que, por um lado, zelava pela boa gestão do Estado, pela boa relação entre governantes e governados e pela *concordia*, por outro lado, omitia completamente as instituições humanas com as quais o *princeps* se relacionava na prática do poder: o Senado, o exército e a administração pública. Ora, para Sêneca, o poder era atribuição dos deuses e não dos homens, sendo o *princeps*, associado a Júpiter, designado Maximus e Optimus.

Recomendamos a leitura dessa publicação, pela forma original que, na interpretação da obra senequiana, trata de importantes assuntos da histó-

ria do pensamento filosófico e político – a autora, com propriedade, defende sua leitura de como o pensamento filosófico de Sêneca exerceu influência não somente sobre seu aluno, Nero, mas sobre a teoria geral do Estado que orientará o império romano no século subsequente e manterá sua influência sempre viva em experiências posteriores de adoção de monarquias absolutas com inspiração divina.

Na ótica dos Estudos Clássicos e da historiografia do Mundo Antigo, o trabalho de M. Vizentin traz uma importante contribuição aos estudos do poder no Império romano, reforçando o que podemos chamar de uma “escola” brasileira de estudos do poder na sociedade romana.

É elogioso o apoio da FAPESP à publicação dessa obra, pois, apesar de seu valioso impacto acadêmico, a sua natureza estritamente acadêmica e a dinâmica de um texto resultante de uma dissertação de mestrado dificilmente encontraria financiamento exclusivo em uma editora comercial.

Numa avaliação geral, a publicação é de alta qualidade, inclusive do ponto de vista gráfico e editorial, contemplada, acrescente-se, por boa qualidade de papel e por letra agradável à leitura.

CLAUSS, M. Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich. Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner, 1999, 597 páginas, 50 ils.

*Maricé Martins Magalhães**

A presente resenha tem por objetivo não somente apresentar o volume **Kaiser und Gott** (“César e Deus”) em epígrafe, obra fundamental para quem deseja aprofundar os estudos sobre o culto imperial no mundo Romano, mas também ressaltar outros importantíssimos trabalhos que têm sido elaborados pelo autor nos últimos anos, e um dos mais produtivos da atualidade na Europa.

O Prof. Manfred Clauss é catedrático de História Antiga da *Goethe-Universität de Frankfurt*, participa do conselho diretivo da Revista **Klio**, e também é o responsável por um Banco de Dados Epigráficos (www.manfredclauss.de), o qual recolhe, em colaboração com o **Corpus Inscriptionum Latinarum**, entre outros, todas as inscrições até hoje editadas, pertinentes ao domínio Romano. É também autor de numerosas obras de suma relevância, entre as quais evidencio **Sparta** (1983), **Kleopatra** (1995), **Konstantin der Grosse und seine Zeit** (1996), **Die römische Kaiser** (1997), **Das Alte Israel** (1999), **Das Älte Ägypten** (2001), **Alexandria** (2003). Dentre seus trabalhos, destaco ainda uma outra pesquisa, que julgo de absoluta excelência para os conhecimentos do culto do deus *Mithras* em âmbito Romano, chamada **Cultores Mithrae. Die Anhängererschaft des Mithras-Kultes**, publicada em 1992.

* Pesquisadora da FAPERJ junto ao Departamento de Numismática do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro. (marici.magalhaes@uol.com.br)

Retornando ao volume **Kaiser und Gott**, este se abre com o significativo moto: *Was ist Gott? Das Herrschen. Was ist der König? Gottgleich*, que traduz essencialmente a obra e as relações do homem com a divindade (*deus*), e a projeção dessas relações no poder representado pelo Imperador (*divus*), em face à *religio* romana. No segundo e extenso capítulo dedicado aos imperadores propriamente, em ordem cronológica, desde a divinização de Júlio César e o advento de Augusto, até Teodósio I, são analisados todos os testemunhos dos cultos dos e aos imperadores; são levados em conta fatores e manifestações como inscrições e suas fórmulas votivas, ereções de altares, bosques consagrados, templos, sacerdócios, sacrifícios oferecidos, cultos conjugados a outras divindades, e também às de Estado. No terceiro capítulo, muito rico e variado, fala-se do *Genius* e do *Numen Augusti*, calendários, sincretismo com *Iuppiter*, dedicatórias tipo *Augusto Sacrum* e de toda a construção do material imagético que revalida e consolida a divindade imperial. São ainda discutidas a divinização e a consagração, bem como a *damnatio memoriae*, o culto de Estado nas diversas Províncias, e, enfim, as suas implicações com o advento do Cristianismo.

A obra se conclui com valiosos *Appendices*, entre os quais se destacam os nomes de todas as cidades do mundo romano que honraram os imperadores, o sincretismo dos imperadores com outras divindades, remetendo ainda a inúmeros testemunhos epigráficos, e a citações de *divae/divi* das famílias imperiais. Todas as atestações são certificadas com um Quadro de Equivalência no final, seja através das fontes epigráficas como **Corpus Inscriptionm Latinarum, Année Épigraphique**, etc., como também mediante a documentação histórico-literária (Cícero, Plínio, etc.). Em resumo, um admirável trabalho que deveria ser obrigatório nas bibliotecas dos estudiosos de Roma Imperial.