

TERMINALIA: FRONTEIRAS E ESPAÇO SAGRADO

Claudia Beltrão da Rosa*

Resumo:

Os rituais religiosos romanos podem ser analisados como mecanismos que sacralizavam o ordenamento político e social da urbs, instituindo o papel e o lugar de cada coisa e de cada indivíduo na cidade, e suas relações com o “exterior”. Nos marcos de limites de propriedades, não apenas considerações da vida econômica, mas considerações religiosas expressavam e reiteravam a percepção espaçotemporal romana. Apresentaremos uma breve abordagem de alguns elementos dos rituais das Terminalia, dedicados a Terminus, divindade protetora dos marcos territoriais que legitimavam a organização do espaço na Roma arcaica e republicana, e da propagatio terminorum, que fundamentava a concepção de limites territoriais dinâmicos e passíveis de expansão no tempo e no espaço, e sua apropriação pela restauratio augustana.

Palavras-chave: *religião romana; religião e política; discursos e rituais; Ordem Sagrada; Terminalia.*

Começemos por um poema de Ovídio:

*Finda a noite, alvoreça a costumada
festa do deus que nos comparte os campos.
Quer tosca pedra, ó Término, te embleme;
quer tronco informe, pela mão de antigos
enterrado no chão, sempre és deidade.
Para ti, donos dois, de opostas partes,
coroa a coroa te cingem; bolo e bolo
te vêm, de cá e de lá; como à porfia*

* Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

aí se te engenhou ara campestre! (...)
Salve ó Término sacro! Ó tu que extremas
Bairros, cidades, reinos! Cada campo
Fora sem ti um campo de batalha. (...)
Capitolino Júpiter que diga
Que invencível te achou, quando, ao fundar-se-lhe
A área do templo, ao passo que os mais numes
Para dar-lhe lugar retrocediam,
Tu só, qual no-lo conta anosa fama,
Ousaste resistir, ficar, ter parte
No templo augusto, e adorações com Jove;
E inda lá – porque nada alfim t’ensombre –
Sobre ti ao céu livre é rota a abóbada. (...)
Mantém pois sempre, ó sacra sentinela,
Mantém pois sempre, ó Término, o teu posto.
Despreza os rogos do vizinho avaro;
Não lhes concedas do terreno um ponto;
Ceder a humanos, quem resiste a Jove?!
Vem bater-te enxadão? Roçar-te arado?
Proclama a vozes: - “Meus confins são estes;
Dalém, tu; daquém, ele; a ambos coíbo;
E em coibir aos dois, aos dois protejo”.
Uma estrada une Roma aos Laurentinos,
Reino que o Teucro prófugo buscara;
Lá, dos marcos o sexto, em honra tua
Vê que lanosa vítima se imola.
Término, já que aceitas cultos nossos,
Ampara-nos, sustenta nosso império.
De cada povo o espaço é circunscrito;
São de Roma os confins do globo.
(Fasti, II, 629-678)

Este é o mais extenso documento literário sobre o festival das *Terminalia*, que ocorria no dia 23 de fevereiro. Numa primeira leitura, o significado político-religioso assoma: a *Terminalia* parece ter sido uma *lustratio* dos limites entre propriedades e, no final do poema, o poeta menciona um sacrifício no “sexto marco”, o que corresponde à VI milha de Roma na *via*

Laurentina. Mas não só isso. Ovídio afirma também que a *Terminalia* era o *sacrorum finis* (**Fasti**, II, 50), e sua descrição nos permite depreender que envolvia, além dos ritos nos limites entre propriedades e num santuário na *uia Laurentina*, ritos purificatórios para a chegada do Ano Novo, pertencendo ao ciclo dos rituais de fevereiro (cf. tb. VARRÃO. **L.L.**, 6,13: *Terminalia quod is dies anni extremus...*). Leiamos o poema, complementando-o com outros dados da tradição literária: quando o rei Tarquínio decidiu construir seu templo a Júpiter, o terreno, ocupado por vários altares, tinha de ser limpo por meio de *exaugurationes*, antes de poder ser reutilizado (TITO LÍVIO, I, 50, FESTO, 160L, CATÃO. **Orig.**, I, 25). Término teria se recusado a ter seu altar removido, o que foi considerado um *signum* auspicioso. A pedra que o representava foi incorporada ao templo, na própria *cella* de Júpiter, com uma abertura no teto que permitia que seu culto continuasse a ser realizado a céu aberto (D. HAL. 3, 69, 5; SÉRVIO. **Aen.** 9, 446).

A tradição literária apresenta as *Terminalia* como um festival arcaico, um dos “ritos de fronteira” (BELL, 2006), e o próprio teonômio já indica sua ligação com os marcos territoriais. Giulia Piccaluga (1971, 111ss), numa exaustiva análise das *Terminalia* à luz da documentação literária, ressaltou o contraste entre a definição sagrada dos confins públicos relacionada à ideia – e ao impulso – da *propagatio*, à ampliação do território. Ovídio o expressa em **Fasti**, II, 683-84 (*gentibus est aliis tellus data limite certo: Romanae spatium est urbis et orbis idem*). Mesmo assim, os marcos subsistiam, ressignificados ao longo dos tempos, e neles eram realizados sacrifícios, permitindo uma via de acesso à compreensão dos modos pelos quais o espaço era percebido e definido pelos romanos.

Marcos teóricos e os aportes da Arqueologia

O poema de Ovídio insere-se no contexto da *restauratio augustana*, e devemos refletir sobre as características da documentação textual e sua utilização nos estudos sobre a religião romana. A maior parte da documentação textual que temos sobre a religião romana é formada por escritos do período tardo-republicano e do principado, e a exegese literária talvez permita perceber o que determinado autor ou grupo social específico pensava sobre um determinado tema. Mesmo assim, o que temos são ecos dessas impressões e podemos perguntar o quanto os escritores projetaram elementos de seu próprio tempo no passado, para além dos problemas ocasionados

pelo “filtro” dos escritores cristãos, através de cuja invectiva vários textos são reconstituídos (e o melhor exemplo, aqui, é Varrão-Agostinho).

Em relação à documentação literária, atualmente podemos definir algumas tendências da historiografia internacional da religião romana antiga: uma tendência cética em relação à obtenção de qualquer conhecimento seguro sobre o período arcaico romano (e.g. RÜPKE, 2009; ANDO, 2009), e uma tendência mais otimista que se apoia nos estudos da etimologia e do ritual, renovando o interesse pela releitura das fontes textuais (e.g. NORTH, 1989; SCHEID, 1987, 2003).² Desse modo, acreditamos que a análise da documentação literária, mesmo tardia, pode ser profícua para o estudo da religião romana. Esses textos trazem, nitidamente, alguns elementos de fundo arcaico (cf. D. Hal. 7, 70, 2-3: *tas archaias kai topicas historias*), que sobreviveram não fossilizados, ou seja, num contexto dinâmico, pois cada geração reconstituía e ressignificava o ritual e o mito. Certamente, o registro literário nos apresenta tais rituais num momento tardio de seu desenvolvimento, ou mesmo em sua recuperação pela *restauratio augustana*, mas também – e isso dificulta a pesquisa – valida novos cultos e práticas inovadoras com referência a antigas tradições religiosas (NORTH, 1989) – portanto, não só uma base teórica sólida, mas flexível, como também uma preocupação metodológica são, aqui, fundamentais.

Estudar a religião romana e seus rituais nos leva à necessidade de analisar nosso material numa perspectiva de longa duração, a fim de perceber alguns referenciais necessários para uma análise que deseja evitar o (excesso de) anacronismo. Em outras palavras, precisamos observar, na documentação, *onde, quando, quem* eram os envolvidos, *como e o quê*. Daí o sucesso da perspectiva *pós-processual*, além da necessidade de lançar mão de uma grande variedade de tipos documentais (registro literário, epigráfico, numismático, artístico, arqueológico), o que complexifica tal estudo; o diálogo interdisciplinar é *conditio sine qua non*. Aportes da Antropologia auxiliam o estudo, especialmente dos rituais, e consideramos plausível, para a pesquisa, uma dupla assunção antropológica: a) rituais são um tipo de ação que está, de algum modo, relacionado a um sistema de crenças; b) rituais devem ser entendidos observando-se os contextos social, político, econômico e cosmológico nos quais se inserem (BOURQUE, 2000, p.20). O estudo dos rituais implica observá-los tanto como poderosos meios de reforçar e consolidar laços sociais, hierarquias políticas, ideias, ideais e aspirações comuns, como também instrumentos de mudanças e inovações. Em suma, os rituais religiosos não são simples espelhos da vida social.

Para Cl. Geertz (2008), S. Tambiah (1985) e C. Bell (1992), rituais são formas eficazes de comunicação simbólica, e seus participantes podem compreender o significado veiculado nas ações rituais, mesmo que haja uma polissemia nessa compreensão. Sem cair num reducionismo acreditando que haveria uma única mensagem e um único emissor em todos os rituais, estes permitem aos participantes comunicar suas ideias, aspirações, distinções, etc., que potencialmente podem ser compreendidas. Mesmo que a compreensão não seja igual entre os participantes, e nem poderia sê-lo, as imagens e emoções criadas e apresentadas no ritual criam ideias e modos de ver e perceber a realidade, ou, ao menos, uma naturalização dessas imagens e emoções.³ Os rituais integram, separam, reforçam as estruturas sociais, mas isso ocorre – e não podemos esquecer-lo – num contexto disputado, heterogêneo, não fixo, nem dado de antemão. Assim, a perspectiva antropológica nos traz questões importantes para a análise, mas não respostas, e temos de ter isso em mente para não incorreremos no erro de esperar *um* significado, *um* tipo de participação *correta*, *uma orthopraxis* indubitável, e não privilegiar um tipo de leitura em detrimento de outras ou, pelo menos, saber quando e por que privilegiamos uma determinada leitura (cf. as discussões sobre o tema em BENDLIN, 2000 e ANDO, 2009). Os rituais religiosos romanos, portanto, podem ser analisados como mecanismos que sacralizavam o ordenamento político e social da *urbs*, instituindo o papel e o lugar de cada coisa e de cada indivíduo na cidade, e suas relações com o “exterior”. Vemos o ritual como um *fenômeno social*, marcado pela integração e pelo conflito, reforçando os laços entre indivíduo e comunidade, legitimando o grupo e a autoridade. Nesse ponto, o ritual é comunicação e *performance*, pois, ao envolver o potencial mimético das *performances* – um *drama*, atores, espectadores, gestos, sons, palavras e objetos –, veicula conteúdos que, reiterados no tempo e no espaço, são agregados ao universo cognitivo e afetivo dos seus participantes, reafirmando ou alterando uma determinada ordem.⁴

O diálogo com a Antropologia nos fornece, então, modelos teóricos sofisticados para lidar com o ritual, e esse diálogo é muito proveitoso, mas temos de ter alguns cuidados. O primeiro, obviamente, é que, ao contrário dos antropólogos, não podemos ter acesso direto aos grupos humanos que estudamos, e devemos ter em mente que, se para os antropólogos o ritual precisa ser analisado em seu contexto estrito, nós, embora saibamos muitas coisas sobre alguns rituais romanos, não temos informações suficientes –

de nossas fontes fragmentárias – sobre alguns detalhes que são possíveis em sociedades presentes. Nossa documentação é fluida e polissêmica, e suas características nos impedem de perceber os rituais de um modo estrito; no mais das vezes, o que temos são vozes e intenções aristocráticas e, mesmo assim, de grupos restritos. Certamente, o desenvolvimento da pesquisa, ao longo dos últimos anos, ampliou tal compreensão, mas é preciso sempre ter muita cautela para não universalizarmos dados pontuais, pois a experiência religiosa romana envolveu e teve lugar em lugares reais, com pessoas reais, em tempos reais, com gerações distintas, cada qual com necessidades, desejos e *imagines mundi* localizados no tempo e no espaço.

Por sua vez, os aportes da Arqueologia são fundamentais para o estudo da religião romana arcaica, trazendo elementos para a compreensão das práticas rituais e dos locais onde eram realizadas, considerando sua repetição no tempo, as relações com os sistemas de crenças e de identidade, etc. As conclusões de pesquisas realizadas segundo os parâmetros da Arqueologia pós-processual vêm contribuindo muito com nossas pesquisas, trazendo novos modelos para a interpretação das práticas religiosas a partir da análise do contexto das ações rituais, enfatizando a relação entre os lugares e a experiência dos grupos humanos, unidos em torno de laços religiosos e culturais, materializados em rituais, símbolos e monumentos na paisagem (INSOLL, 2004, p.67-104). Especialistas no período final do Bronze e no primeiro período do Ferro vêm dedicando-se aos estudos de depósitos votivos e sítios religiosos com ênfase na identificação de atividades repetitivas, ou repetições no material arqueológico, identificando “ações ritualizadas” (SMITH, 2007, p. 32), enquanto historiadores enfatizam comportamentos identificáveis como “ritualizados” em textos literários, em diálogo com a Arqueologia.

Lidamos, aqui, contudo, com um ritual e um santuário que deixaram poucos traços no registro arqueológico. De fato, conhece-se muito pouco sobre Término e as *Terminalia*. Seu estudo é baseado principalmente na documentação literária, além de ser tardia a data das edificações no santuário da *uia Laurentina*, o que complica a pesquisa. Segundo Momigliano, é possível que as guerras e a expansão territorial romana desde o período monárquico não tenham favorecido a materialização espetacular (diríamos monumental) dos limites há muito ultrapassados nas datas de construção (MOMIGLIANO, 1963). Notamos, porém, que rituais e cultos religiosos não dependem de construções, e os santuários, muitas vezes, são ditados

pelo entorno natural (montanhas, lagos, cavernas, fontes, bosques, etc.). É importante, então, situarmos o *status quaestionem* arqueológico das *Terminalia* e suas contribuições para o estudo da religião romana. O registro arqueológico identificou um santuário, com um templo dedicado a Término, na VI milha da *uia Laurentina*, e a arqueóloga Stefania Quilici Gigli, em 1978, publicou um excelente estudo sobre os confins do território romano no período arcaico, unindo aportes da documentação literária e de pesquisas arqueológicas. Seu objetivo era a reconstrução desses limites, o que não é o nosso caso,⁵ mas duas de suas observações nos interessam diretamente: a) a existência de uma série de lugares sagrados vizinhos à cidade de Roma, num raio de V-VI milhas; b) a série de festas arcaicas celebradas mais ou menos a esta distância de Roma: *Terminalia* (VI milha da via Laurentina), *Robigalia* (V milha da via Claudia), *Dea Dia* (VI milha, *aruales*, da via Campana), *Fortuna Muliebris* (V milha da via Latina) e outras.

Este limite de cerca de V-VI milhas parece ter um significado particular e foi conservado mesmo quando Roma, expandindo-se, o ultrapassou. A arqueóloga defende a manutenção de um significado jurídico-sacral de um limite arcaico, talvez o traçado arcaico do *ager Romanus*. Quilici Gigli apresenta dados de escavações, na década de 1970, que trouxeram à luz um assentamento do período orientalizante na VI milha (8.869 km) de Roma, na *uia Laurentina* (cf. GIGLI, L. 1977, p. 36-38), chamando a atenção para a coincidência entre esse assentamento, a *Terminalia* e os confins, que revelaria:

... uma consciência territorial, que remete ao primeiro momento de assentamento político, jurídico e sacral que a tradição representou no reino de Numa, e que agora devemos reportar a tempos recuados da história romana, talvez já no final do século VIII e início do século VII a.C. (QUILICI GIGLI, 1978, p.574)

Para essa arqueóloga, o estudo desses santuários de confins nos fornece uma luz para a compreensão da conquista do *hinterland* romano, uma primeira expansão romana, que lhe garantiu terreno agrícola e pastoril, tornando-se um lugar sagrado de longa duração na história de Roma. Decerto, o período compreendido entre fins do século VIII e início do século VI a.C. viu ocorrerem grandes transformações urbanas e na organização política de Roma, a tomada do território e sua consolidação, e esse *hinterland* é observado na constituição das primeiras tribos rústicas contemporâ-

neas à organização da cidade em quatro regiões (tribos urbanas), organização atribuída a Sêrvio Túlio. Tais santuários, apesar de só terem recebido edificações nos períodos republicanos médio e tardio, são datados da época tardo-arcaica, e a origem do santuário de Término pode estar vinculada ao assentamento descrito por L. Gigli, como proposto por S. Quilici Gigli, que data de séculos antes do santuário propriamente dito, mas a vizinhança de povos da Etrúria meridional pode ter tido seu papel na definição dos confins.

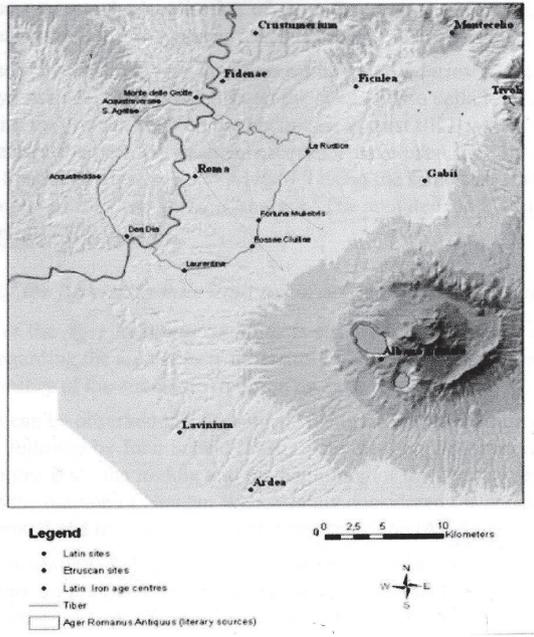


Figura 1 – Traçado dos limites do *ager Romanus antiquus* segundo a documentação literária (cf. FULMINANTE, 2005, p.8).

Na década de 1980, John Scheid, a partir da análise da documentação relativa ao bosque sagrado da *Dea Dia* (La Magliana), relacionado à *Ambarualia* e aos *aruales*,⁶ propôs um modelo para a análise dos santuários de confins: a) os santuários de confins estão situados em vias importantes que marcam os limites arcaicos do *ager Romanus*; b) os rituais comportavam aspectos guerreiros e agrários; c) o elemento central do ritual não era

um edifício, mas um grupo humano: os sacerdotes eram encarregados de ressignificar, em data regular, a presença e o poder de Roma sobre seu território; d) as divindades ali honradas impediam as más influências físicas e espirituais da violação do território de Roma; e) não há registro arqueológico de rituais preexistentes nesses locais, e as construções nesses santuários de confins são de data tardia; f) os festivais se realizavam em Roma e nos confins; g) na margem esquerda do Tibre, concentram-se elementos guerreiros e uma afirmação clara e nítida do limite territorial; na margem direita, os aspectos agrários são destacados; h) são cultos, à época de Augusto, confiados a sacerdotes de nível senatorial (no caso de *Fortuna Muliebris*, a matronas de nível senatorial); i) Augusto restaurou esses cultos, permitindo observar o caráter de sua *restauratio* e a permanência e a plasticidade dessas antigas representações.

Segundo o modelo, esses santuários presidiam a entrada das grandes vias sobre o *ager Romanus antiquus*, como estava constituído em torno do século VI a.C., e Scheid propõe uma “especialização” de suas funções: os do lado esquerdo do Tibre concerniam à afirmação do limite e da presença guerreira romana; nos da direita, prevaleciam os interesses agrários (SCHEID, 1987). Não há, nesses locais, traços de ocupação física permanente e de construções anteriores ao início do século III a.C. Interessante notar que os sacerdotes celebravam a primeira parte do ritual em Roma, iam ao santuário e retornavam a Roma, para concluir o festival; ou seja, passavam poucas horas nos confins, indicando que a movimentação física dos oficiantes era parte central da realização do ritual. Por fim, Scheid chama a atenção para o investimento realizado por Augusto nos antigos santuários de confins, incluindo a atribuição desses rituais a oficiantes de nível senatorial, e argumenta que é no período tardo-republicano que os romanos denotam ter consciência de um limite que se situava em torno da V-VI milha de Roma e que lhes parecia muito antigo, daí as construções realizadas nesses locais sagrados. Para o autor,

... é indubitável que mesmo se este velho limite, assinalado por uma série de santuários, de mitos ou de comportamentos, só adquira uma expressão monumental à época em que Roma aprende a contemplar a si mesma e a expressar seus conceitos através de um aparato helenístico, ele permaneceu na consciência dos romanos como a fronteira ideal do ager Romanus, a fronteira ideal da própria Roma.

Viva e dinâmica até Severo Alexandre, e até os tempos difíceis de Genserico, esta representação permaneceu indissociável do desejo de prosperidade, de integridade e de permanência da cidade de Roma. (SCHEID, 1987, p.595)

Em 2005, a arqueóloga Francesca Fulminante retomou esse tema e publicou um estudo sobre o *ager Romanus antiquus*, com base na metodologia do *Geographical Information System* (GIS)⁷ e da *Cost Surface Analysis* (CSA),⁸ comparando seus resultados com estudos baseados na análise da tradição literária e aportes de reconstruções topográficas, contribuindo para o esforço de definição de suas fronteiras. Seus resultados são interessantes para nós. Levando-se em conta a topografia e as características do entorno natural de Roma, e o registro arqueológico em relação à vida econômica no sítio a partir do Bronze Recente, Fulminante reconstrói o *ager Romanus antiquus* numa distância entre 1-2 horas de caminhada em torno de Roma, observando a visibilidade a partir do Palatino e do Capitólio. Do Capitólio, denota-se o controle do Rio Tibre e suas planícies; do Palatino, local onde Rômulo teria tomado os *auspicia*, o foco de visão incide para o sudoeste, coincidindo com os dados da tradição literária, compreendendo a linha dos Montes Albanos e três santuários de confins (*Terminus*, *Fortuna Muliebris* e *Fossae Cluiliae*).⁹ Os resultados de sua análise apontam para uma coincidência com os limites da tradição literária, como vemos na imagem a seguir:

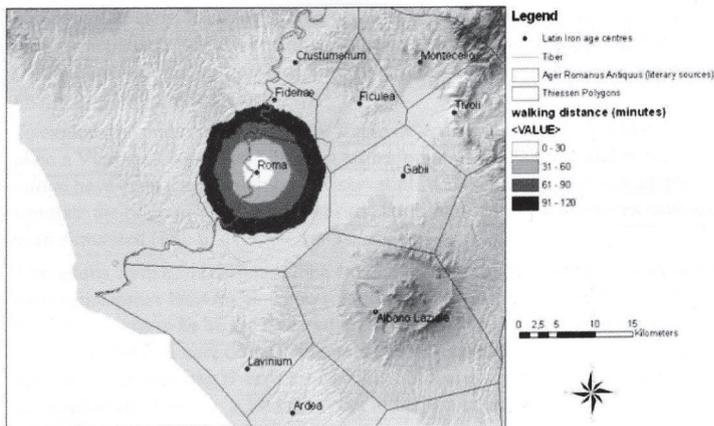


Figura 2 – *Ager Romanus antiquus* (FULMINANTE, 2005, p.13).

Denota-se, portanto, a coincidência entre os dados de pesquisas recentes com relatos da tradição literária, indicando a importância desses santuários e sua localização, além de sua possível relação com as fronteiras do *ager antiquus* segundo a tradição literária. A localização de um santuário não é arbitrária, e sua própria existência pode ser vista no sentido do estabelecimento de fronteiras. Sua materialidade articula uma mensagem (ou várias); santuários são vistos, visitados, e significam algo – muitas vezes, polissêmico – através dos tempos, modificando seu sentido e as percepções que dele se tem (POLIGNAC, 1994, p.3-18; IZZET, 2000). Sua localização, portanto, é *estratégica*, distinguindo *fronteiras* entre lugares sagrados e profanos, entre comunidades políticas, territórios de diferentes povos, etc. Nesse sentido, os santuários são espaços simultaneamente *religiosos* e *políticos*, e, principalmente aqueles ligados a ritos de fronteiras, funcionam como áreas de transição, organizando-se de acordo com elementos socio-políticos e ideológicos. São, segundo Zifferero, *loci* de conflitos, controle, negociações, trocas e interações entre povos (ZIFFERERO, 1995, p.335-50). Assim, acreditamos ser importante a retomada da análise da tradição literária a fim de buscarmos uma compreensão mais ampla do nosso tema.

Término, fronteiras e a tradição literária

É certo que as menções literárias sobre Término e seu festival também são esparsas e lacônicas: algumas relacionadas a datas, sacrifícios, lendas, pouco mais do que isso. Os dados são poucos e prejudicam, de antemão, a pesquisa. Um viés possível pode ser, portanto, a observação do contexto no qual as menções ocorrem, buscando seu sentido no discurso político-religioso.

A divisão e distribuição de terras de Roma são concomitantes, na tradição literária, ao processo de constituição da própria comunidade política romana à época da monarquia, e a observação do discurso sobre os primeiros reis nos fornece algumas pistas. A Numa eram atribuídas muitas dessas festas (*Robigalia* e *Terminalia*, e.g.), além da introdução dos limites da propriedade privada e a separação do território romano dos territórios dos povos vizinhos (PICCALUGA, 1971, 177 ss). Pelos relatos literários, vemos uma complementaridade discursiva entre os reinados de Rômulo e de Numa, os dois primeiros reis da tradição, a qual forma uma verdadeira epopeia real que mitifica a história e historiciza o mito (cf. GRANDAZZI,

2010). Rômulo e Numa podem ser vistos como um “mito de fundação” de Roma. Os reis movem-se, ambos, no discurso e na ação religiosa, mas com sentidos antitéticos: o rei criador, violento e beneficiário dos *auspicia*, e o rei sacerdotal, justo e instituidor dos *sacra*. Rômulo é um chefe de bando e um herói divino; segundo Cícero, ele não tem necessidade de intermediadores em suas relações com os deuses (**Diu**, I, 2). Sua primeira ação é a de fundar e inaugurar o solo urbano, delimitando o perímetro sagrado do *pomerium*, no interior do qual exerce seu *imperium*. Cria os *insignia imperii* (T. LÍVIO, I, 8.3.; PLUT. **Rom.** 26, 2-3; DION. HAL. 2,5) e as primeiras instituições de sua cidade, mas esta é belicosa e violenta, e os povos vizinhos lhe recusam a aliança e o casamento (T. LÍVIO, I, 9, 2: *societas conubiunque*), seguindo-se os subterfúgios que o levaram ao rapto das Sabinas e a outras ações violentas (*raptas sine more Sabinas*: VIRGÍLIO. **Aen.** 8, 635).

Com Numa, vemos a ação ritual, religiosa e jurídica (*iure legisbusque ac moribus*: LÍVIO, I, 19.1). É o rei mediador que surge, dando à cidade fundamentos que lhe garantirão a longevidade (*legibus urbem fondare*: VIRG. **Aen.** VI, 810). Para controlar a violência, garantindo a sobrevivência de Roma, Numa reforma o calendário, consagrando o primeiro mês a Jano. Segundo Plutarco (**Numa**, 19, 8-9), com isso deu primazia às virtudes cívicas sobre as atividades guerreiras. Numa mediu e delimitou o *ager Romanus*, e instituiu um culto aos marcos territoriais e a um deus dos marcos e dos confins, Término; direcionou a população às atividades agrícolas, que demandam a paz (16, 5), dividindo o território romano em diversas partes e, a fim de diminuir a indigência (e a violência interna dela derivada), distribuiu terras aos cidadãos sem recursos (16, 4) e organizou os rituais religiosos (os *sacra*). Ao traçar as fronteiras e criar o calendário, Numa teria operado uma grande mudança na cidade. Ao delimitar o território de Roma, mediu o que pertencia ao povo romano interna e externamente, separando-o do que pertencia a outrem – e, com isso, reconhecendo-o –, pois “se os marcos, quando respeitados, são o freio do poder, eles são, quando arrancados, a prova da injustiça” (**Numa**, 16.3). Os limites e o poder de Roma tornaram-se, com Numa, mais claros para seus vizinhos: Roma respeitava as fronteiras.

Assim, segundo a tradição, Numa estabeleceu um grande número de práticas rituais e sacerdócios (flâmines, sálios, vestais, o colégio dos pontífices, à frente dos *omnia publica priuataque sacra*: CÍCERO. **Rep.** 2, 13; T. LÍVIO, I, 20; PLUT. **Numa**, 9-15), além de erigir um templo a *Fides* e fazer do juramento o mais importante meio de se garantir um acordo ou tratado (PLUT. **Numa**,

16, 1; T. LÍVIO, I,21,4), instituindo os ritos jurídicos (*iura*) dos quais os pontífices eram os depositários (*ius pontificum*) e, significativamente, as formas solenes da *pium et iustum bellum*, das quais os *fetiales* eram responsáveis e, por seus gestos e fórmulas rituais, firmavam tratados sob a garantia dos deuses (*foedera*, garantidos pela *Fides*; cf. T. LÍVIO, I.19.4). Desse modo, a violência era controlada e a coesão interna assegurada pelo *rex*, investido do poder de dizer o sagrado e seus limites, *regere sacra, regere fines*.

É necessário perceber que as *Terminalia*, a festa dos marcos fixados no solo, era também, como viam Ovídio (**Fasti**, II, 27) e Varrão (**Ant. rer. diu.** 16,9), um marco no tempo. Esse deus presidia não apenas os limites territoriais, mas também o fim do ano no antigo calendário, simbolizando a medida do tempo e do espaço, dando ao *populus* – e a seus vizinhos – fixidez e estabilidade (**Fasti**, II, 657-660). O festival das *Terminalia* era percebido, portanto, segundo uma perspectiva cósmica integral: Término tinha uma dupla função, marcando as fronteiras de espaço e de tempo, assim como Jano, que presidia o começo do ano e as portas (*ianua*). Os dois deuses e as duas datas são associados, na tradição literária, como antitéticos. Isso, contudo, não implicava que Roma estivesse cristalizada em seus limites, e sim que, para que houvesse guerra, os *fetiales*, os mediadores, tinham de fazer sua demanda na fronteira do território inimigo, tendo Júpiter por testemunha (DION. HAL. 2, 15). A guerra tinha de ser controlada, tinha de deixar de ser uma atividade exclusiva da nova cidade, para que esta não se tornasse apenas um campo de batalha (T. LÍVIO, I, 21,1: *...cum ipsi se homines in regis uelut unici exempli mores formarent*).

Festa dos limites, limite das festas, as *Terminalia* se inscrevem no espaço e no tempo. A localização de Término no espaço sagrado do Capitólio sinaliza seu papel no estabelecimento do *templum* (espaço consagrado para o ritual) mais antigo, permanecendo na *cella* de Júpiter Capitolino, negando-lhe a *exauguratio* e mantendo-se a abertura para o céu (OVÍDIO, **Fasti**, II, 672; FEST. 505L). Na tradição literária, Término surge ligado a Júpiter, o deus cívico *par excellence*, e moedas do período tardo-republicano e do augustano associam Júpiter e Término, e esta ligação denota a relação intrínseca entre os limites territoriais e a dinâmica da *propagatio terminorum*, que permite repensar algumas aporias relacionadas à questão da ligação romana ao *solum* e à expansão imperial. O Término Capitolino é, ao mesmo tempo, imóvel e móvel, e reside na *cella* de Júpiter *Optimus Magnus*, o deus a quem era especialmente dedicado o triunfo no período republicano.

Retomemos a invocação de Ovídio: *Término, já que aceitas cultos nossos,/ Ampara-nos, sustenta nosso império./De cada povo o espaço é circunscrito;/São de Roma os confins do globo* (**Fasti**, II, 675-678). Poderíamos compreender Júpiter-Término como um marco inicial, um ponto de partida, o centro de um *imperium sine fine*? Toda e qualquer resposta é ainda provisória e frágil, pois a religião romana não compunha uma categoria autônoma, imutável ou cristalizada. Ao contrário, por não ser ela formular nem fossilizada (uma imagem derivada da polêmica cristã), os discursos e suas práticas variavam no tempo, no espaço e de acordo com as tensões sociais, com participantes concretos, movendo-se – mesmo no caso dos *sacra publica* – entre os limites do individual, do social e do estatal, interpretando e reinterpretando aquilo que faziam, viam ou em que criam; portanto, a religião romana pode ser vista como uma forma de comunicação que deve ter, para sua compreensão, seu contexto reconstituído (cf. BENDLIN, 2000).

Esses relatos nos apresentam, então, um mito de fundação de uma sociedade que constrói sua história; um discurso rigoroso e muito bem estruturado, que se constituiu no início do principado. É interessante, portanto, ver o discurso religioso romano como parte de uma ordem social dinâmica, distinguindo aspectos de sua prática como dispositivos que instituíam uma ordem simbólica, modificando, sustentando ou consolidando hierarquias, fronteiras, poderes e suas redes derivadas, que apresentavam e representavam o mundo – social e natural – através de imagens pelas quais entreveamos a ordem simbólica, permitindo uma via de acesso à compreensão das estratégias de obtenção e de garantia de tal poder.

TERMINALIA: BOUNDARIES AND SACRED SPACE

Abstract: *Roman rituals can be analysed as sacralising mechanisms for the political and social order of urbs that institutes the place and the role of everything and everyone in the city, and it's relationships with the "outside". On the boundary-marking of proprieties there were not only considerations regarding the economic life, but religious considerations that expressed and reaffirmed the Roman time-space perception. We'll show, off of literary data, some elements of the Terminalia, dedicated to Terminus, the protector deity of territorial marks which, in turn, legitimized the organizing of space in archaic*

and republican Rome, and of the propagatio terminorum, which was the base for a conception of territorial limits, dynamical and subject to expansion on time and space.

Keywords: *Roman Religion; Religion and Politics; Discourses and Rituals; Sacred Order. Terminalia.*

Referências bibliográficas

- ANDO, C. Evidence and Orthopraxis. **Journal of Roman Studies**, v.99, p.171-81, 2009.
- BENDLIN, A. Looking beyond the civic compromise. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, C. (Ed.) **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, p.115-35.
- BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. Ritual. *In*: BRAUN, W; CUTCHEON, R. T. **The Blackwell Companion to the Study of Religion**. London/New York: Cassell, 2006, p.397-411.
- BOURQUE, N. An anthropologist's view of Ritual. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, C. (Ed.) **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, p.19-33.
- FULMINANTE, F. *Ager Romanus antiquus*: Defining the most ancient territory of Rome with a GIS-based approach. **Archeological Computing Newsletter**, v.62, p.7-16, 2005.
- GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. *In*: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.65-91.
- GIGLI, L. Um abitato protostorico di recente scoperto sulla via Laurentina. **Italia Nostra**, n.144-145, p.36-8, 1977.
- GRANDAZZI, A. **As Origens de Roma**. São Paulo: Unesp, 2010.
- INSOLL, Th. **Archeology, Ritual, Religion**. London; New York: Routledge, 2004.
- IZZET, V. Tuscan order: the development of Etruscan Sanctuary Architecture. *In*: BISPHAM, E.; SMITH, E. **Religion in Archaic and Republican Rome and Italy**. London;Chicago: Fitzroy Dearborn Publ., 2000, p.34-53.
- MOMIGLIANO, A. An interim report on the origins of Rome. **Journal of Roman Studies**, v.53, 1963.

NORTH, J. Religion in Republican Rome. *In*: WALBANK, F. W.; ASTIN, A. E.; FREDERIKSEN, M.W.; OLGIVIE, R.M. (Ed.) *The Rise of Rome to 220 B.C. The Cambridge Ancient History*, v.VII-2, 1989.

POLIGNAC, F. de. Mediation, competition and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in Geometric Greece. *In*: ALCOLCK, S.; OSBORNE, R. (Ed.) *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Spaces in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

QUILICI GIGLI, S. Considerazioni sui confine del territorio di Roma primitiva. *Mélanges de l'École française de Rome*, v.90, n.2, p.567-75, 1978.

RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Cambridge: Polity Press, 2009.

SCHEID, J. Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain. *In* : *L'urbs* : espace urbain et histoire (Ier siècle av. J. -C – IIIe siècle ap. J. -C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome : École française de Rome. 1987, p.583-95.

_____. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

TAMBIAH, S. *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1985.

ZIFFERERO, A. Economia, divinità e frontier: sul ruolo di alcuni santuari di confine in Etruria meridionale. *Ostraka*, v.4, p.335-50, 1995.

Notas

¹ Citamos os versos segundo a tradução em português de CASTILHO, A. F. *Os Fastos*. Clássicos Jackson, v. IV. São Paulo: W.M. Jackson Inc., 1970.

² Ch. Smith, por exemplo, apresenta o ritual da *Parentalia*, arqueologicamente invisível, mas presente em textos, apesar de rituais funerários comporem um dos mais significantes elementos dos registros arqueológicos do Lácio entre 1000 e 500 a.C (SMITH, 2007, p.32).

³ Catherine Bell chamou a atenção para a base dicotômica moderna, que concebe o ritual exclusivamente como ação, oposta ao pensamento (cf. SCHEID, 2003), o que implica a dicotomia entre ritual x fé ou crença, nos estudos sobre a religião romana, e centrou sua atenção nos processos de ritualização que, para ela, não reproduzem ou refletem esquemas culturais. Ao contrário, manipulam e reorquestram tais esquemas de modo a redefinir situações problemáticas, negociando compreensões de

autoridade, de ser e de sociedade; desse modo, crenças individuais podem não afetar a manutenção, realização do ritual e sua eficácia simbólica para a sociedade, e seus atores não precisam acreditar nas ações rituais, mas apenas considerá-las importantes por outros motivos que não a fé. Assim, rituais têm uma função integradora, mas eles também podem ser contestadores: mantêm e sustentam a ordem social, mas podem, igualmente, inovar e transformar esta ordem (BELL, 1992, p.74 ff).

⁴ O ritual também era o palco de conflitos e de significados contestados, revelando múltiplos significados pressupostos e negociações entre os participantes, sacerdotes, administradores e usuários de santuários, por exemplo. Um santuário expressa, enfatiza, negocia fronteiras e reforça categorias – como as de sagrado e profano, de humano e divino, levando seus visitantes a agir e perceber as coisas de um modo particular, num espaço particular, integrando-se (os visitantes) no discurso do santuário. O maior risco é o de lidar com os dados da documentação como se a percepção dos envolvidos fosse idêntica, e.g., no século IV e no século I a.C. Os rituais não são os mesmos sequer quando narrados por um mesmo autor (e.g., cada *lectisternia* em T. Lívio surge com elementos e divindades distintas; cf. V, 13, 5-8; XXII, 1, 8-20; XXIX, 14, 5-14).

⁵ Para os limites do *ager* e suas fontes textuais, seguimos ALFÖLDY, A. **Early Rome and the Latins**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

⁶ Scheid defende que o culto de *Dea Dia* era um culto de confins pela análise do *carmen* arcaico declamado pelos *aruales*; uma análise da expressão *limen Sali* revelou que *limen* significava fronteira, e o termo podia ser utilizado para limites privados ou públicos. O *carmen* endereça uma demanda a Marte, para que montasse guarda vigilante sobre o *limen*, e aos *Lares*, deuses do local e aos *Semones* – *Dea Dia* seria *Mater Larum*. A lenda etiológica remete o *carmen aruale* aos tempos de Rômulo, e a filologia indica ser anterior ao século IV a.C.; para nossos propósitos, importa que os romanos o percebam como sendo arcaico, mas os dados arqueológicos indicam a presença de romanos na margem direita do rio apenas no século VI a.C., a partir das evidências de um *pagus* fortificado, cujas tumbas remetem a Veios, e não a Roma, no século VII a.C., e material votivo (estatuetas) de tipo romano apenas no final do século VI a.C., relevando uma presença de tipo romano-lacial. Scheid depreende que um santuário romano seria possível a partir do século VI a.C.

⁷ O GIS pode ser definido como um método de estudo integrado, baseado nas relações de visibilidade e intervisibilidade entre sítios, que vem sendo aplicado com sucesso em estudos de arqueologia do ritual. Trata-se de uma abordagem holística que leva em conta as características físicas do terreno analisado, tendo como referência o corpo humano e seus processos cognitivos, buscando compreender como o espaço se torna compreensível a partir da experiência corporal, que gera percepções e ações que estruturam e organizam a vida política, econômica e cultural na paisagem.

⁸ Série de técnicas de GIS baseadas na investigação dos recursos naturais de um dado território, nas especificidades e exigências de atividades econômicas (coleta, caça, agricultura) e nas distâncias passíveis de serem percorridas por seres humanos num dia, a fim de delimitar o raio de ação de grupos humanos no espaço físico.

⁹ Ressalte-se que os três santuários visíveis do Palatino têm ligações estreitas com importantes mitos romanos: Término, ligado a Numa e à construção do Templo de Júpiter no Capitólio; *Fossae Cluiliae*, ligadas ao mito dos Horácios e dos Curiácios; e *Fortuna Muliebris*, ligado ao mito de Coriolano.

NATUREZA NILÓTICA: UMA REPRESENTAÇÃO MUSIVA AFRO-ROMANA*

*Regina Maria da Cunha Bustamante***

Resumo:

O Egito foi um tema figurativo recorrente na arte romana. Nas províncias romanas da África do Norte, encontra-se uma vintena de representações musicais com motivo egípcio. Para esta apresentação, selecionamos um fragmento do mosaico figurativo policromático que decorava o pavimento de um triclinium (sala de jantar) de uma domus (residência urbana da elite) da cidade portuária de Hadrumetum (atual Sousse na Tunísia), datado do século III. Atualmente, este fragmento (2,10m X 1,38m) faz parte do acervo do Museu de Sousse (inv. n° 10.457). Objetivamos identificar e analisar as implicações culturais presentes no discurso imagético musivo escolhido. Partimos da premissa de que a imagem é uma linguagem composta de signos icônicos; portanto, passível de interpretação. Visando compreender o modo de produção de sentidos deste discurso imagético musivo, aplicaremos a dinâmica de signo proposta por Pierce, centrada na relação solidária entre três polos componentes do processo semiótico, a saber: o objeto ou referente (o que é representado pelo signo), o representamen ou significante (a face perceptível do signo) e o interpretante ou significado (que depende do contexto do seu aparecimento e da expectativa do receptor).

Palavras-chave: *África Romana; mosaico; representação; Egito; identidade/alteridade.*

* Comunicação apresentada no XII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos: Naturaleza y sentido del silencio en la Antigüedad Clásica, promovido pelo Centro de Estudios Clásicos Giuseppina Grammatico Amari da Universidad Metropolitana de Ciencias de La Educación, em Santiago do Chile, no período de 07 a 10 de novembro de 2011.

** Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga, do Sport: Laboratório de História do Esporte e do Lazer da UFRJ, e do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, que reúne pesquisadores de diversas instituições acadêmicas brasileiras.

Introdução

Os estudos culturais contemporâneos criticam uma perspectiva unitária, monolítica, autônoma, essencialista e a-histórica das culturas. Considera-se que as formas de identidade/alteridade são específicas de um contexto histórico e social determinado tanto no tocante aos processos internos da sociedade quanto às suas relações e contatos com outras sociedades próximas ou distantes. Portanto, pertencer ou não a um grupo ou a uma sociedade é uma construção social e cultural cujo significado e forma variam no tempo e no espaço, podendo coexistir uma multiplicidade de identidades/alteridades que interagem umas com as outras. Por isso, devemos atentar para as múltiplas interpenetrações e apropriações culturais.

Ao lado dos parâmetros para que nos situemos frente aos “outros” pelo poder econômico e pela autoridade política, atenta-se para novos parâmetros que privilegiam uma visão do “eu” e do “outro” a partir das experiências relacionais do cotidiano, condizentes com os diferentes aspectos culturais presentes em cada sociedade. Assim, a identidade dos grupos humanos é construída a partir das interações culturais historicamente verificáveis, nas quais se insere a concepção de alteridade, permitindo a percepção do homem na sua diversidade, como ser essencialmente cultural. Portanto, a mesma operação que possibilita conceber o “outro” inscreve também a identificação: reconhecer-se, substantivar-se, definir para si aquilo que lhe é próprio. Não há constituição separada do “mesmo” em identidade e do “outro” em diferença. O estudo dos mecanismos de abordagem da diferença em sociedade pressupõe o estudo das formas de reconhecimento pelas quais o grupo se compreende e se fabrica como unidade. Pretendemos, aqui, avaliar as experiências vividas e os significados presentes no discurso construído pela elite provincial da África Romana, que, no presente estudo de caso, se materializa numa imagem vinculada a um mosaico.

1. Imagem, um discurso a ser interpretado

Neste estudo, privilegiaremos o modo de produção de sentidos da imagem, ou seja, como ela provoca significações. Partimos da premissa de que a imagem é uma linguagem composta de signos icônicos; portanto, passível de interpretação (JOLY, 1997, p. 48). O produtor da imagem encontra-se numa relação dialógica com a sociedade na qual está inserido:

produz por diversas motivações culturais e sociais, e seus produtos retornam à sociedade reforçando, criticando ou formulando novos valores e práticas. Seguindo Bérard (1983, p. 5-37), consideramos que as imagens correspondem a uma narrativa, e seus criadores as fizeram a partir de um repertório comum de elementos estáveis e constantes na sua sociedade. A combinação desses elementos constitui uma imagem de conteúdo narrativo. Através dessas combinações associativas, pode-se passar da relação de referência à relação de significação, daí a pertinência da aplicação da leitura semiótica. Tal como o signo, a imagem está no lugar de alguma coisa para alguém e possui alguma relação ou alguma qualidade analógica dessa coisa, dela constituindo, assim, uma representação visual. Apresenta-se como uma ferramenta de expressão e comunicação ao transmitir uma mensagem para outro. É, portanto, uma mensagem visual composta de diversos signos, ou melhor, uma linguagem. O texto imagético, por utilizar um código visual construído socialmente, é um importante documento para a compreensão da sociedade que o produziu e consumiu.

Na leitura do mosaico selecionado, optamos por aplicar a proposta do semiólogo Pierce, pois consideramos a imagem um signo, já que exprime a relação entre o significante e o significado, que se transforma em ideias e demanda uma atitude interpretativa dos seus leitores. Eco (1991, 2004a, 2004b e 2007) abordou a ideia de Pierce da semiótica ilimitada, porém isso não implica dizer que a interpretação não tivesse critério nem que fosse desprovida de objeto nem, muito menos, que ocorresse por si própria. No esquema pierceano (PIERCE, 1992 e 2000), o signo mantém uma relação solidária entre, pelo menos, três polos que compõem a dinâmica de qualquer signo como processo semiótico: o significante ou o *representamen* (a face perceptível do signo), o objeto ou o referente (o que é representado pelo signo) e o significado ou o interpretante (que depende do contexto do seu aparecimento e da expectativa do receptor). A partir desses três polos do signo, estruturamos o presente estudo.

2. Do *representamen* ou significante: representação musical

Eis o mosaico selecionado que, no esquema pierceano, corresponde à face perceptível do signo, constituindo, portanto, o seu significante ou *representamen*:

Figura 1



Dimensões: fragmento de 2,10m x 1,38m; **Acervo:** Museu Arqueológico de Sousse (inv. n° 10.457); **Referências bibliográficas:** FANTAR *et al.* 1994, p. 96; KHA-
DER e SOREN, 1987, p. 193-194.

Passemos à identificação do objeto ou referente, visando inferir o que é representado pelo significante acima exposto (Figura 1).

Os elementos icônicos apresentam-se em composição livre, isto é, seus motivos (personagens, fauna e flora) estão distribuídos e espalhados sobre a totalidade do campo (o fundo branco), colocando-se, muitas vezes, até invertidos uns em relação aos outros. Essa disposição permite aos espectadores, leitores da imagem, vê-la não importando o lugar onde se encontrem. Para efeito de análise, considerou-se o jogo de olhares dos personagens humanos. A intencionalidade comunicativa dos olhares foi compreendida através das proposições de Calame (1986), que abordou a representação da figura humana, e, em particular, do jogo dos olhares na cerâmica clássica. Ele concluiu que os olhares não foram feitos ao acaso: havia uma relação entre os elementos do enunciado icônico e o receptor. O estudioso identificou três situações: o olhar de perfil, quando os personagens olham 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 – o interior do texto – e para o receptor, como se o estivesse convidando a participar com ele da situação; e o olhar frontal, em que o personagem, voltado diretamente para o receptor, dialogaria com ele. No caso do mosaico, todos os olhares são de perfil, ou seja, estão plenamente interagindo entre si, alheios à presença dos espectadores. Dividiu-se o mosaico em três áreas: na faixa inferior, os três personagens humanos centram sua atenção no hipopótamo; nas outras duas, cada um está concentrado na sua atividade de pesca.

3. Do objeto ou referente: ambiente aquático com cenas de caça e pesca

No fundo branco, espalham-se motivos relacionados à fauna e à flora do delta do rio Nilo no Egito: uma área pantanosa repleta de lótus (*Nelumbo Nucifera*), papiros, peixes (peixe-papagaio, barracuda...) e patos (*Anas Platyrhynchos* e *Nettion Crecca*) é o cenário para um ataque com pedras e tridente contra um hipopótamo (*Hippopotamus Amphibius*) e bem-sucedidas pescarias com vara e rede estendida, prestes a aprisionar um peixe grande, que foi assustado com o barulho do bastão na água. O mosaico apresenta também três barcos, mas, diferentemente dos barcos de junco em forma de crescente, característicos do Nilo, observa-se um tipo de embarcação com proa baixa e uma pronunciada popa. A proa baixa com um casco, que se projeta para baixo, era desenhada para cortar a água e agir como um ariete. O ornamento da popa em forma de leque (*aphlaston*) de um dos barcos já é conhecido desde o século VI a.C. Esse tipo de bote, provavelmente, pretende ser um tipo de galera mercante, mas a falta de velas pode indicar uma embarcação menor. O tamanho e a proporção não devem necessariamente ser tomados em termos absolutos.

Em terra, há um pigmeu macrofálico, sexualmente bem-dotado, com apenas uma clâmide nas costas, portando um tridente e um escudo verde, amarelo e vermelho. O outro pigmeu, atirador de pedras, que está no barco enfeitado com *aphlaston*, está vestindo uma tanga e uma touca pontuda, que aparenta ser um *pileus* de feltro sem abas, adereço característico dos libertos quando da obtenção da sua liberdade e utilizado também por marinheiros e pescadores. Seu companheiro no barco, também pigmeu – mais preocupado com o sol –, usa um *pethasus* de abas largas. Nos outros dois barcos, encontram-se homens com túnicas curtas, também protegidos do

sol com *pethasus*. Enquanto os pigmeus enfrentam o hipopótamo, os dois homens realizam atividades mais prosaicas, como a pesca com vara e rede, sendo bem-sucedidos num ambiente aquático extremamente piscoso.

4. Do interpretante ou significado

Para abordarmos o interpretante ou significado, abordaremos, inicialmente, o contexto do aparecimento do mosaico e, a seguir, a expectativa do receptor.

O mosaico selecionado é um dos que decoravam um cômodo de recepção de uma *domus* (residência) da antiga *Hadrumetum*, atual Sousse, na Tunísia. Essa cidade situa-se numa região que, desde a Antiguidade, permaneceu próspera devido à cultura da oliveira, cuja produção de azeite era exportada do seu porto. De origem fenícia, foi encontrado, na cidade, material arqueológico remontando ao século VI a.C. (FOUCHER, 1964, p.22-96). Durante a Segunda Guerra Púnica (218 – 202 a.C.) entre Cartago e Roma, *Hadrumetum* aliou-se a Roma, recebendo como recompensa o *status* de *ciuitas libera* (cidade livre), o que lhe permitiu manter sua autonomia até as guerras civis do Primeiro Triunvirato entre Pompeu e Júlio César, em meados do século I a.C. (LEPELLEY, 1981, p.261). Como se posicionou favorável aos pompeianos, com a vitória de Júlio César foi agravada (JÚLIO CÉSAR. **Guerra da África** XCVII.2) com pesados tributos e com a instalação de um *conuentus ciuium romanorum*. Moedas hadrumetinas da época de Augusto mostraram, entretanto, que a *libertas* (liberdade) era ainda conservada ou fora restaurada (FOUCHER, 1964, p.112-6).

A história municipal de *Hadrumetum* é malconhecida (GASCOU, 1972, p.67-75) devido à continuidade da ocupação humana da cidade, o que afetou a sobrevivência de material epigráfico. Por uma tábua de patronato de 321, encontrada em Roma (*CIL* VI.1687 = *ILS* 6111), sabe-se que Trajano (98 – 117) promoveu *Hadrumetum* a colônia honorária, o que demonstra a plena inserção da cidade na ordem romana. Esse imperador estabeleceu ainda um *procurator regionis Hadrumetinae*, responsável pelos domínios imperiais (LEPELLEY, 1981, p.262). Desde o Principado (27 a.C. – 284), *Hadrumetum* era uma capital regional. Em fins do século II (193 – 197), um cidadão hadrumetino, Décimo Clódio Albino, disputou o trono imperial com Septímio Severo, natural de outra cidade afro-romana, *Leptis Magna* (HISTÓRIA AUGUSTA. **Clodius Albinus** IV.1). No gover-

no de Diocleciano (284 – 305), com a criação da província de Bisacena,² a cidade tornou-se a sua capital.

O porto de *Hadrumentum* teve um importante papel na exportação de produtos africanos e, em especial, do azeite. Randsborg (1991, p. 128) nos apresenta um quadro síntese com os resultados dos trabalhos de arqueologia subaquática, realizados pelo Anselmino e sua equipe no porto de Óstia, porta de entrada dos produtos para Roma:

Percentuais de ânforas de várias partes do Império Romano para Óstia					
Período: anos	Região				
	Itália	Gália	Hispania	África do Norte	Egeu
0 a 50	28	29	31	11	1
50 a 100	15	32	28	19	6
100 a 150	17	19	31	29	4
150 a 200	2	9	10	55	23
200 a 250	4	6	10	71	10
250 a 400	0	22	0	40	38

Foi justamente graças à prosperidade econômica da região norte-africana que, a partir do século II, foram construídos em *Hadrumentum* monumentos públicos como teatro, anfiteatro, circo, termas e suntuosas residências aristocráticas ricamente decoradas com mosaicos. A ascensão da dinastia severiana (193 – 235), de origem afro-síria, ao poder representou um período de grande desenvolvimento para as províncias norte-africanas; foi a época de esplendor em *Hadrumentum*, quando houve uma significativa atividade edilícia, dentre elas a residência onde se localiza o mosaico em análise, datado do século III.

Nesse período, predominava o “estilo musivo africano”, surgido no século anterior, que rompeu com os padrões geométricos simples, semelhantes aos italianos, seguidos pelos mosaicistas da região, que relegavam as tradições púnicas. As oficinas norte-africanas passaram a se dissociar, então, dos cânones dos mosaicos italianos e estabeleceram seu próprio estilo com a gradual introdução da policromia nas bordas e da integração de elementos florais e geométricos. Produziram uma grande quantidade de mosaicos policromáticos, geométricos, florais e figurativos em fundo branco. Cada região desenvolveu seu próprio estilo e seus temas a partir de tradições locais (FANTAR *et al.*, 1994, p. 18-45 e 55-59; LAVAGNE,

BALANDA e URIBE ECHEVERRÍA, 2000, p. 68-74). A representação do cotidiano oscilou entre o realismo, a caricatura e alguma idealização, mas também era comum se recorrer a cenas mitológicas. A predileção por assuntos tomados da vida real e a forma de representação com distribuição de cenas trabalhadas em cores sobre uma ampla superfície branca não diferenciada eram características distintivas do “estilo musivo africano”, que chegou a sua maturidade a partir do século III e se difundiu pelo Império Romano (FANTAR *et al.*, 1994, p.59 e 240-59).

Os mosaicos nas paredes e no teto eram um dos elementos decorativos mais admirados. Traziam leveza às *domus* da elite local, ao decorarem seus aposentos como se fossem afrescos e tapetes, e também revelavam a vida cotidiana, os prazeres e os valores da elite provincial (THÉBERT, 1990, p.300-98). A riqueza dessa elite, fundamentada, sobretudo, na produção de cereais e na manufatura do vinho e do azeite, como em *Hadrumetum*, encontrou expressão tanto na construção de monumentos públicos quanto na decoração sofisticada das residências urbanas (*domus*) e rurais (*villae*), onde os membros da elite provincial, profundamente romanizada, afirmavam seu *status* e seus valores culturais. A decoração doméstica nas residências urbanas de pessoas abastadas buscava reafirmar a posição privilegiada do seu proprietário frente à comunidade romanizada. A aceitação social do pavimento com mosaicos nas cidades norte-africanas era uma prática do estilo de vida urbano romano-africano. Dessa forma, podemos esperar que o conteúdo das decorações nos revele muito a respeito dos gostos e valores da elite nessa parte do mundo romano.

O arquiteto romano Vitruvius (c. 70 – 25 a.C.) apresenta, para cada acomodação da *domus*, uma decoração própria, condizente com seu uso (VITRÚVIO. *Da Arquitetura* VII.5.2). O mosaico, ora analisado, decorava um *triclinium*, a sala de jantar de uma rica residência. O pavimento desse tipo de cômodo era frequentemente composto de dois mosaicos separados por uma borda. Um mosaico, em forma de U, correspondia à área reservada para os três leitos (ou divãs) sobre os quais os convivas se estendiam para comer, colocados ao redor das paredes laterais e do fundo da sala. Usualmente o pavimento sobre o qual se colocavam os leitos era decorado com padrões geométricos. O segundo mosaico, na forma de um T, era costumeiramente decorado com cenas que ofereciam aos comensais voltados para diferentes direções vistas interessantes - no presente caso, um dos mosaicos que compunham esse T era o da paisagem nilótica, e outro era o de uma cena de caça

a lebre e ao javali, emboscado por um cão. Fragmentos desse último mosaico encontram-se, atualmente, no Museu do Bardo (YACOUB, 1993, p.125), na Tunísia: duas cenas de caça (cão atacando javali: inv. n° A2 e caçador no bosque: inv. n° A3) e uma decoração geométrica (inv. n° A4).

Para Fantar (1994, p. 198), não se podem negligenciar os modismos e esnobismos, os quais influenciavam na escolha dos temas dos mosaicos. Esse tipo de fenômeno também está presente em épocas mais recentes, como, por exemplo, o orientalismo em voga no Ocidente, durante o século XVIII, e o *american way of life* dos séculos XX e XXI. Boissel (2007) realizou um cuidadoso levantamento de 90 mosaicos com temáticas referentes ao Egito Antigo no Ocidente Romano, no período de fins do século II a.C. ao IV. Desse *corpus*, a região norte-africana contribui com o segundo maior número de exemplares, apenas atrás da Itália. O Nilo e seus pântanos eram apreciados na África Romana. A elite provincial selecionou esse motivo decorativo para ornar seus ambientes de recepção. Para Fantar (1994, p. 96), o Egito foi constantemente apresentado no imaginário africano, pois manifestava a herança púnica: “o universo cartaginês estava pleno de deuses e gênios vindos da terra dos faraós”. Entretanto, a incidência de mosaicos sobre essa temática - na Itália, com especial ênfase, e em outras regiões ocidentais do Império Romano - apontam que a “herança púnica” não daria conta de explicar a adoção generalizada de tal padrão decorativo.

Consideramos que a elite provincial afro-romana buscava se aparentar, se situar e se identificar à ordem romana. Os membros da elite provincial, profundamente romanizada, desejavam afirmar não apenas o seu *status*, mas também valores culturais comuns. O esplendor, o fausto da decoração do *triclinium* valorizava o poder e o prestígio do *dominus* (senhor) frente aos seus clientes e amigos. Pertencentes às camadas dirigentes da sociedade romana, a decoração de suas casas devia refletir sua riqueza, *status* social privilegiado, seus valores, sua cultura e seu gosto para o luxo. Nesse contexto, o mosaico trazia *dignitas* ao seu proprietário.

Os pavimentos nilóticos com atividades ridículas dos pigmeus enfrentando grandes feras (como crocodilos e, no caso, hipopótamo) eram cômicos e divertidos, faziam rir e criavam uma atmosfera de alegria e divertimento no lugar onde se festejava e banqueteara. Ademais, através da alteridade da figura dos pigmeus macrofálicos e sumariamente vestidos em situações risíveis, apregoava-se a diferença do que se esperava de um cidadão romano e, principalmente, de um membro da elite: proporção,

equilíbrio, simetria, comedimento, controle e sobriedade. O corpo estranho dos pigmeus, divergente do ideal romano, fazia-os indivíduos que viviam fora dos limites da romanidade. Condizente com o ideário romano, o corpo disforme e nu dos pigmeus se contrapõe ao cidadão trajando sua toga. A toga simbolizava a dignidade do cidadão romano. Também se relacionava à paz, pois era utilizada, em períodos pacíficos, para atividades políticas e cerimoniais, próprias do espaço urbano, diferentemente do uniforme e das armas do soldado, portados pelo cidadão em tempos de guerra. Por isso, o poeta latino Virgílio definira os romanos como “*nação togada*” (**Eneida** I, v. 282), ressaltando, então, a *Pax Augusta* (Paz Augusta), obtida com o Principado de Augusto (27 a.C.-14). Os romanos consideravam-se possuidores não apenas do poder militar, mas também de uma civilização, que tinha a toga como a indumentária do seu cidadão, que se opunha às vestes do “outro” (mulher, escravo, estrangeiro/bárbaro). Tradicionalmente, a toga era feita de um longo tecido (em alguns casos, de até 6,5m) em lâ espessa e branca, que era arrumado em dobras cobrindo o corpo. A própria palavra *toga* deriva do verbo latino *tego, texi, tectum*, que significa cobrir. Era uma roupa tão elegante quanto incômoda: era difícil de vestir e portar, restringindo os movimentos e tornando os gestos mais cometidos e solenes, distintamente da túnica curta que era utilizada pelos trabalhadores em suas fainas diárias, como os pescadores do presente mosaico. A toga diferenciava os cidadãos por sua idade, condição social ou cargo público que ocupavam, sendo, portanto, um fator de visibilidade da diferenciação social.

Por sua vez, a natureza do Nilo, com sua fauna e flora características, era uma clara referência ao Egito Antigo. A paisagem nilótica consolidou elementos típicos do Egito, criando uma assimilação imagética entre o Egito e o Nilo, tal como Heródoto (**Histórias** II, 10) já o expressara na emblemática frase “O Egito é uma dádiva do Nilo”. O rio garantia fertilidade, prosperidade e vitalidade à região. A presença da água no tema nilótico glorificava seus benefícios, ainda mais numa região mediterrânea, onde as chuvas não eram tão abundantes. Essa fertilidade se materializava nas suas fauna e flora, atraentes por seu exotismo, mas também perigosas. No mosaico, esse exotismo, entremeado de perigo, está representado na figura do hipopótamo, considerado o maior de todos os animais do Nilo. Seu tamanho e sua grande boca aberta, mostrando suas presas, eram ameaças reais e amedrontadoras para qualquer um, ainda mais para os pigmeus com seu diminuto tamanho. Há de se considerar também que o elemento de alteri-

dade encontra-se presente na própria natureza nilótica - exótica, selvagem e “bárbara”, que se opunha ao quadro da cidade, lugar por excelência da civilização romana. Os centros urbanos não trouxeram apenas modificações na paisagem natural, mas principalmente novas concepções de modo de vida e de organização política e social para as populações locais. A cidade foi a célula-base do sistema imperial romano tanto no plano político como no econômico, social e cultural, constituindo-se, portanto, no centro de radiação de romanidade. Foi através de uma malha urbana que Roma assegurou, em parte, a integração da região mediterrânea. Aproveitando-se das cidades já existentes e criando novas, procurou difundir seus valores e estilo de vida nos territórios conquistados. O Império Romano foi uma vasta “empresa” construtora de cidades. A *Urbs*, a cidade por excelência, serviu como paradigma para as cidades já existentes e, principalmente, para aquelas que foram criadas, que reproduziam instituições, cultos e monumentos da cidade-mãe.

As cenas nilóticas constituíam, portanto, uma maneira de representar experiências e acontecimentos dentro de certa espécie de moral ou rede social; eram uma forma de expressar alguns “significados compartilhados” (HUSKINSON, 2000, p.7), que fundamentavam a cultura da qual se originavam. Para Huskinson (2000, p.5 e 8), apesar da diversidade cultural do Império Romano, havia uma experiência cultural compartilhada, manifesta no emprego de representações aceitas na constituição da identidade comum, que percebemos, por exemplo, através do tema escolhido para o mosaico em análise. Dessa forma, inferiam-se o pertencimento e o aceite da ordem imperial romana.

Lemos o mosaico em foco – encomendado por um membro da elite afro-romana para decorar sua residência – como uma construção sociocultural que cria significações sobre o poder, gerando e mantendo hierarquias. Para Woodward (2000, p.8), “as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas”. Justamente, compreendemos que o presente mosaico, através da linguagem visual, é uma representação que atuou simbolicamente para classificar o mundo, resultando na construção de uma identidade que estava vinculada a condições sociais e materiais específicas. Os sistemas de representação presentes na decoração doméstica das residências da elite provincial constituíram meios a partir dos quais essa elite pôde se posicionar e se expressar.

Conclusão

A manutenção da unidade do Império Romano demandou compatibilidade de valores entre as unidades participantes da comunidade romana, compartilhando códigos de moralidade e comportamento social. Esses valores ganhavam efetividade quando incorporados a instituições, língua, religião, nomes, vestuário, culinária, imagens..., originando uma forma de vida que reforçava os laços entre as unidades e originava um sentimento comum, estabelecendo, assim, confiança e lealdade mútuas entre as unidades da comunidade.

O mosaico permitiu compreender o processo de construção de identidade entre Roma e a elite provincial norte-africana. As identidades coletivas envolvem sistemas complexos de interpelações e reconhecimentos através dos quais os agentes sociais se inscrevem na ordem das formações sociais de diversas formas, tais como voluntária, negociada, consensual, imposta e outras. Como beneficiária da ordem romana, a elite norte-africana adotou um marco decorativo que lhe servia como elemento de identificação e integração ao lhe permitir viver à maneira romana. Assim, manifestava sua participação na gestão do Império Romano e afirmava sua posição privilegiada frente à sociedade local. A existência de uma comunidade cultural mediterrânea, incentivada pela civilização romana e apoiada num intenso intercâmbio econômico, político e intelectual, ocasionou o desenvolvimento de uma decoração privada característica das elites em todo o Império Romano. A homogeneidade social e a cumplicidade política dessas elites foram fatores fundamentais para a perceptível uniformidade dos princípios básicos de sua decoração doméstica, sem, contudo, excluir de todo os elementos locais.

As identidades culturais são formadas e transformadas dentro de um contexto social complexo, composto não apenas de instituições, mas também de símbolos e representações. Nesse sentido, Woodward (2000, p.17) aponta que “a representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos.” A constituição de uma comunidade demanda a capacidade de gerar um senso de identidade e aliança, e de construir significados que norteiem e organizem ações e autoimagens. É fundamental, portanto, compreender

as estratégias implementadas para a construção de identidades com a elaboração de modelos de comportamento, valores e imagens que permitam manter unidos grupos de pessoas que, identificando-se culturalmente, se reconhecem e se distinguem dos “outros”.

NILOTIC NATURE: AN AFRO-ROMAN MOSAIC REPRESENTATION

Abstract: *F The Egypt was a recurring theme in Roman figurative art. In the Roman provinces of the North Africa, approximately twenty mosaics showing Egyptian motives can be found. To this presentation, it was selected a fragment from a policromatic figurative mosaic, that decorated the floor of a triclinium (dinner room) from a domus (urban residence of the elite), in the port city of Hadrumetum (nowadays Sousse in Tunisia), dated from the 3rd century AD. Nowadays, this fragment (2,10m X 1,38m) is part of the holdings at the Sousse Museum (inv. n° 10.457). The aim of this work is to identify and analyze the cultural implications present in the imagetic discourse of the chosen mosaic. The work starting point is that an image is a language composed of iconic signs and, therefore, allowing interpretation. To comprehend the meanings production mode of this mosaic imagetic discourse, the sign dynamic proposed by Pierce will be applied, centered in the fellow relationship between the three component poles of the semiotic process, which are: the object or subject matter (that which is represented by the sign), the representamen (that which is perceptible in the sign) and the interpretant or meaning (that which depends of the context of its use and the expectative of the receptor).*

Keywords: *Roman Africa; mosaic; representation; Egypt; identity/alterity.*

Documentação escrita

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (CIL). v. VI: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Collegerunt G. Henzen, I. B. de Rossi, E. Bormann, Chr. Huelsen, M. Bang. Berolini: W. de Gruyter, 1974-1975.

DESSAU, H. **Inscriptiones Latinae Selectae (ILS)**. Berlin: Weidmannos, 1892-1916. 3 v.

VIRGILE. **Énéide**. Livres I-IV. Trad. Jacques Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1992. (Collection des Universités de France)

HERODOTE. **Histoires**. Tome II, livre II: Euterpe. 3. tir. Trad. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2002. (Collection des Universités de France)

HISTOIRE AUGUSTE. **Les empereurs romains des II^e et III^e siècles**. Trad. A. Chastagnol. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins)

JULE CÉSAR. **Guerre d'Afrique**. Trad. A. Bouvet. Paris: Les Belles Lettres, 1949. (Collection des Universités de France)

VITRÚVIO. **Tratado de Arquitectura**. Trad. M. J. Maciel. Lisboa: IST Press, 2006.

Documentação material

ABED, A. B. **Tunisian mosaics: treasures from Roman Africa**. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 2006.

BLANCHARD-LEMÉE, M. *et al.* **Mosaics of Roman Africa: floor mosaics from Tunisia**. London: British Museum Press, 1996.

BOISSEL, I. **L'Égypte dans les mosaïques de L'Occident Romain: images et représentations (de la fin du II^{ème} siècle avant J.-C. Ao IV^{ème} siècle après J.-C.)**. v. 1: Texte. Reims: Université de Reims-Champagne Ardenne / UFR des Lettres et Sciences Humaines, mars 2007. (Thèse de Doctorat: Histoire)

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.; BALANDA, É. de; URIBE ECHEVERRÍA, A. (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.

LANCHA, J. **Mosaïque et culture dans l'Occident romain : I^{er}-IV^e siècles**. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1997.

LAVAGNE, H.; BALANDA, É. de; URIBE ECHEVERRÍA, A. (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.

SLIM, H.; FAUQUÉ, N. **La Tunisie Antique** : de Hannibal à Saint Augustin. Paris: Mengès, 2001.

Dicionários

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica**: grega e latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LAMBOLEY, J.-L. **Lexique d'histoire et de civilisation romaines**. Paris: Ellipses, 1995.

RICH, A. **Dictionnaire des antiquités romaines e grecques**. Singapour: Molière, 2004.

Referências bibliográficas

BÉRARD, Cl. Iconographie, iconologie, iconologique. **ÉTUDES DE LETTRES**, v.4, p.5-37, 1983.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.) **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro – Vitória, ES: Mauad – Edufes, 2006, p.109-35.

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

ECO, U. **Lector in fabula**: a cooperação interpretativa nos textos narrativos. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

_____. **Semiótica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Ática, 1991.

_____. **Tratado geral da Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCHER, L. **Hadrumetum**. Paris: Publications de l'Université de Tunis, 1964.

_____. Influence de la peinture hellénistique sur la mosaïque africaine au II^{ème} et III^{ème} siècles. **CAHIER DE TUNISIE**, v.7, p.263-74, 1959.

- GASCOU, J. **La politique municipale de l'Empire Romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime-Sévère**. Rome: École Française de Rome, 1972.
- GERMAINE, S. Mosaïques italiennes et mosaïques africaines: filiation et opposition. **ANTIQUITÉS AFRICAINES**, v.5, p.155-9, 1971.
- HAMARNEH, B. **The river Nile and Egypt in the Mosaics of the Middle East**. Disponível em: <http://198.62.75.1/www1/ofm/mad/articles/Hamarneh-Nile.html>. Acesso em: 23/09/2008.
- HUSKINSON, J. (Ed.) **Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire**. London: Routledge, 2000.
- JOLY, M. **Introdução à análise de imagens**. Campinas, SP: Papirus, 1997.
- LEPELLEY, C. **Les cités de l'Afrique Romaine au Bas Empire**. T. I: La permanence d'une civilisation municipale. Paris: Études Augustiniennes, 1979.
- _____. **Les cités de l'Afrique Romaine au Bas Empire**. T. II: Notices d'histoire municipale. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. Parte I: O período romano. In: MOKHTAR, G. (Coord.) **História geral da África**. V. 2: A África Antiga. São Paulo – Paris: Ática – Unesco, 1983, p. 473-509.
- PICARD, G.-C. **La civilisation de l'Afrique Romaine**. Paris: Études Augustiniennes, 1990.
- PIERCE, C. S. **Semiótica e filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- RANDBORGH, K. **The millennium AD in Europe and Mediterranean: an archaeological essay**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROSENBAUM, E. A. A Nilotic Scene on Justinianic Floor Mosaics in Cyrenai-can Churches. In: **II^e COLLOQUE INTERNATIONAL POUR L'ÉTUDE DE LA MOSAÏQUE ANTIQUE** (Vienne, 30 Août – 4 Septembre 1971). **La mosaïque gréco-romaine**. Paris: A. & J. Picard – CNRS, 1975, p.149-53.
- THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. In: ARIÈS, P.; DUBY (Org.) **História da vida privada**. V.1: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 300-98.
- VEYNE, P. **Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique**. Paris: Seuil, 1976.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p.7-72.

Notas

¹ Associação oficial de cidadãos romanos nas aglomerações sem *status* de município ou de colônia (LAMBOLEY, 1995, p. 116). Em *Hadrumetum*, era composta de negociantes romanos que comerciavam os produtos agrícolas da região visando exportá-los para Itália (LEPELLEY, 1981, p. 261).

² Ignora-se a data precisa da criação da província; supõe-se entre 294 e 305. A reforma administrativa diocleciana dividiu a Província da África Proconsular em três: Zeugitana ou África Proconsular propriamente dita, Bisacena e Tripolitânia. Essa divisão visava aumentar os recursos fiscais destinados a enfrentar as ameaças exteriores, reforçar a autoridade imperial e, ao mesmo tempo, diminuir a do pró-cônsul da África Proconsular, cujo poder em geral fazia o jogo dos usurpadores (MAHJOUBI, 1983, p. 482).

O “CLIENTELISMO PÚBLICO” DE PÉRICLES NA HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XX

*José Antonio DabdabTrabulsi**

Resumo:

Através de uma análise de algumas biografias de Péricles, escritas no século XX, proponho uma reflexão sobre o impacto do presente na reconstrução do passado, em relação ao muitas vezes mencionado “clientelismo público” de Péricles.

Palavras-chave: *Péricles; clientelismo, Grécia antiga; historiografia contemporânea.*

Na **Constituição de Atenas** aristotélica, podemos ler (27, 3-5):

Ce fut aussi Périclès qui le premier donna une indemnité aux tribunaux, pour rivaliser de popularité avec la richesse de Cimon. En effet, Cimon, qui avait une fortune princière, d'abord s'acquittait magnifiquement des liturgies publiques et de plus entretenait beaucoup de gens de son dème : chacun des Lakiades pouvait venir chaque jour le trouver et obtenir de lui de quoi suffire à son existence ; en outre aucune de ses propriétés n'avait de clôture afin que qui voulait pût profiter des fruits. Périclès, dont la fortune ne pouvait subvenir à de telles largesses, reçut de Damonidès d'Oïè (qui passait pour inspirer la plupart de ses actes et fut plus tard frappé d'ostracisme pour cette raison) le conseil de distribuer aux gens du peuple ce qui leur appartenait, puisque sa fortune personnelle était insuffisante ; et il institua une indemnité pour les juges. C'est depuis ce moment, à en croire les plaintes de certains, que tout a été plus

* Professor titular de História Antiga da UFMG.

mal, parce que les premiers venus mettaient plus d'empressement que les honnêtes gens à se présenter au tirage au sort (tradução G. Mathieu et B. Haussoulier, para Les Belles Lettres).

Por seu lado, Plutarco, na **Vida de Péricles** (9, 1-5) diz:

Thucydide dépeint le gouvernement de Périclès comme une sorte d'aristocratie: 'C'était, de nom, une démocratie, mais, en fait le premier citoyen exerçait le pouvoir'. Beaucoup d'autres prétendent que c'est lui qui, le premier, poussa le peuple à distribuer des lots de terre, des indemnités de spectacle, des salaires et que, par suite des mesures prises à cette époque, il lui donna de mauvaises habitudes et le rendit dépensier et ami du plaisir, de tempérant et laborieux qu'il était auparavant. Recherchons donc dans les faits eux-mêmes la raison de cette transformation. Au début, Périclès, jaloux de contrebalancer le crédit de Cimon, chercha, comme je l'ai dit, à capter la faveur populaire. Mais, supérieur en richesse et en moyens, Cimon profitait de ces avantages pour se concilier les pauvres, en donnant tous les jours à dîner à tous les Athéniens dans le besoin et en habillant les vieillards. Il avait même enlevé les barrières de ses domaines pour permettre à qui voulait d'en cueillir les fruits. Périclès, ainsi désavantagé auprès du peuple, eut recours à des largesses faites avec les revenus de l'Etat, sur le conseil de Damonidès d'Oïè, selon ce que rapporte Aristote. Il eut vite corrompu la multitude avec les fonds pour les spectacles, les salaires assignés aux juges et toutes les autres allocations et largesses qu'il lui prodigua, et il se servit d'elle contre l'Aréopage, dont il n'était pas membre, le sort ne l'ayant jamais désigné pour les fonctions d'archonte, de thesmothète, de roi ni de polémarque, car les charges, depuis longtemps, étaient distribuées par le sort et ceux dont la gestion avait été approuvée montaient siéger à l'Aréopage. Fort de l'appui du peuple, Périclès accrut son opposition à ce Conseil et réussit à lui faire enlever par l'entremise d'Ephialte la plupart de ses juridictions, puis il accusa Cimon d'être ami des Lacédémoniens et ennemi de la démocratie, et il fit bannir par ostracisme cet homme qui ne le cédait à personne pour la fortune et la naissance, qui avait remporté sur les barbares les victoires les plus glorieuses et qui avait rempli la ville de richesses

et de dépouilles abondantes, comme je l'ai raconté dans sa Vie. Tel était l'ascendant de Périclès sur le peuple (tradução R. Flacelière et E. Chambry para Les Belles Lettres).

Eis aí fatos e comentários que foram o ponto de partida de uma controvérsia que vem da Antiguidade, abundantemente retomada pelos modernos. É através das diversas interpretações dos biógrafos de Péricles, ao longo do século XX, que tentarei, por amostragem, explicar meus procedimentos de análise em relação à questão da presença do presente no passado.

Começamos por um grande nome na elaboração da imagem de Péricles no século XX. Em maio de 1944, Gaetano de Sanctis publica uma biografia de Péricles (DE SANCTIS, 1944). De Sanctis, filho e neto de funcionários do papa, católico por suas origens familiares e também por convicção, aluno de Karl Julius Beloch em Roma e, mais tarde, professor na Universidade de Turim, “neutralista” antes da Primeira Guerra Mundial, patriota durante o conflito, conservador e membro do Partido Popular Italiano, refratário ao fascismo - recusando-se a assinar o juramento de fidelidade exigido pelo regime -, caído em desgraça, abandonou a sua especialidade, a história romana, vigiada demais, em benefício da história grega. Tudo isso estará, de uma forma ou de outra, presente no seu livro sobre Péricles; o que o torna extremamente interessante.

Um paralelo italiano muito pertinente é fornecido por Mario-Attilio Levi, o grande historiador italiano da Antiguidade, que 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, e nós examinaremos o seu Péricles “ditador” em relação ao problema aqui abordado.

No universo de língua francesa, um caso interessante é fornecido por Léon Homo, historiador francês da primeira metade do século XX, especialista da Roma Antiga, que sai de sua especialidade, num de seus últimos trabalhos, para fazer o elogio de Péricles e de sua experiência de “democracia dirigida”, o que não deixa de ter relações com o contexto social e político da França do início dos anos 1950, sobretudo com a instabilidade crônica da IV República e o perigo eleitoral representado pelo partido comunista na época.

Por seu lado, Marie Delcourt, historiadora e intelectual belga, grande nome do helenismo de meados do século XX, publica, em 1939, pouco antes dos desastres da Segunda Guerra Mundial, uma biografia de Péricles profundamente marcada pelos traços do momento em que foi escrita. O que pensa Delcourt dessas práticas de Péricles?

No universo de língua inglesa, nós nos interessaremos de perto à imagem que é dada de Péricles por Donald Kagan (KAGAN, 2008). Esse Péricles do grande professor de Yale é marcado pelo momento em que foi publicado (1991): entre a queda do Muro de Berlim e o fim da União Soviética, por um lado, e o início da aventura militar americana no Iraque, por outro lado.

Eis um programa bastante carregado para o tempo de que dispomos. Passemos, então, à questão. Comentando as práticas democráticas do regime ateniense, De Sanctis explica as oposições aos *misthoi*, a organização das retribuições, e conclui, com uma avaliação positiva, que considera “natural” que as coisas tenham funcionado daquela forma. Apesar do custo do sistema, “não era pagar caro” esta “participação efetiva sem a qual não teriam sido possíveis as gloriosas audácias e as lutas orgulhosas pela liberdade da Atenas clássica”. E, já que o povo participava “dos sacrifícios” para a defesa e o aumento do poder ateniense, “era natural que ele partilhasse, pelo menos em pequena medida, as honras e as vantagens” (DE SANCTIS, 1944, 76-77).

O funcionamento do regime popular e de suas bases morais interessa muito a nosso historiador. A prática das “indenizações” pelos serviços prestados ao Estado não pode deixar de colocar a questão da preguiça; na realidade, as indenizações não constituíam, para os que instauraram o sistema, “um subsídio de desemprego, de invalidez ou de velhice”, apesar de também poderem servir para isso e “constituir assim, num certo sentido uma medida de justiça social”, “com o inconveniente, entretanto, que elas possuem, aos nossos olhos, muitas vezes, e até contra a vontade dos seus autores, o efeito das indenizações de desemprego, ou seja, o de promovê-lo”. Mas ele reconhece que esse inconveniente “devia ser mínimo”, tendo em vista a exiguidade do desemprego num contexto social sadio e próspero, no qual “o trabalho inteligente oferecia grandes perspectivas de lucros”, como era o caso em Atenas, em meados do V século (DE SANCTIS, 1944, p.89). Nega, então, qualquer intenção de promoção da preguiça, reconhece que a coisa poderia apresentar tal aparência “aos nossos olhos” (contemporâneos), mas nega que tenha produzido tais efeitos na época (pelo menos, de forma significativa).

Ele não se mostra hostil a certa promoção “pública” de medidas de justiça social. Parece estar, quanto a isso, na linha de um catolicismo social, o que é confirmado por outras evidências de sua vida e obra.

No campo da “política social”, um conservador como o nosso autor está sempre atento, vendo perigos em toda parte. Segundo ele, “não é justo acusar Péricles de ter corrompido o povo com pagamentos”: aprova, aliás, as despesas com os órfãos de guerra e com os inválidos, “muito nobres exemplos um e outro do alto senso de justiça social com o qual Atenas se governava na época de Péricles”. Mas De Sanctis desaprova com ênfase o que veio depois de Péricles:

Mas quando faltou à direção do Estado a mão firme do homem que, após ter aberto os diques à onda democrática, tinha sabido contê-la e freá-la, quando a falência da política imperial e a empobrecimento das classes médias rebaixaram o nível da vida política e agravaram as tendências parasitárias do dêmos, então outros pagamentos foram introduzidos, com os quais Péricles nunca teria estado de acordo, e que ele talvez sequer tivesse podido imaginar.
(DE SANCTIS, 1944,94)

Ele está pensando, nesse momento, no *misthos* para a frequência à Assembleia e na caixa do teórico para o financiamento da presença nos espetáculos. O equilíbrio é perdido, e o *misthos* passa de sua condição de “cimento da democracia” a uma condição de “tonel sem fundo” para o dinheiro público; ele vai até ao ponto de falar em tendências “parasitas” do dêmos...

Outro ponto importante: os grandes projetos de obras públicas, associadas à grandeza da civilização e à “política social” de Péricles. O que levou Péricles a conceber aquele grandioso projeto de embelezamento de Atenas foi não apenas o objetivo de fazer da sua cidade a mais bela do mundo helênico, mas também “assegurar trabalho útil tanto às massas urbanas quanto aos estrangeiros que confluíram para a cidade de todas as partes da Hélade” (DE SANCTIS, 1944, p.156-7). Ele utiliza claramente a expressão “política de justiça social”: essa intensificação das obras públicas que acompanha o aumento dos pagamentos pelo trabalho de interesse para a cidade “é um outro aspecto dessa política de justiça social” que aparecia aos olhos dos adversários da democracia unicamente como uma espoliação do ricos em proveito dos despossuídos” (DE SANCTIS, 1944, p.157).

Péricles leva adiante os seus grandes trabalhos de construção sem comprometer a política imperial e sem esgotar as finanças públicas: “Mas os sucessos que ele obteve nessa política foram bem menos duradouros do que os edifícios que ele fez erguer e aos quais permanece ligada para sempre a glória de Atenas” (DE SANCTIS, 1944, p.219). Dos faraós do Egito a Kubitschek (Brasília) ou Mitterrand, o que é sólido permanece... Os historiadores adoram os grandes construtores! Tanto mais quanto sua atividade obedece também a outros nobres objetivos - e esse era, é claro, o caso de Péricles, que, com seus grandes empreendimentos, não apenas embelezou Atenas, mas teve também por objetivo “eliminar o desemprego das massas operárias”. Ninguém, na Antiguidade, soube tão bem quanto ele combater a falta de trabalho; ninguém como ele “reconheceu de fato o direito ao trabalho” (DE SANCTIS, 1944, p.219). Trabalho para todos, “direito ao trabalho”. De Sanctis, historiador católico que viveu, durante muitos anos, numa grande cidade operária como Turim, está sem qualquer dúvida na linha de um catolicismo social. O exemplo que cita lhe permite comparar essa “boa política” às outras “medidas sociais” praticadas na Antiguidade, como as distribuições de dinheiro, pão subvencionado, redistribuição de terras, todas elas nocivas e, quase sempre, reforçando “as tendências ao ócio e ao parasitismo” (DE SANCTIS, 1944, p.219).

Passemos de mestre a discípulo. Mario-Attilio Levi (LEVI, 1980) 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.

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), a fim de também obter o favor da massa dos tetas. (LEVI, 1980, p.147-8)

A formulação neutra, “escondida” atrás da opinião dos Antigos, é uma maneira de reforçar sua própria opinião sobre a questão, sem qualquer dúvida.

Sobre a questão das obras públicas, Levi adotará uma análise pouco habitual. Ele faz o elogio da beleza clássica, mas logo toma o partido dos críticos antigos tanto do ponto de vista da audácia quase sacrílega do programa como sobre as acusações de corrupção. Ele não nega a astúcia propriamente política das grandes obras, como o fato de fornecer trabalho, estimular a economia, elevar o prestígio da cidade, mas o faz quase à maneira de um opositor da época, por exemplo, quando diz: “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).

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, não demonstrar qualquer forma de luxo ostentatório, levando uma vida austera e 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 populares, 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 *dêmos* até no nível da simples forma de vestir.

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 com as exigências e as expectativas nunca estáveis da parte mais numerosa, mas economicamente mais fraca, menos preparada e mais impressionável, da assembleia 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.76-7).

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 contato com a assembleia, com a boulè e com os pritanos 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, 140)

É um nobre que vai ao sacrifício, obrigado a se misturar com a massa pelo bem de sua cidade...

Vejamos, agora, o que pensa Léon Homo sobre o sistema de pagamentos, que ele explica em detalhe e no seu desenrolar histórico, aceitando as avaliações mais elevadas em termos de pagamentos, aliás: “De uns trinta mil cidadãos adultos, dois terços podem assim, por uma ou outra razão, receber os pagamentos públicos” (HOMO, 1954, p.110). Com certo exagero, sem dúvida. Por exemplo: ele contabiliza 6000 jurados como beneficiários reais, quando sabemos que só recebiam o pagamento aqueles que eram sorteados e que compareciam às sessões do dia, o que estava longe de ser 6000 de cada vez. Explica também que “o sistema dos pagamentos foi muito criticado, já na época de Péricles, por seus adversários e, depois de sua morte, pelos inimigos do regime democrático. Platão (...)” (HOMO, 1954, p.110). Belo encadeamento este de começar assim a lista dos inimigos da democracia...

Homo relata as explicações e as críticas dos Antigos sobre a questão (rivalidade com Címon, muito rico e pródigo; promoção da preguiça entre os atenienses, etc.). Para os Antigos, o sistema era uma manobra eleitoral, nada além disso. Mas Homo contesta:

A cronologia já basta para negar tal alegação. A criação do primeiro misthos, o dos jurados, situa-se após o desaparecimento de Efiltes, em 461. Neste momento, Címon, condenado por ostracismo, deixou Atenas, e Péricles não precisa mais lutar contra ele para obter popularidade e, por isso, a acusação que tende a fazer de Péricles um político de baixa extração se desfaz. Na realidade, a criação da mistoforia por Péricles responde a uma ideia política muito nítida e estreitamente ligada ao conjunto do seu sistema. (HOMO, 1954, p.112)

“No regime democrático, tal como ele o concebe para Atenas, o estabelecimento da mistoforia aparece-lhe como uma medida a uma só vez de necessidade e de equidade” (HOMO, 1954, 112). A razão (do início do sistema) é raramente dada pelos historiadores e, no que se refere a Homo, sua formulação até esse ponto não revela qualquer hostilidade de princípio. E continua: “O sistema dos pagamentos públicos é uma necessidade. O regime de soberania direta, que era o da cidade antiga, exigia, para funcionar normalmente, a participação efetiva de todos os cidadãos no governo” (HOMO, 1954, 112). Nas cidades aristocráticas, os ricos tinham o lazer necessário para tal:

[...] no sistema democrático, os deveres políticos incumbem a todos os cidadãos, ou seja, ao mesmo tempo aos ricos e aos que vivem de seu próprio trabalho. Aos artesãos que negligenciam os negócios públicos, não se pode infligir uma multa, pois eles precisam viver. Assim, para incitá-los a preencher seus deveres cívicos, se lhes fornece um pagamento indenizatório. (HOMO, 1954, p.113)

Aqui, Homo passa a uma defesa mais clara da mistoforia:

Necessária em qualquer democracia, a mistoforia o é ainda mais numa democracia em pleno desenvolvimento como a de Péricles. A formação do Império determinou a criação de numerosos empregos, sob a forma, em geral, de colégios de dez membros - tantas quantas são as tribos- e a proibição legal da reeleição, salvo para os funcionários militares e financeiros, obriga a recorrer a um número maior de cidadãos e a descer, para recrutá-los, cada vez mais nas classes inferiores. O papel dos heliastas se desenvolveu com o número crescente dos negócios, e por outro lado, para evitar o perigo de corrupção, eleva-se seu número a um máximo (...). Em tais condições, o número de seis mil heliastas por ano não tem nada de exagerado. É preciso então cada vez mais apelar para as classes inferiores. A necessidade de um pagamento para o exercício das funções se encontra tanto mais aumentada. (HOMO, 1954, p.113)

O tom da análise continua mais para a aprovação: “O pagamento pelo serviço público representará, portanto, no pensamento de Péricles, para um cidadão, não um benefício, mas o reembolso do prejuízo, nada mais do que isso” (HOMO, 1954, p.114-5). O tom da análise parece cada vez mais posi-

tivo. Insisto nesse ponto, pois o julgamento acerca do sistema da mistoforia é um dos testes mais seguros em relação às opiniões políticas e sociais dos historiadores da Grécia clássica (DABDAB TRABULSI, 2006).

Mas o entusiasmo não vai durar muito:

É preciso acrescentar que Péricles, em tal domínio, limita-se, e duplamente, ao estrito necessário. Ele não estende o princípio do pagamento a todos os serviços públicos sem exceção, mas apenas aos mais pesados e mais absorventes. O pagamento por presença na Assembleia, o misthosecclesiasticos, que teria sido a mais característica do sistema, só aparecerá após a guerra do Peloponeso, com o restabelecimento da democracia. (HOMO, 1954, p.115)

Ele recua a uma posição média e ainda acrescenta uma nuance:

Em segundo lugar o valor dos pagamentos realizados (...) permanece medíocre, senão desprezível. Péricles, em matéria de pagamentos, limitou-se ao indispensável, e nada além disso, e a responsabilidade inicial do sistema posta de lado, os exageros ulteriores só engajam a responsabilidade de seus sucessores. (HOMO, 1954, p.116)

Tudo isso, e um tom muito forte de “moralismo do trabalho”, encontra em Homo um uso mais diretamente político, sem dúvida em relação aos debates acerca da Seguridade Social na França do início dos anos 1950, quando os “trinta gloriosos” (os anos do milagre econômico francês do pós-guerra, com taxas de crescimento elevadas) ainda estavam apenas começando, o crescimento econômico ainda não tinha, de fato, decolado e o mercado de trabalho não era ainda vigoroso o suficiente para assegurar o bem-estar da maioria. Mas com a “Sécurité Sociale”, lançada por De Gaulle depois da Liberação, e um Partido Comunista muito forte e reivindicativo, o tema das redistribuições sociais era muito polêmico.

Uma etapa na Bélgica, agora. Em seu retrato de Péricles, Marie Delcourt (DELCOURT, 1939) fala de “sua reserva, sua falta de espontaneidade, seu puritanismo”, “ele falava em público o mais raramente possível”. De fortuna média, ele não podia se permitir as liberalidades de um Címon:

De resto, ainda que tivesse sido muito rico, ele não teria ousado abrir sua mesa e derrubar as cercas de suas terras; da parte dele,

isso teria se assemelhado a um afronte e quase um método de corrupção, pois ele não tinha recebido o dom de ir simplesmente em direção ao povo e fraternizar com ele. (DELCOURT, 1939, p.133)

É Péricles... ou Marie Delcourt, que não teria feito isso? Os mecanismos de projeção dos historiadores sobre suas personagens são difíceis de controlar quase sempre.

Ainda no que se refere à imagem de Péricles, Delcourt se esforça em dissipar algumas ideias erradas. Segundo ela:

Havia em Címon uma espécie de unidade grande e robusta que seduzia demais este povo do qual ele retardava a emancipação. Ao contrário, Péricles devia se sentir encabulado, diante de seu próprio pensamento, pelos argumentos através dos quais ele colocava do seu lado este populacho que ele servia e do qual ele se servia, sem conseguir ter por ele muita estima. (DELCOURT, 1939, p.78-9)

É um Péricles-líder distante, e de um povo que não se parecia com ele. E até na explicação das circunstâncias de sua adesão ao “partido” popular, ela vai bem longe neste sentido:

Nada seria mais falso do que se imaginar Péricles tomando a direção do partido popular por simpatia pelo que nós hoje chamamos de ideias democráticas. O que o determinou, não é nem, ao que parece, a ideia de que a grandeza de Atenas exigia um alargamento das bases do Estado. Plutarco diz de forma crua que ele adotou o partido popular porque Címon dirigia a aristocracia (...). (DELCOURT, 1939, p.80)

É, portanto, através de uma análise muito sólida das próprias bases da sociedade ateniense que ela chega à questão dos misthoi: “Péricles, não aceitando que a guerra os empobrecesse, quis, ao contrário, que a guerra, paga pelos aliados, os recolocasse em seu antigo posto. É a razão pela qual ele atribuiu aos hólitas uma indenização de alimentação que logo se tornou um soldo” (DELCOURT, 1939, p.96). Delcourt tem, sob certos aspectos, uma visão positiva sobre as indenizações:

Toda a legislação pericleana acompanha de perto as consequências da queda do valor do dinheiro. Seis mil cidadãos das quatro classes

eram chamados a tomar assento todo ano nos tribunais populares. Péricles fez que recebessem, para tal, dois óbolos, o que bastava para viver muito modestamente. Seus inimigos fingiram considerar a coisa como uma medida demagógica, com a mesma sinceridade com a qual os nossos reacionários comparam salários de duas épocas diferentes, olhando só para o seu valor nominal, e se irritam de vê-los subir: (DEL COURT, 1939, p.97)

Delcourt, em certos momentos, situa-se bem à esquerda, como aqui, com esta denúncia dos “nossos reacionários”, manipuladores de estatísticas e antipovo! Ela explica em seguida que “Péricles considera que o que merece um salário não é o que nós chamaríamos um serviço público, mas simplesmente a participação na vida pública” (DEL COURT, 1939, p.97), o que é, mais uma vez, muito bem visto, enquanto análise. De onde sai esse dinheiro? “Em troca desse serviço, o povo recebe o seu pão. Esse pão vem a ele, em partes desiguais, dos recursos da própria Atenas e do tributo da Aliança. Este último representa, no conjunto do montante, a parte mais importante” (DEL COURT, 1939, p.97). Delcourt reconhece, sem qualquer ambiguidade, que democracia e império vão juntos. A questão dos recursos públicos é importante nesse contexto. Ela explica a antipatia pelo imposto e a dificuldade em fazê-lo aceitar. E julga que “certas prestações são impostas aos ricos, que as fornecem de boa vontade e de forma faustosa, pois o mecenato é, em todas as épocas, em todos os países, mais frequente e menos meritório do que a coragem fiscal” (DEL COURT, 1939, p.98). O leitor fica de boca aberta diante de tal coragem: Delcourt é abertamente pró-imposto, em 1939. Ela solta o verbo, como um pouco antes em relação aos “nossos reacionários”.

Mas Delcourt explica também o soldo pago aos jurados do Heliasta como “a primeira ruptura com a coesão interna do sistema”, explicando que:

[...] no século V a.C. o soldo dos jurados assegurava à gente miúda pelo menos o seu jantar do dia, e lhes poupava o cálice do trabalho manual em relação ao qual eles nutriam horror e desprezo. Dois óbolos eram o suficiente para encantar os miseráveis cujas necessidades eram tão reduzidas quanto as ambições, e que subiam, felizes da vida, da miséria para a mediocridade. Os tribunais eram um meio de ocupar a plebe e alimentá-la. Mas, para que eles pudes-

sem funcionar o ano todo, era preciso fazer que eles resolvessem muito mais processos do que os que envolviam apenas atenienses. (DELCOURT, 1939, p.98-9)

Sobre este aspecto, ela se coloca ao lado da maior parte dos críticos dos misthoi, considerando que eles podiam induzir à “preguiça”. E não é a sua única crítica:

Péricles imaginou então trazer para Atenas todos os litígios das outras cidades (...) Quando os atenienses reivindicaram o monopólio dos processos, eles ultrapassaram os seus direitos e não deram qualquer compensação em troca das vantagens que eles obtinham para si próprios (...) Péricles colocou sua prudência habitual na realização de tal abuso de poder (...) Abuso proveitoso, pelo menos no curto prazo. (DELCOURT, 1939, p.99-100)

O tesouro se enche, os juízes recebem um salário, Atenas intervém nos assuntos longínquos sem qualquer gasto. Mas, no longo prazo, isso atrai a antipatia de todos (salvo dos democratas) contra a cidade:

Péricles, que levanta de forma mais arguta do que qualquer outro homem do seu tempo aquilo que nós chamamos os problemas do trabalho, não nos compreenderia, entretanto, quando nós dizemos que a indenização aos juízes vale exatamente, para a riqueza coletiva, o que valem os nossos salários-desemprego. Ele também não enxergou que a multiplicação dos empregos de juízes desviava a plebe do trabalho manual. (DELCOURT, 1939, p.101)

Na Europa industrial que atravessa a crise dos anos 30, Delcourt é pró-trabalho, antipreguiça. Ela vê muito bem que os misthoi são o equivalente ao *welfarestate* contemporâneo, mas desaprova isso com vigor.

Delcourt examina também as dimensões sociopolíticas das grandes obras no prosseguimento daquilo que estava sendo teorizado, fazia muitos anos, por G. Glotz (por exemplo, G. GLOTZ, 1948, v. 2, 178 *sq*), como o “socialismo de Estado”, do trabalho para todos. Ela não concorda totalmente:

Este aspecto da questão, Péricles é o primeiro homem de Estado a ter reconhecido a importância. Se ele não imaginou as obras públicas que melhoram diretamente a condição do povo, ele pelo

*menos amadureceu perfeitamente sua concepção de Estado em-
preendedor e aceitou as consequências sociais que ele acarreta.*
(DELCOURT, 1939, p.166)

Atravessemos, agora, o Atlântico para uma visão acerca da opinião de Donald Kagan. No seu capítulo II, “O político”, de seu livro sobre Péricles (KAGAN, 2008), ele comenta toda a política ateniense do período, pintando também um retrato das outras grandes figuras da Atenas Clássica, tal como Címon dando o que comer aos atenienses pobres:

Era o meio de conseguir uma base política entre os pobres, e assim de enfrentar seu chefe natural, Temístocles, e os outros membros de sua facção. Como os bosses de outrora em Boston, Nova York ou Chicago, ele garantia para si uma clientela leal entre os eleitores pobres, ao se ocupar de suas necessidades pessoais e cuidando que eles votassem quando era preciso. (KAGAN, 2008, p.58)

Estamos mais habituados a ver tal atitude comparada à dos patrícios romanos; Kagan tenta, aqui, uma comparação contemporânea. É ousado, certamente didático para os seus leitores; pertinente ou não, é outro debate, no qual as opiniões serão, com certeza, divergentes. Como fiz, no passado, comparações análogas em relação ao “coronelismo” na política brasileira (DABDAB TRABULSI, 1991), a minha opinião é favorável.

Vemos, pouco a pouco, Kagan delinear uma abordagem fundamentalmente simpática em relação ao regime democrático; por exemplo, sua explicação dos inícios da mistoforia é sintomática:

O ideal democrático necessitava que a maioria dos cidadãos tomasse parte nas decisões públicas, mas os pobres não podiam se dedicar a isso se não recebessem uma compensação (...) A criação das indenizações pelo serviço público prestado deu a muitos atenienses, pela primeira vez, seu verdadeiro status de cidadão, e é com essas reformas que começa a democracia ateniense plena, completa. (KAGAN, 2008, p.72-3)

Sim, ele tem razão, e vemos que, junto com a constatação, toma uma posição de defensor de tal prática contra seus adversários antigos e modernos.

Ele explica os efeitos do programa de construções:

Essas grandes obras também ajudaram Péricles a estender sua influência política, graças às oportunidades econômicas que elas ofereciam. Durante quase vinte anos, elas criaram uma demanda sem interrupção de materiais e de mão de obra, qualificada ou não qualificada, que estimulou a prosperidade e a atividade de todas as parcelas da população. Elas se inseriam na linha desses programas de obras públicas que, ao criar empregos, ao multiplicar os lucros para muitos cidadãos, multiplicam o apoio aos dirigentes. Foi com sucesso que Péricles conclamou ao enriquecimento geral quando do debate sobre o emprego das rendas imperiais para o programa arquitetural. (KAGAN, 2008, p.197)

Ainda que assinalando os dois aspectos da questão, o social e o político, Kagan é, como bom liberal anglo-saxão, mais sensível a certa dimensão de manipulação política do que à dimensão de “política social” à moda francesa.

Para concluir, digamos que as opiniões dos diversos biógrafos de Péricles, no decorrer do século XX, e seu interesse pronunciado pela questão aqui abordada estão em relação direta com o grande debate que atravessou o século XX sobre o Estado de Bem-Estar Social (*WelfareState* ou Estado-Providência) e suas justificações. São os contextos sucessivos dos diversos autores, seus percursos pessoais, que constituem a explicação mais poderosa das análises que eles propõem sobre a realidade antiga. E como o Estado-Providência se desfaz diante dos nossos olhos, é legítimo nos perguntarmos se essas passagens dos autores antigos serão tão comentadas no século XXI como o foram no século XX. Quanto a mim, espero que continuem.

Outra questão seria saber se não há uma realidade antiga, mas apenas opiniões contemporâneas. Vasto problema. Digamos, para concluir, que houve certamente uma realidade antiga, mas que só é perceptível e sempre só será perceptível através dos olhares de uns e de outros, donde o papel primordial do trabalho historiográfico, cada vez mais encarado como uma dimensão inevitável do trabalho do historiador.

As traduções são todas minhas. Para uma análise completa e uma longa bibliografia, ver meu livro **Le Présent dans le Passé**. Autour de quelques ‘Périclès’ du XX siècle et de la possibilité d’une vérité en Histoire, Besançon, Pufc, 2011.

THE « PUBLIC CLIENTS » OF PERICLES IN THE 20TH CENTURY HISTORIOGRAPHY

Abstract: *Based on a study of some contemporary biographies of Pericles, I propose an interpretation of the impact of the present on the reconstruction of the past, especially in the case of the so-called “public clients” of Pericles.*

Keywords: *Pericles; public clients, Ancient Greece; contemporary historiography.*

Referências bibliográficas

- ACCAME, S. **Gaetano De Sanctis fra cultura e politica**. Florença, 1975.
- BERVE, H. **Perikles**. Leipzig, 1940.
- BURN, A. R. **Pericles and Athens**. London: The English Universities Press, 1948.
- CHATELET, F. **Périclès**. Bruxelas: Complexe, 1960.
- DABDAB TRABULSI, J. A. **Essai sur la mobilisation politique dans la Grèce ancienne**. Paris : Les Belles Lettres, 1991.
- _____. **Participation directe et démocratie grecque**. Une histoire exemplaire? Besançon : Pufc, 2006.
- DELCOURT, M. **Périclès**. Paris: Gallimard, 1939.
- _____. **L'autre regard**. Chroniques du journal ‘Le Soir’. Bruxelas: Arllfb, 2004.
- DE SANCTIS, D. **Pericle**. Milão: Principato, 1944.
- _____. **Ricordidellamia vita**. A cura di S. ACCAME. Florença, 1970.
- EHREMBERG, V. **Sophocles and Pericles**. Oxford: Blackwell, 1954.
- FLACELIERE, R. **La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès**. Paris: Hachette, 1959.
- GLOTZ, G. **Histoire grecque**. Paris: PUF, 2 v., 1948.
- HOMO, L. **Périclès**. Une expérience de démocratie dirigée. Paris: R. Laffont, 1954.
- KAGAN, D. **Périclès**. La naissance de la démocratie. Paris:Tallandier, 2008. (**Pericles of Athens and the birth of democracy**. New York: The Free Press, 1991)

LEVI, M-A. Gaetano De Sanctis fra imperialismo e nazionalismo. **Ktêma**, v.7, p.161-5, 1982.

_____. **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.

MOSSÉ, Cl. **Périclès. L'inventeur de la démocratie**. Paris: Payot, 2005.

WARNER, R. **Périclès l'Athénien**. Paris: Buchet-Chastel, 1964.

LESSA, F. S. Mulheres de Atenas. MéliSSa - do Gineceo a Agorá. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. 122p.

*Maria Cecilia Colombani**

El texto que nos proponemos reseñar, **Mulheres de Atenas. MéliSSa - do Gineceo a Agorá** de Fabio de Souza Lessa tiene una historia particular. El mismo tiene una primera edición en 2001 y una reedición revisada, ampliada y comentada en 2010. Agotada la primera edición y ante la posibilidad de la reedición, de Souza Lessa incorpora elementos de la teoría de género, que eclosionan durante la década en Brasil y aprovecha la reedición para efectuar una actualización bibliográfica.

El doctor Fabio de Souza Lessa aborda la problemática de género desde un lugar epistemológico que se inscribe en los estudios de la Escuela de Antropología Histórica. El libro está estructurado en tres capítulos, una introducción y una conclusión.

En esa arquitectura discursiva, podemos pensar en una escritura que respeta dos momentos que, a su vez, articulan en la propia experiencia intelectual del autor: un primer momento de sesgo constructivo, y un segundo momento de perfil deconstructivo.

Pensemos en la primera intención. En el **primer capítulo**, de Souza Lessa indaga el modelo de lo que canónicamente ha constituido la buena esposa en la narrativa clásica, el modelo de esposa *melissa*, abeja, esto es,

* Professora Doutora da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades - Universidad de Morón – e da Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Mar del Plata.

el perfil de una esposa bien nascida, rastreo que de Souza efectúa tanto en la producción textual como en la producción iconográfica, siendo estas dos las fuentes que el texto pone en diálogo constantemente; diálogo que sostiene la propia tesis de la investigación propuesta: ver cómo la producción de imágenes que los vasos nos devuelven parece no coincidir, en más de una oportunidad, con el mensaje taxativo de las fuentes historiográficas o filosóficas.

En este punto de Souza Lessa trabaja con figuras canónicas de la literatura clásica como Alceste, en la narrativa eurípidea, o la esposa de Iscómaco, en la narrativa jenofontea. Una esposa bien nacida que se tensiona entre Afrodita y Hera, entre los elementos de seducción propios de la bella Afrodita y la protección del hogar, como marca dominante de la legítima esposa del egidífero, padre de hombres y dioses. Es en este momento donde el autor pone en diálogo dos soportes materiales: la documentación textual y las imágenes presentes en el epinetron del pintor de Erétria. Y es allí donde el vaso devuelve el desvío, una primera transgresión al modelo

En el **segundo capítulo**, también enmarcado en esta primera tarea constructiva, el autor recorre la vida privada ateniense, desde dos andariveles vinculados entre sí, la **división espacial**, territorio que delinea precisamente dos espacialidades bien definidas, el espacio interno, de matriz femenina, y el espacio externo, de matriz masculina, y el **comportamiento femenino**. Este segundo territorio, a su vez, supone una lectura de doble horizonte, la **vida cotidiana del gineceo**, donde la presencia femenina se vuelve dominante, y el modelo de **sumisión femenino** que, como sabemos, representa un sema clásico de la literatura de género. El autor trabaja la espacialidad y las funciones en el marco de los procesos de subjetivación femenina.

Hasta aquí los dos primeros capítulos tendientes a plasmar la ideología dominante que parece inscribirse en la “historia oficial” dentro de los estudios de género referidos al recorte histórico que de Souza realiza.

El **tercer capítulo** parece inaugurar la tarea deconstructiva. Si los dos primeros representaron la consolidación de un modelo ideológico de raigambre masculina que el propio autor pone en términos de falocracia, el tercer capítulo rompe con el discurso oficial y se instala en un intersticio que la producción de imágenes parece abrir y posibilitar como discurso resistencial al *logos* oficial.

El capítulo se presenta desde una formulación interrogativa que recoge el mismo espíritu del autor y del texto: “Modelo Mélissa: obediencia

o transgresión?” reza el título, poniendo en clave interrogativa la misma construcción recorrida en apartados anteriores, quebrando con la interrogación las certezas de un modelo que históricamente ha cabalgado sobre la producción, circulación y distribución de un discurso producido por hombres, desplegando con ello los juegos de poder que la misma producción discursiva pone en juego.

Las imágenes de los vasos hablan, como discurso-mensaje otro del discurso oficial y desde esa otra instalación parecen romper la canónica trabazón entre las palabras y las cosas; los vasos son el intersticio para una interpretación otra que deconstruye en su narrativa el modelo cristalizado de lectura de la división de los géneros.

En este tercer capítulo la presencia femenina se alza sobre la ausencia masculina; de Souza Lessa analiza los momentos de la ausencia de los varones para abordar un modelo de gestión de las mujeres que las territorializa a la posibilidad de actuar desde su misma condición de mujeres. Primera resistencia a un modelo ideológico dominante que se sustenta sobre la diada pasividad-actividad. Mujeres con capacidad de actuar que, desde esa posibilidad activa, rompen un esquema clausurado de matriz binarizante; esquema que parece haber silenciado e invisibilizado los matices que de Souza Lessa sabe buscar en el recorrido por textos e imágenes que su investigación propone.

Las posibilidades de acción femenina en lo cotidiano dan cuenta de una notoria subversión del relato clásico que trabaja sobre las diadas que todos conocemos y que han servido como fuente de legitimación de un cierto tipo de lectura.

El texto de de Souza Lessa es, en este sentido, un texto político; un texto que entra en la usina productora de un modelo de consolidación de roles, el femenino y el masculino, para desbaratarlo, para hacer visibles los juegos de poder y legitimación de una cierta ideología y, desde esa misma acción, que es, a nuestro entender, una acción política, mostrar otra lectura posible; desandar los caminos de la construcción ideológica para transitar las huellas de un modelo de dominación teórica y ubicarse en otro lugar.

Un apartado para el título mismo de la obra: *Mulheres de Atenas- mé-lissa do gineceo á agora*. La tarea de desmontar la ficción ideológica ubica a las mujeres en un desplazamiento que no sólo roza una cuestión territorial, como versa el título, “del *oikos* al *agora*”; hay algo más que una mera

territorialidad que se modifica. Es el esquema mismo de la interpretación femenina lo que se transforma. El lugar no es meramente geográfico sino ideológico: el texto transita por la posibilidad de devolver una nueva lectura de los juegos políticos que han territorializado a hombres y mujeres a *topoi* clausurados y naturalizados. De Souza Lessa rastrea eso que Nietzsche llamaba *Erfindung*, el acontecimiento, la emergencia de un discurso-mensaje que rompe el viejo modelo sustancial y originario de comprensión de una determinada realidad. La mujer ya no es natural y esencialmente *mélissa*; las mujeres ya no son sólo eso o, si lo son, porque el texto no se opone radicalmente a esa determinación, el modelo no registra la rigidez absoluta que la producción textual ofrece. Como todo acontecimiento se desliza en una lógica compleja, donde las imágenes son el motor de esa lógica que rompe los modelos interpretativos más tradicionales.

Las imágenes pintadas en los vasos no son meramente un hecho estético; son un acto de comunicación y el autor se ubica en el umbral de ese acto, en la espesura del mensaje, en la materialidad de aquello que reivindica, rompiendo desde su plasmación un mensaje sustancial.

De Souza Lessa se ubica en el lugar del desvío; toma un atajo tangencial para ver en qué sentido las imágenes devuelven la transgresión de un determinado modelo, sin caer tampoco en la simplificación de pensar que las mujeres que transgreden el modelo pertenecen al colectivo de las *hetairai*. El autor constata que actuar fuera de los límites del *oikos* no implica necesariamente una incorporación de las mujeres a un *topos* que fue el históricamente asignado.

La tarea de de Souza Lessa parece inscribirse insistentemente en discutir el desnivel existente entre los ideales culturales de una sociedad masculinizada como la ateniense y sus propias experiencias sociales cotidianas.

Quizás la mayor riqueza del texto de de Souza Lessa sea lo que aún no dice, la abertura hacia una línea de investigación que se abre como una línea de fuga hacia otros *logoi* posibles. Casi una tarea que, en lo personal, me evoca las palabras de Michel Foucault a propósito de su propia obra, cuando la piensa siempre inconclusa. El mismo Foucault da cuenta de ello, a propósito de la crítica que en su momento tuvo *Las palabras y las cosas*: “Es parcialmente el resultado del viejo y tan enraizado vicio de juzgar un libro como si fuera una especie de construcción absoluta, perfectamente elaborada en cada uno de sus elementos. Pero como sabemos, escribo libros

que se complementan unos a otros: el primero deja problemas abiertos, para que el segundo los trate; y a su turno, éste requerirá otro. Todo eso tampoco se da de manera lineal o continua; estos mismos textos se superponen y entrecruzan unos a otros”.

De Souza nos ha dejado un texto abierto, un modelo de abordaje teórico abierto a una exterioridad que su propia producción ha recogido en ulteriores trabajos y líneas de investigación; pero, sobre todo, nos ha dejado el legado de un espíritu de sospecha siempre fascinante: un modelo ideológico es siempre un dispositivo político que recoge las sendas embrolladas de un determinado conglomerado histórico.

El autor nos invita a la tarea deconstructiva de desmontar ficciones y el lector debe precaverse de esta trama política, de este juego de ocultamiento-desocultamiento. Lentamente sobre la superficie extendida y explicitada de un tema se desocultan otros territorios y otros recorridos de lectura. Esa es la riqueza del texto.

Nota

¹ Foucault, M., *El yo minimalista*, p. 25