

ISSN 1413-5787

Laboratório de História Antiga – UFRJ



# PHOÏNIX

*Maoad X*



2011

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b> .....	9
EXISTIU UMA “ECONOMIA ROMANA”? .....	15
<i>Ciro Flamarion Cardoso</i>	
DEIR EL MEDINA: DEUSES E ESCRITAS DE SI NA EPIGRAFIA (AS ESTELAS VOTIVAS) .....	37
<i>Margaret M. Bakos</i>	
PARA DEMÉTER E PERSÉFONE: AS TESMOPHORIANTES NA PERSPECTIVA CÔMICA DE ARISTÓFANES .....	58
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i> <i>Giselle Moreira da Mata</i>	
VIOLÊNCIA SEXUAL NO RAPTO DE CASSANDRA: UM ESTUDO DE SUA ICONOGRAFIA NOS VASOS ÁTICOS (SÉCULOS VI-V A.C.) .....	75
<i>José Geraldo Costa Grillo</i>	
“NENHUM TIRANO DESTRUIRÁ NOSSA CIDADE!?”: CONTROLE OLIGÁRQUICO E FRACASSO DA ASCENSÃO TIRÂNICA NA CARTAGO HELENÍSTICA PRÉ-BÁRCIDA .....	86
<i>Henrique Modanez de Sant'Anna</i>	
LACTÂNCIO E O <i>TOPOS</i> DA <i>HISTORIA MAGISTRA VITAE</i> : UMA ANÁLISE DA OBRA <i>SOBRE A MORTE</i> <i>DOS PERSEGUIDORES</i> .....	99
<i>Diogo Pereira da Silva</i>	
SIMBOLOGIA DA CABEÇA CORTADA ENTRE OS CELTAS E ALGUMAS ANALOGIAS COM O MITO DA GÓRGONA .....	112
<i>Adriana Zierer</i>	
<b>RESENHA</b>	
LIMA, A. C. C. <i>Ritos e Festas em Corinto Arcaica</i> . Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, 148p. ....	130
<i>Claudia Beltrão da Rosa</i>	
<b>PERFIL DA REVISTA</b> .....	137
<b>NORMAS PARA PUBLICAÇÃO</b> .....	139

## SUMMARY

<b>EDITORIAL</b> .....	9
DID A 'ROMAN ECONOMY' EVER EXIST? .....	15
<i>Ciro Flamarion Cardoso</i>	
DEIR EL MEDINA: GODS AND WRITINGS IN EPIGRAPHY. (THE VOTIVE STELAE) .....	37
<i>Margaret M. Bakos</i>	
FOR DEMETER AND PERSEPHONE: THE PERSPECTIVE IN TESMOPHORIAN TES COMEDY OF ARISTHOFANES .....	58
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i> <i>Giselle Moreira da Mata</i>	
SEXUAL VIOLENCE IN THE RAPE OF CASSANDRA: A STUDY OF ITS ICONOGRAPHY IN ATTIC VASES (SIXTH AND FIFTH CENTURIES BC) .....	75
<i>José Geraldo Costa Grillo</i>	
"NO TYRANT WILL DESTROY OUR CITY!": OLIGARCHIC CONTROL AND THE FAILURE OF THE ATTEMPT OF RISING TYRANNY IN PRE-BARCID HELLENISTIC CARTHAGE .....	86
<i>Henrique Modanez de Sant'Anna</i>	
LACTANTIUS AND THE <i>TOPOS OF HISTORIA MAGISTRA VITAE</i> : AN STUDY OF THE OPUSCULE 'ON MANNER IN WHICH THE PERSECUTORS DIED' .....	99
<i>Diogo Pereira da Silva</i>	
SYMBOLS OF THE HEAD CUT AMONG THE CELTS AND SOME ANALOGIES WITH THE GORGON MYTH.....	112
<i>Adriana Zierer</i>	
<b>REVIEW</b>	
LIMA, A. C. C. <i>Ritos e Festas em Corinto Arcaica</i> . Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, 148p. ....	130
<i>Claudia Beltrão da Rosa</i>	
<b>PROFILE MAGANIZE</b> .....	137
<b>PUBLICATION STANDARDS</b> .....	139

## EDITORIAL

Estudar as sociedades antigas exige do historiador um cuidado na aplicação de conceitos e valores contemporâneos a este período histórico. Tal postura se manifesta de forma contundente ao se abordarem religiões e religiosidades na Antiguidade. O estudo de uma sociedade diferente da nossa demanda o reconhecimento de que nossos valores não são universais, que as sociedades do passado ou de outras partes do mundo não têm a mesma “visão de mundo” que nós. Até o século XIX, as análises sobre as religiões antigas se inseriam numa perspectiva eurocêntrica cristã. Elaboraram-se teses evolucionistas, influenciadas pelo modelo biológico e pela teoria de Charles Darwin. Assim, numa primeira fase, a religiosidade primitiva dotava tudo de alma, denominada de animismo por Tylor em *Primitive culture* (1871). No início do século XX, Lévy-Bruhl, em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) e *La mentalité primitive* (1925), afirmava que o pensamento primitivo era do tipo pré-lógico, incapaz de elaborar um sistema racional que explicasse as relações entre o homem e o mundo, impregnado pelo maravilhoso e sobrenatural, vivendo, por isso, num estado ainda “pré-religioso”. O ponto máximo do processo de evolução espiritual seria o monoteísmo. A historiografia do século XIX e início do XX tendeu a projetar sobre essa área os elementos que se postulavam como essenciais – considerando suas próprias preconcepções de religiosidade, fundamentadas no monoteísmo –, que pareciam estar faltando na vida religiosa dos antigos. Ao analisarmos, como historiadores, as religiões e religiosidades antigas, devemos abolir quaisquer vestígios de etnocentrismo e de anacronia que nos impeçam de compreender as especificidades das sociedades em foco. As referências seletivas à Antiguidade refletem mais os debates ideológicos das sociedades, que se apropriam deste passado de acordo com seus interesses no decorrer do tempo e constroem seus discursos pautados neles. Além disso, há o problema de como compreender a intimidade do “outro”, ainda mais quando há um significativo distanciamento temporal e a documentação é escassa e lacunar. Certamente, é um desafio para nós, historiadores. Contudo,

é possível fazê-lo, como nos apresenta este número da revista **Phoînix** em cinco dos seus artigos, que desenvolveram diferentes abordagens e utilizaram documentos variados.

Dois dos artigos tratam de um recorte temporal aproximado, porém analisam distintos tipos de documentos. O texto de Ana Teresa Marques Gonçalves e Giselle Moreira da Mata optou por trabalhar com a documentação escrita do século V a.C., centrando-se no ritual das *Tesmophorias* para abordar as relações de gênero na Atenas Clássica. Os estudos antropológicos mostraram a importância dos rituais para as sociedades que os praticavam, pois, através dos ritos, cada sociedade constrói e transmite representações sobre as divindades e a ordem das coisas e, no caso específico, as relações de gênero. Questionando a exclusão da atuação feminina na esfera pública, o artigo buscou revelar uma configuração de forças que facultasse compreender a sociedade ateniense como um campo social complexo e composto. Este tipo de abordagem insere-se na renovação temática e metodológica da escrita da História, que, sensibilizada pelos movimentos sociais contemporâneos, põe em xeque seus paradigmas tradicionais e se abriu à experiência de grupos até então marginalizados, como o das mulheres. Após a fase inicial de dar visibilidade às mulheres, buscou-se um conceito que abarcasse a experiência coletiva de homens e mulheres no passado em toda a sua complexidade, surgindo, então, a categoria gênero, fundamentada na divisão cultural dos sexos, construída histórica e socialmente, enquanto uma interação entre homens e mulheres em tempos, espaços e culturas determinados. Esta categoria centra-se, portanto, em experiências relacionais entre homens e mulheres, privilegiando o caráter sociocultural das distinções sexuais e desnaturalizando as identidades sexuais. Assim, gênero se torna um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças, que demandam a ponderação e o intercruzamento de múltiplos elementos, tais como o político, o cultural e o religioso. Essa postura rompe com as noções abstratas de “mulher” e “homem” como identidades únicas, a-históricas e essencialistas, penetrando assim no labirinto das interações e tensões que constituem as relações de gênero.

Justamente, é também no campo das tensões advindas das relações de poder, que sublinham as relações de gênero, que se situa o artigo de José Geraldo Grillo, que aborda a violência sexual a partir da análise da narrativa mítica do rapto de Cassandra, representada na iconografia dos vasos áticos dos séculos VI e V a.C. Atualmente, no campo da História Antiga, as ima-

gens deixaram de ser meras ilustrações e se tornaram importantes suportes de informações sobre as sociedades que as produziram e consumiram. São consideradas uma maneira relevante de se reconhecerem e se elaborarem dados sensíveis, demandando, portanto, dos historiadores, conhecimentos e metodologia para sua leitura e interpretação, tais como os aplicados pelo autor do artigo. Este aponta para uma tradição imagética própria e desviante da tradição literária helênica da narrativa mítica.

Adriana Zierer também desenvolveu seu estudo pautado na narrativa mítica, mas centrando-se na tradição literária grega sobre a Medusa, para mapear o simbolismo da cabeça cortada e dialogar então com o culto às cabeças entre os celtas, informado por uma documentação de natureza variada, mas privilegiando a escrita, abarcando um arco de tempo que vai da Antiguidade ao Medievo.

Por sua vez, Diogo Pereira da Silva analisou a narrativa histórica de um autor cristão, Lactâncio, que amalgamou o *topos* clássico da *historia magistra vitae* com o Providencialismo Divino. Se, por um lado, o caráter moralizante do relato do passado, ao servir como exemplo para os homens do presente, aproximou o gênero literário histórico greco-romano e o cristão, por outro, a tradição cristã conferiu um cunho teleológico à História, que a distanciava do modelo clássico, ao estabelecer um começo (a criação do mundo por Deus), um meio (a vinda do filho de Deus, Jesus Cristo) e um fim (o Julgamento Final).

Num outro tipo de narrativa se pautou o texto de Margaret Bakos. É a partir de estelas votivas, datadas das XIX e XX Dinastias e advindas de Deir El Medina, vila constituída por artesãos qualificados para o trabalho nas tumbas farônicas, que a autora evidenciou a piedade e religiosidade de seus habitantes como expressões individuais de fé e confiança em uma ou outra divindade, gratidão por seus favores e petições na adversidade. Bakos destaca, dentre outros aspectos, que esse tipo de documentação constitui fonte histórica privilegiada, à medida que torna acessível a análise da vila dos egípcios antigos tal como é descrita por eles próprios, o que denominou de “escrita de si”, ao invés de examiná-la pelo olhar dos seus dominadores, especialmente os gregos e os romanos, como foi feito até o século XIX.

Tal situação, entretanto, não se verifica com Cartago, como apresenta o artigo de Henrique Modanez de Sant’Anna, que tratou da situação política cartaginesa nos séculos IV e III a.C., a partir da disputa pela hegemonia no

Mediterrâneo Ocidental envolvendo cartagineses, gregos e romanos. Distintamente do caso egípcio, em que sobreviveu e foi decifrada a documentação escrita produzida pela própria sociedade, há poucas e fragmentadas evidências escritas acerca dos cartagineses, que advêm justamente dos seus adversários, gregos e romanos. As informações sobre a organização política de Cartago são provenientes de fontes clássicas, que utilizavam termos próprios para se referir à realidade peculiar do “outro”, os cartagineses.

O desafio de compreender uma realidade distinta também está presente no artigo de Ciro Flamarion Cardoso, que defende a existência de uma economia romana, contrapondo-se à postura de negá-la, fundamentada na diversidade irreduzível da realidade romana imperial, o que resultaria em distintas economias para o período. O texto apresenta um quadro dos debates sobre o tema a partir da década de 1980 e se posiciona favoravelmente à pertinência da economia romana como objeto de estudo.

Finalmente, ressaltamos uma obra lançada, em maio deste ano, pelo Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN): a *Sylloge Nummorum Graecorum* Brasil I (2011). A autoria do volume é da Prof<sup>a</sup> Maricé Martins Magalhães, pesquisadora do nosso Laboratório de História Antiga (LHIA) e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC), Instituto de História (IH) da UFRJ, com bolsa da Faperj. Como expressa o próprio título do livro, uma *Sylloge Nummorum Graecorum* (SNG) significa “coletânea ou coleção de moedas gregas”, cujos exemplares estavam sendo preservados e tutelados desde 1922 pelo Departamento de Numismática do MHN, ano de sua fundação. Ressaltamos que essa coleção de moedas greco-romanas é a maior da América do Sul e seu catálogo é o primeiro no seu gênero publicado em nosso continente, e até agora seu único representante.

Os volumes da SNG são catálogos de caráter internacional, publicados pelos maiores museus do mundo, que possuem grandes coleções numismáticas, sempre com o aval, chancela e anuência do *International Numismatic Council* (INC), criado em 1934. Esta instituição reconheceu a importância histórica e patrimonial da coleção brasileira de moedas gregas (ou “séries gregas”) e a elevou à categoria de SNG, como importante documento de consulta e pesquisa para estudiosos, docentes e estudantes de História da Antiguidade, no Brasil e no exterior. Destacamos também que, atualmente, pouco mais de 50 coleções numismáticas de museus de todas as nações contam com esse reconhecimento e divulgação internacional: enfim, não

é apenas um bem cultural somente brasileiro, mas também um patrimônio da humanidade.

A coleção nacional abrange, originariamente, mais de 1.900 peças, das quais foram apresentadas, no volume, as 1.750 mais bem conservadas, englobando amoedações de três continentes (Europa, Ásia e África), num arco de tempo que vai desde o final do século VII a.C. até o final do século III, isto é, cerca de 900 anos de História Antiga. Além das moedas “gregas” propriamente ditas, inclui ainda as cunhagens produzidas por todas as culturas que interagiram com gregos e romanos, abrangendo geograficamente desde a costa atlântica da Europa até o noroeste da Índia e o norte da África.

A pesquisa da Prof<sup>a</sup> Maricé Magalhães foi patrocinada durante mais de três anos pela Faperj, sob a supervisão da Dr<sup>a</sup> Ângela Cardoso Guedes, assessora da Direção do MHN. Além da minuciosa classificação e da catalogação propriamente dita, a autora também apresenta a história da coleção (“Comendador Antônio Pedro de Andrade”), explica a metodologia empregada na pesquisa e oferece ampla bibliografia. O volume foi editado com recursos do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram)/Ministério da Cultura (MEC), tem a apresentação da diretora do MHN, Prof<sup>a</sup> Vera Lúcia Bottrel Tostes, prefácio do seu coordenador, Prof. Luiz Aranha Corrêa do Lago (PUC-Rio), e projeto gráfico da Codex Design.

Encaminhada às bibliotecas de museus e universidades do Brasil e do exterior, a publicação está tendo excelente repercussão. Ela também se encontra disponível na Biblioteca Virtual do Museu Histórico Nacional: <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=MHN&pasta=&pesq=sylloge>.

A *Sylloge Nummorum Graecorum* Brasil I é uma realização importante para incentivar as pesquisas sobre Antiguidade no país, pois sistematiza, publiciza e torna acessível um valioso tipo de documentação sobre as sociedades antigas.

## Referência bibliográfica

MAGALHÃES, M. M. *Sylloge Nummorum Graecorum* Brasil I – Museu Histórico Nacional; moedas gregas e provinciais romanas. Rio de Janeiro: SBM/Ibram/MEC, 2011.

## EXISTIU UMA “ECONOMIA ROMANA”?

Ciro Flamarion Cardoso\*

### **Resumo:**

*O modo de encarar o nosso tema depende, fundamentalmente, de posturas básicas diante da História. Tais posturas podem levar até mesmo a negar que “economia romana” possa ser um objeto válido de estudos, alegando, por exemplo, a diversidade irreduzível da realidade que aquela etiqueta estaria ocultando; e, a partir daí, defendendo, por exemplo, a existência de diversas economias, em lugar de uma só, no antigo Império Romano. O artigo examina o debate a respeito, em especial naquilo que apresenta de novo a partir da década de 1980 e toma a posição de ser válido que se mantenha a economia romana como tema legítimo para a pesquisa.*

**Palavras-chave:** *História Econômica; Império Romano; formalismo; substantivismo; pós-modernismo.*

Em 1988, participei do debate acerca da economia antiga – nos termos em que tal debate se formulava naquela época – com artigo publicado no primeiro número da revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (CARDOSO, 1988). Mais de vinte anos depois, muitas coisas mudaram nessas polêmicas. Não todas, porém.

Henry Thomas Buckle foi o autor de *History of civilisation in England*, obra jamais concluída que apareceu em 1857-1861. O autor pretendia estar produzindo uma História científica, fazendo pela História humana algo equivalente ou, pelo menos, análogo ao que se vinha conseguindo nos trabalhos dos diferentes ramos das ciências naturais, e enfureceu um dos historiadores britâ-

---

\* Professor titular de História Antiga Medieval da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (Ceia/UFF) e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH/UFF).

nicos da era da rainha Vitória, Lord Acton, que escreveu uma resenha acerca do livro inacabado de Buckley, em que se pode ler, por exemplo, o seguinte:

*O verdadeiro historiador toma o que é individual como seu foco (...). Se, pelo contrário, [o historiador] tratar de multidões, ou exércitos, ou grupos de homens, ele investirá esta multidão com uma espécie de personalidade própria – desejos, paixões, caráter, vontade e consciência próprios. (...) A história viria a consistir em tabular informações sobre nascimentos, mortes, casamentos, doenças, preços, comércio e coisas assim; e o historiador serviria principalmente para prover aos lojistas papel barato para nele embrulhar manteiga. (apud BENTLEY, 1999, p.49)*

Talvez, hoje em dia, se achem poucos historiadores que queiram limitar-se unicamente ao que é individual, ou, como se dizia no passado, ao único e irrepetível. No entanto, não é difícil encontrar historiadores e cientistas sociais que encaram com antipatia, para dizê-lo moderadamente, a transformação em objetos de estudo de entidades resultantes de generalizações. Eis, aqui, um exemplo tomado da Antropologia, mais exatamente de um artigo de George P. Murdock, publicado em 1972:

*...a cultura, o sistema social e todos os conceitos supraindividuais desse tipo, tais como representação coletiva, espírito de grupo e organismo social, [são] abstrações conceituais ilusórias inferidas da observação dos “fenômenos reais” que são os indivíduos interagindo uns com os outros e com o seu meio ambiente natural. As circunstâncias da sua interação levam quase sempre a similaridades no comportamento de indivíduos diferentes, que tendemos a reificar sob o nome de cultura, e fazem com que os indivíduos se relacionem uns com outros de maneiras repetitivas, que tendemos a reificar como estruturas ou sistemas. Na realidade, cultura e sistema social são meros epifenômenos – produtos derivados da interação social de pluralidades de indivíduos. (apud SAHLINS, 1979, p.110)*

Existe, claro está, a posição contrária, de que partilho, isto é, a crença de que a pesquisa deve operar com generalizações, em especial com teorias das quais se possam derivar hipóteses heurísticas – ou, mais exatamente, deve oscilar permanentemente entre o trabalho teórico e o empírico, cada um controlando o outro. Um bom exemplo é Moses I. Finley, conhecido

historiador da Antiguidade. Eis aqui, por exemplo, sua defesa do emprego de modelos não matemáticos em História:

*É da natureza dos modelos que estejam sujeitos constantemente a ajuste, correção, modificação ou total substituição. Os modelos não matemáticos têm poucos limites, ou nenhum, em sua utilidade. (...) não há virtualmente coisa alguma que não possa conceituar-se e analisar-se mediante modelos não matemáticos: religião e ideologia, instituições e ideias econômicas, o Estado e a política, simples descrições e sequências de desenvolvimento. O receio familiar de se estarem impondo construções **a priori** é falso: quaisquer hipóteses podem ser mudadas, ajustadas ou descartadas quando for necessário. Sem hipóteses, no entanto, não pode haver explicações. (FINLEY, 1985, p.66)*

A verdade é que a posição estreitamente empirista e valorizadora da indução que a frase final da passagem citada de Finley tenta exorcizar continua muito forte e renitente entre historiadores. Quantas vezes já ouvi a afirmação – mentirosa quando se aplica aos melhores casos – de que as hipóteses heurísticas formuladas pelos historiadores para orientar suas pesquisas sempre se comprovam!<sup>1</sup> Atitudes assim podem aparecer na roupagem da História tradicional, partidária, às vezes, de multiplicar monografias enormes sobre pouca coisa até dispor de materiais suficientes para sínteses que não sejam arriscadas demais (desse modo, na prática, adiando as visões de conjunto para as calendas gregas) e recusando o embasamento teórico sob pretexto do perigo de cometer anacronismos – exatamente a postura contestada por Finley na passagem reproduzida. Mas também pode mostrar-se moderninha – pós-moderninha, mais exatamente – e vestir a cinzenta roupagem cética dos partidários de Hayden White. Citemos, por exemplo, o que tem a dizer um historiador pós-moderno – a meu ver, dos mais lúcidos – sobre o uso histórico de um dado conceito, no caso o de sociedade, ao afirmar que o surgimento da concepção pós-moderna:

*...não significou unicamente a dissolução dos conceitos de sociedade e de causalidade social, mas também, além disso, a reconstrução deles, com a consequente restrição de sua vigência histórica e de sua pertinência e aplicabilidade analíticas. [Segundo a nova posição.] tratar-se-ia de uma construção discursiva e, portanto, sua existência seria exclusivamente moderna; daí que não seja correto extrapolar*

*e aplicar a noção de sociedade – nem, portanto, a de causalidade social – a situações históricas, passadas ou presentes, nas que não existam como tais.* (CABRERA, 2001, p.97)

Para o nosso tema, o corolário de tal premissa seria fácil de estabelecer: se aceita a premissa, com maior razão ainda do que no caso do conceito tomado como exemplo por Cabrera, seria ilegítimo falar de algum tema, no mundo romano antigo, por exemplo, categorizando-o como “econômico”, ou tomar a “economia romana” como objeto, já que as noções de economia e econômico são ainda mais recentes do que a de sociedade. Em outras palavras: se seguisse a recomendação do autor citado, o historiador se veria prisioneiro da mera descrição e estaria obrigado a restringir-se, ao referir-se às sociedades antigas (nem mesmo poderia chamá-las de sociedades, aliás!) – nosso assunto aqui – ao vocabulário e às categorias que os próprios antigos aplicavam para falar de si mesmos. Felizmente, bem poucos historiadores acreditam nisso de verdade ou levam em conta tal leito de Procusto quando trabalham. A não ser, obviamente, os que se opõem a qualquer teorização e gritam “anacronismo!” a cada passo. Pois, pessoas que somos deste início do século XXI, nossas teorias e enfoques são de nossa época, queiramos ou não: são as ferramentas, diversas e entre as quais há escolhas, com que contamos para estudar, por exemplo, a economia romana. Coisa diferente é a necessidade – ineludível para um historiador – de conhecer o vocabulário de época e as constrações vinculadas aos hábitos mentais de cada período e sociedade. Mas isso, como já o venerável método histórico do século XIX sabia, é só o primeiro passo na crítica interna dos testemunhos, que denominavam hermenêutica. E, como dizem os marxistas – a meu ver, com total razão –, o trabalho científico deve desvelar significações que são, no entanto, invisíveis para os homens de qualquer época enquanto vão vivendo suas vidas e fazendo história, pois a ciência seria supérflua se a essência fosse dada na descrição.

A permanência de certas posturas negativistas a respeito do tema que escolhemos justifica o que eu dizia ao afirmar que nem tudo mudou na abordagem teórica e empírica da economia antiga em geral, romana em particular, de 1988 para cá. A negação da possibilidade mesma do tema continua existindo. Discuti com ela há pouco mais de duas décadas e não o farei de novo agora: quem quiser, examine meus argumentos de então, não havendo por que repeti-los hoje.

Interessa-me mais discutir as posições existentes entre os que, explícita ou implicitamente, partem do princípio de que fazem sentido estudos de tema econômico aplicados à Antiguidade.

Poder-se-ia perguntar, porém: existe, por exemplo, a economia romana como objeto legítimo de estudos? Seria possível negar a unidade desse objeto, como os pós-modernos gostam de fazer com todos os “grandes objetos” da História, em nome da diversidade do real (as ênfases são dos autores):

*...desde o início do século XX, multiplicaram-se os estudos da **cultura material**, em especial do **instrumentum domesticum**, prenches de dados sobre a economia antiga que mostravam uma variedade de situações, muito distante [da] diversidade primitivista. A Arqueologia, ao voltar-se para o corriqueiro e o comum, para os artefatos de uso quotidiano, passou a apresentar um manancial de informações sobre a produção e trocas econômicas, cuja interpretação requeria modelos interpretativos que dessem conta da diversidade de situações históricas e sociais.*

*Dentro deste contexto, pretendemos analisar as contribuições da Arqueologia para o estudo deste aspecto da vida romana. Se havia diversidade, não caberia, a nosso juízo, propor um discurso que desse conta **da** economia romana durante o Principado, como se existisse **uma** economia. (...)* (FUNARI; GARRAFFONI, 2006, p.54)

Seria o caso de perguntar: a percepção da diversidade acaso impede necessariamente que, paralela ou dialeticamente, se percebam também elementos de unidade? Ou torna válido minimizar estes últimos, sem discutí-los e sem refutar em detalhe os que os valorizam? Será acaso absurdo, por exemplo, o que Schiavone empreendeu como síntese, a meu ver, cuidadosa e magistral (SCHIAVONE, 2005)?

Outrossim, a Arqueologia tanto pode ser usada para apoiar uma visão como a que mencionamos citando os professores Funari e Garraffoni, como, pelo contrário, a serviço de empreendimentos interessados em aspectos mais gerais. Isso está longe de significar, aliás, que quem o faça não possa estar bem atento às diferenças regionais e locais, às diversidades de todo tipo. Um bom exemplo, no relativo ao nosso tema, é o papel que teve a Arqueologia na refutação do modelo minimalista no relativo à economia romana praticado por Moses Finley e por romanistas como A. H. M. Jones.

Para começar, vou resumir o modelo de Finley acerca da economia antiga clássica – derivado, principalmente, de Max Weber – em suas linhas gerais. A agricultura era a atividade, de longe, mais importante; mas seus produtos eram consumidos majoritariamente no próprio local da produção, e não comercializados. Com algumas poucas exceções (como Roma ou Alexandria), as cidades eram simplesmente locais de residência para os ricos proprietários de terras: proviam centros administrativos, religiosos, um artesanato modesto e mercados locais. Eram, sobretudo, centros de consumo, financiados por impostos e rendas, mais do que pelo comércio ou pela indústria. O comércio entre regiões era de pequeno volume, devido à insuficiência e má técnica dos transportes e à falta de especializações regionais complementares, posto que, à volta do Mediterrâneo, por toda parte se praticava o mesmo tipo de agricultura. Não havendo mercados maciços, o pequeno volume de comércio, a longa distância existente, era de produtos de luxo. Os comerciantes e artesãos agiam em proporções modestas e tinham um *status* social baixo. Se algum deles enriquecesse, tratava imediatamente de comprar terras e tornar-se um proprietário fundiário socialmente respeitável; para ele, doravante, o comércio ou o artesanato, se não fossem abandonados, tornar-se-iam atividades laterais, secundárias. A terra trazia *status* e este obrigava a despesas no consumo conspícuo e em benfeitorias públicas (evergetismo): nisso se gastava, não em investimentos produtivos (FINLEY, 1980, *passim*).

A Arqueologia teve um papel central, no caso romano, na refutação do modelo a que aludimos. Isso foi resumido em 1986, quando, num cuidadoso exame de conjunto da economia romana mediante uma síntese dos achados arqueológicos disponíveis por regiões até aquela data, elaborada por Kevin Greene – aliás, atenta às diferenças regionais –, chegou a conclusões taxativas, absolutamente negativas no relativo à validade do modelo Finley/Jones. Um estudo similar da mesma abrangência, baseado em levantamentos região por região dos achados arqueológicos disponíveis, não existe ainda, infelizmente, para a Grécia clássica e helenística. Para este caso, porém, autores como Vegetti argumentaram que, em especial a partir do século IV a.C., fatores e considerações propriamente econômicos se fizeram presentes no mundo grego (VEGETTI, 1977).

Greene mostrou que o enfoque minimalista adotado por Finley e outros autores simplesmente não era compatível com o nível de atividade econômica que pode ser verificado por meio das pesquisas arqueológicas.

A economia, em especial a dos primeiros séculos do Império, não mostra avanço ou evolução, mas, sim, uma intensidade maior do que existira no passado greco-romano até então. As razões disso, na interpretação do autor, vinculam-se, entre outros fatores, aos resultados da expansão territorial sem precedentes que se vinculou às conquistas, assim como aos recursos que foram dessa maneira liberados ou desenclavados. Também podem dever-se a um período climático favorável, embora de curta duração, permitindo que agricultura e transporte funcionassem com uma eficácia incrementada. A coincidência desses dois fatores – o segundo dos quais sendo, sem dúvida, o de menor comprovação – teria provocado uma retroalimentação no sistema, se bem que o seu efeito tenha-se limitado a alguns séculos (GREENE, 1986, p.170-71).

Em outras palavras, a Arqueologia constatou e, em certos pontos, demonstrou, com dados, que o modelo estava equivocado. Entretanto, a explicação de ser assim não dependeu em forma exclusiva dos dados arqueológicos: apelou, igualmente, para outros tipos de informações e raciocínios (paleoecológicos, por exemplo; e relativos a uma dada interpretação do que significou a expansão política romana em termos de disponibilidade de recursos e quanto a circuitos econômicos, com muitos pontos que não poderiam ser arqueologicamente testados, embora outros, sim). Em suma, a Arqueologia não é, neste caso como nos demais, um *deus ex machina* ou uma panaceia de aplicação universal; mas constitui, sem dúvida, um valioso recurso metodológico e informativo que deve ser empregado pelos historiadores.

No campo específico da História das Técnicas, mais ou menos na mesma época, ou seja, nas décadas de 1970 e 1980, os trabalhos de Bertrand Gille iam no mesmo sentido e também eles utilizaram profusamente os dados arqueológicos, como não poderia deixar de ser. Estes, juntamente com aqueles provenientes dos textos escritos, foram postos a serviço de uma útil linha de interpretação, já que o autor propunha uma análise estrutural das técnicas do passado que utilizasse noções como: (1) conjunto técnico: técnicas cuja combinação concorra para um ato técnico definido (por exemplo, ao se tratar da fusão dos metais, entram em jogo problemas de energia, insumos – minério, combustível –, instrumental – forno, fole, ferramentas, moldes, etc.); (2) sistema técnico: em regra geral, todas as técnicas em uso numa dada sociedade são dependentes umas das outras em diversos graus, e existe entre elas um certo equilíbrio e uma certa coerência

que permitem, justamente, definir o sistema técnico vigente – se bem que as ligações internas que dão forma a um tal sistema sejam mais numerosas no caso das técnicas complexas dos períodos recentes (GILLE, 1978, p.10-21). Pude comprovar a utilidade de tal visão ao pesquisar o sistema técnico do Egito faraônico, ocasião em que agreguei a essas ideias de Gille a noção, proposta por Lewis Mumford, de existirem, nos complexos tecnológicos – como ele chama o que, para Gille, é o sistema técnico –, técnicas dominantes, isto é, aquelas que exercem, por sua importância central, um efeito de subordinação sobre as demais (MUMFORD, 1950, p.105-6). A visão que construiu Gille, com base em suas opções teórico-metodológicas e no bom uso do material disponível (inclusive arqueológico), acerca do sistema técnico grego, sua adoção pelos romanos e as consequências da integração, no mundo romano, de vastos territórios e ecologias para uma generalização (parcial e heterogênea em sua intensidade, sem dúvida, segundo as regiões), dentro das fronteiras imperiais, de tecnologias antes enclavadas, puramente regionais, bem como para permitir retroalimentações variadas entre as necessidades do domínio imperial e o surgimento de demandas incentivadas pela própria unidade imperial – levando, por exemplo, a um uso do ferro e do chumbo muito maior do que antes, com consequências em diversos ramos de produção e nos métodos de construção de edifícios e aquedutos, devido à exploração intensiva das minas espanholas e de outras regiões da parte ocidental do Império; sendo a mineração, aliás, um dos setores de maior avanço tecnológico entre os romanos (GILLE, 1978, p.375-450; GILLE, 1980; no mesmo sentido, WHITE, 1984). Seria o caso de perguntar: será tudo isso pouco importante, irrelevante ou secundário, devendo, assim, ser sacrificado em aras de uma diversidade absolutizada?

A meu ver, estudos como os que mencionamos confluíram com o debate em torno das ideias de Finley e sua escola de pensamento, bem como acerca do enfoque de Karl Polanyi e seus discípulos, para construir o panorama – consideravelmente diferente do que se tinha nos anos 1970 e 1980 – dos debates mais recentes sobre a economia clássica antiga (por exemplo: SCHEIDEL; VON REDEN, 2002).

Mesmo assim, nem tudo mudou. Na verdade, parece-me que as controvérsias já mais do que centenárias sobre a economia antiga ainda retêm muitos aspectos que estavam presentes desde o início, ou seja, basicamente desde, aproximadamente, 1890. Entretanto, mesmo se os ingredientes básicos do debate mudaram relativamente pouco desde 1890 – a continuidade

até o presente das tendências então existentes e ativas se me afigura mais notável do que o aparecimento de novidades que o sejam efetivamente, como é o caso do emprego de modelos não matemáticos explícitos, por exemplo os que trabalham com as noções de centro/semiperiferia/periferia (ver, por exemplo: KARDULIAS, 1999),<sup>2</sup> ou com a de colapso de sistemas complexos (ver, por exemplo: YOFFEE; COWGILL, 1988) –, certas linhas gerais parecem ser perceptíveis, que dão aos debates, desde a década de 1990, um perfil distinto do que caracterizava as discussões travadas nas décadas imediatamente precedentes.

Entretanto, vejamos, primeiro, em linhas gerais, o que se herdou da longa fase inicial das discussões, isto é, diversas posturas ainda presentes hoje em dia (ver, a respeito: AUSTIN; VIDAL-NAQUET, 1972; CARDOSO, 1988; FINLEY, 1980; POLANYI *et alii*, 1976; VEGETTI, 1977; WEBER, 1998, p.35-79).

– Tendências evolucionistas: trata-se daquelas tendências que postulam tanto a existência de etapas na evolução econômica quanto o caráter necessário de sua sucessão (muitas vezes, com ressalvas de peso). A mais importante delas é o marxismo. A outra tendência evolucionista – por muito tempo mais influente entre os historiadores do que as posições marxistas – foi a chamada Escola Alemã da Economia Política, com nomes como os de Karl Rodbertus e Karl Bücher. Bücher, por exemplo, em 1893, formulou um esquema de três etapas ou estádios sucessivos na evolução da economia, que teve influência duradoura em História Econômica: (1) a economia doméstica fechada, típica do mundo antigo; (2) a economia urbana, característica da Idade Média; (3) a economia nacional, que se desenvolveu nos Tempos Modernos. Já no século XX, outro nome importante na mesma escola foi Alfons Dopsch, que percebia uma alternância, na História, de fases de predomínio respectivamente da economia natural e da economia monetária.

– Tendências modernistas (mais exatamente modernizadoras da economia antiga): em reação às ideias de Bücher, que, ao atribuir à Antiguidade uma economia doméstica fechada, considerava, portanto, a economia clássica antiga primitiva, historiadores alemães – Eduard Meyer, K. J. Beloch, Georg Busolt – e, mais tarde, o russo Mikhail Rostovtzeff elaboraram, pelo contrário, a noção de uma economia antiga que refletia de perto as características daquela da Europa moderna e contemporânea: seu modernismo se opunha ao primitivismo defendido pela Escola Alemã da Economia Política. O mundo antigo da economia chegava mesmo, às

vezes, em casos extremos, a ser descrito em termos capitalistas; a tal ponto, que os propugnadores do modernismo podiam afirmar que os Estados antigos travavam guerras para disputar mercados e realizavam investimentos econômicos similares aos dos governos modernos.

A partir, sobretudo, de 1890, a Economia, de Economia Política que era – portanto, relativamente aberta a fatores políticos e sociais em suas análises –, tendeu a transformar-se numa disciplina separada taxativamente das outras ciências sociais e humanas, crescentemente matematizada e girando em torno dos conceitos de escassez e utilidade, bem como da abstração conhecida como *homo oeconomicus* – um homem totalmente informado, totalmente racional em suas escolhas e marcado pelo hedonismo (entendido como busca do máximo de satisfação mediante o menor expêndio possível de esforço e de fatores de produção) –, limitando-se cada vez mais ao estudo dos sistemas de mercados e do processo de formação dos preços, bem como à noção universalizada de recursos escassos. No século XX, isso acabou tendo influências sobre a tendência modernista, a qual veio a assumir a configuração que Polányi chamava de formalista. O formalismo – na Antropologia e na História Econômica – resultou de numerosas influências, com frequências compatíveis entre si: a Economia Política clássica e neoclássica; a microeconomia convencional; a estatística e a cliometria de certos historiadores; a teoria da utilidade marginal. Conforme os autores, um ou alguns desses componentes podem assumir maior importância do que os demais.

– Tendências institucionais: estas posições tiveram início com a crítica do sociólogo Max Weber tanto ao evolucionismo (de que aceitava o diagnóstico minimalista para a economia antiga, no caso da Economia Política de Bücher, mas não a existência de etapas necessariamente sucessivas) quanto – principalmente – ao modernismo de Eduard Meyer e sucessores. Weber achava artificial o debate nos termos habituais, isto é, primitivismo *versus* modernismo. Escolhendo o terreno institucional, sublinhou as características próprias, distintas, do lugar ocupado pela economia na sociedade clássica antiga. A Weber sucedeu, na mesma tendência, Johannes Hasebrök: a cidade-Estado antiga, argumentava, não tinha “políticas econômicas” que fossem além de simples políticas de abastecimento em alimentos e matérias-primas, mesmo porque muitas atividades econômicas eram exercidas por estratos desprestigiados da população (escravos, estrangeiros residentes ou metecos). A agricultura é que era a província

dos cidadãos. Na Grécia antiga arcaica e clássica, a propriedade da terra, tanto urbana quanto rural, só era possível para cidadãos: os estrangeiros podiam, no máximo, alugar casas urbanas e estabelecimentos rurais. Mais perto de nós, o minimalismo econômico, presente em autores como Weber e Hasebrök, foi revivido – a partir da década de 1960, com auge na década seguinte, mas declinando desde meados da década de 1980 – por outros autores, com Moses Finley na dianteira. No século XX, uma vertente específica dentro da tendência institucional – não implicando necessariamente uma perspectiva minimalista acerca da economia antiga – foi a de Karl Polanyi e seus discípulos.

\* \* \*

Seria de se esperar que a vitória ocidental na Guerra Fria e suas dramáticas repercussões políticas, evidentes desde 1989-1991, tivessem como efeito um reforço considerável do que Polanyi denominava formalismo. Afinal, um dos modos de ler as transformações que se tornaram mais visíveis naquela época pode ser o entendimento de significarem também a vitória do pensamento único. Parafraseando Margaret Thatcher, algumas pessoas podem ter sido tentadas a acreditar que *não há alternativa* também em História Econômica, isto é, que a noção de mercado, ou a de recursos escassos, ou alguma outra postura da teoria econômica contemporânea, configure a única maneira válida e racional de entender a economia de qualquer parte do planeta e de qualquer período da História. E, de fato, no debate, sente-se forte propensão dos formalistas a achar não somente que sua opinião é a melhor, mas também que opiniões diferentes dela sejam puro *nonsense*. Em suma, sua postura tornou-se extremamente arrogante nestes últimos anos. Eis aqui, por exemplo, o tom em que Warburton, um egiptólogo-economista, recusa a posição polanyiana:

*Eu, entre outros, simplesmente não entendo como pode ser argumentada a existência de uma escolha real entre Polanyi e a teoria moderna para o estudo do Egito antigo. Em primeiro lugar, porque Polanyi não dispunha de uma teoria econômica geral. Em segundo lugar, porque os pressupostos teóricos de Polanyi não correspondem nem aos de seus seguidores, nem aos da realidade do Egito antigo. E, em terceiro lugar, porque o uso da teoria de Polanyi jamais explicou qualquer fenômeno econômico no Egito antigo. Entretanto,*

*já que as resenhas sugerem que esta mensagem não foi recebida de verdade, vou começar novamente...* (WARBURTON, 1998, p.144-5)

A arrogância é tanta que, como se pode verificar, Warburton acha estar capacitado até mesmo a dar lições de Polanyi aos polanyianos... Aparentemente, os coitados dos polanyianos não conseguem nem mesmo ser polanyianos *comme il faut!* Nesse raciocínio, que é positivista no sentido do positivismo do século XIX, não existe um repertório de teorias dentre as quais escolher, como é, pelo contrário, habitual nas ciências sociais (e em outras ciências também): existe o verdadeiro e o falso; e Warburton não entende as objeções à aplicação das teorias econômicas modernas à Antiguidade, isto é, as objeções à (sua) verdade, embora, contraditoriamente, admita que o debate, em parte, seja o reflexo de *um divisor de águas bem mais profundo no entendimento da história humana* (WARBURTON, 1998, p.143). Parece-me óbvio que termos como “economia” ou “econômico” sejam polissêmicos; mas, para Warburton, claramente não o são.

Por um lado, então, a maneira teoricamente modernizante (assimiladora do passado ao presente) de olhar para as realidades econômico-sociais da Antiguidade deixou de ser minoritária nas discussões. Por outro lado, não parece haver dúvida de que o marxismo, tão presente, digamos, entre 1960 e 1985 nos debates, tenha perdido terreno em ritmo acelerado desde 1991.<sup>3</sup> A capitulação fácil de muitos autores de esquerda (nem todos marxistas, aliás) que aderiram às posições que antes criticavam, supõe uma visão das coisas pouco histórica, creio eu. Mas, nas circunstâncias atuais de uma derrota das posturas e dos movimentos de esquerda que parece dever durar ainda um bom tempo, existe a tentação de ecoar Keynes e dizer que, no frígir dos ovos, na longa duração estaremos todos mortos! Seja como for, houve um reforço da opinião favorável à universalização no tempo dos modelos, teorias e noções derivados dos economistas contemporâneos. E os escritos dos que assim pensam têm, acredito, um forte aspecto ideológico de defesa do sistema atualmente vitorioso. Não é frequente que seja tão abertamente ideológico como no artigo em que Donald McCloskey afirma que a crença na inexistência de mercados nas sociedades não modernas ou não ocidentais leva a ignorar as virtudes burguesas – uma falha diante da qual o autor prega uma volta à ética do negócio honesto e das trocas amigáveis... (McCLOSKEY, 1994; ver também SILVER, 1983, p.250).

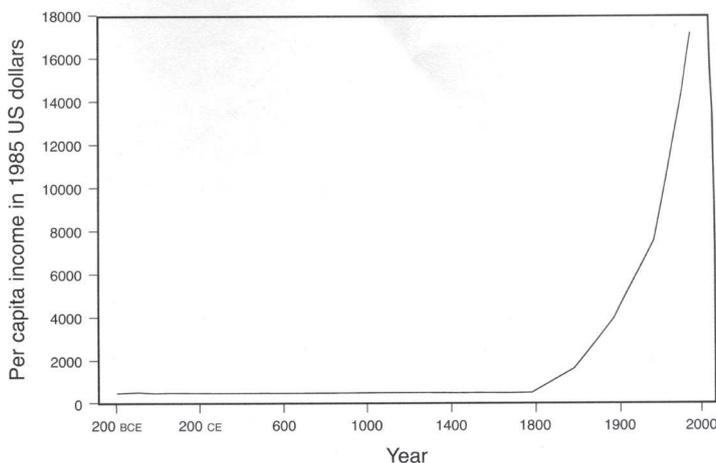
Um dos efeitos do reforço da postura formalista nas análises e nos debates pode ser o seguinte:

*...as primeiras tentativas estão em curso no sentido de conciliar o estudo das economias antigas com os modelos da História Econômica de períodos mais recentes e com os enfoques desta última: uma mudança do entendimento em direção à influência do desempenho econômico sobre as instituições e organizações subjacentes dos sistemas econômicos pode vir a permitir que os historiadores da Antiguidade tirem proveito do repertório conceitual e analítico da Economia moderna. (SCHEIDEL; VON REDEN, p.4)*

Sou bastante cético no geral, embora nem sempre no detalhe, quanto à utilidade do “repertório conceitual e analítico da Economia moderna” para o entendimento das economias antigas; mas, na passagem que se acabou de citar, a atitude metodológica que consiste em prestar atenção às possíveis repercussões do funcionamento na prática e dos resultados dos fluxos econômicos concretos, seja na reprodução, seja na modificação dos sistemas econômicos subjacentes, suas instituições e organizações, parece-me um *desideratum* perfeitamente aceitável, já que a ênfase talvez excessivamente estrutural das discussões do passado tendia amiúde a fundamentalismos e a visões estáticas.

O paralelo honesto entre pré-capitalismo e capitalismo sói conduzir, porém, como me parece natural, muito mais a diferenças do que a semelhanças, quantitativa tanto quanto qualitativamente. Assim, por exemplo, num artigo de grande pertinência, o classicista Richard Saller, em raciocínio baseado no trabalho histórico do economista Robert Lucas, reproduz um gráfico elaborado por este, relativo ao produto bruto *per capita* das principais economias (em dólares de 1985 (!): portanto, uma curva deflacionada), de 200 a.C. até 2000 d.C. (ver o Gráfico 1).

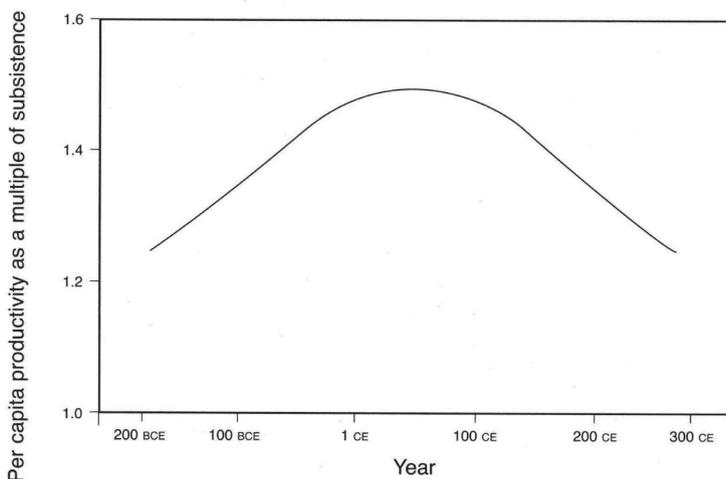
**Gráfico 1: Curva (elaborada por Robert E. Lucas) do produto bruto *per capita* nas principais economias (200 a.C.-2000 d.C.)**



**Referência:** *Apud* Richard Saller. Framing the debate over growth in the ancient economy. In: Walter Scheidel e Sitta von Reden (Org.). **The ancient economy**, New York: Routledge, 2002, p. 259. O gráfico foi retirado de texto publicado por Lucas em 1998.

O Gráfico 1 mostra que, examinadas as coisas nesta escala extremamente macro, o crescimento na produção *per capita* foi quase imperceptível até pouco antes de 1800: Saller recorda, com razão, que os economistas clássicos que escreviam por volta de 1800 não esperavam quaisquer aumentos muito grandes de tal produto (SALLER, 2002, p. 258-259). Se, porém, for abandonada a perspectiva tão macro do gráfico acima, o início dele – portanto, os séculos que correspondem ao produto *per capita* no mundo romano – pode ser, agora, redesenhado (a partir de outro modo de cálculo: a produtividade *per capita* como um múltiplo da subsistência, com base no raciocínio do romanista Keith Hopkins), de modo a refletir o que, em sua maior parte, os especialistas na História Econômica da antiga Roma acreditam ter acontecido: um aumento do produto *per capita* até algum momento do século I d.C., seguido de uma estabilização a que, por sua vez, sucedeu uma queda. Ver, a respeito, o Gráfico 2.

**Gráfico 2: Produto bruto *per capita* no mundo romano (200 a.C. a 300 d.C.)**



**Referência:** Richard Saller. Framing the debate over growth in the ancient economy. In: Walter Scheidel e Sitta von Reden (orgs.). **The ancient economy**, New York: Routledge, 2002, p. 260.

O gráfico acima poderia ser discutido de diversos modos – por exemplo, o espaço dominado por Roma, isto é, aquele a que o gráfico se refere, não tem a mesma extensão (e tem população muito menor) em 200 a.C. do que em 1 a.C., ou em 200 d.C., por exemplo, o que provavelmente falseia em parte o que a curva mostra –, mas não parece haver dúvida de que o mundo romano conhecesse um crescimento seguido de uma queda em seu produto *per capita*: o gráfico, apesar das imperfeições que possa ter, resume utilmente tal constatação.

De maior importância é o que se infere do conjunto de ambos os gráficos – e, sobretudo, a busca da explicação do que eles mostram. Richard Saller resume as razões de nunca ter ocorrido no Império Romano (Gráfico 2) – e seu raciocínio pode facilmente generalizar-se, como indica o Gráfico 1, para todo o período anterior ao final do século XVIII depois de Cristo – um crescimento espetacular ou dramático do produto bruto *per capita*, baseando-se nos fatores do crescimento econômico tais como apontados

por economistas contemporâneos, em sua aplicação ao caso romano. Suas constatações e explicações podem resumir-se em quatro pontos.

(1) Relativamente ao comércio, o mundo romano conheceu um aumento no volume dele e de sua modalidade de longa distância, devido à grande extensão do território sob um único governo e à taxaço (que levaria os provinciais a tentarem reaver comercialmente o que lhes era tirado como imposto). Entretanto, a economia continuava a ser maciçamente agrária: o volume máximo que pode ser calculado para o investimento no comércio de longa distância, incluindo o abastecimento de Roma em cereais (um comércio fortemente administrado), era talvez menor do que as fortunas somadas dos membros da ordem senatorial – que, no entanto, constituía uma minúscula fração privilegiada da população total –, cuja riqueza era, principalmente, agrária. Outro fator a levar em conta seria a possibilidade de a taxaço romana exigir a produção de mais excedente pelo setor rural, forçando o campesinato (e os escravos) a uma intensificação do trabalho, desembocando tal processo no incremento de uma população urbana dedicada, em parte, à produção artesanal ou manufatureira, bem como ao comércio. O número de barcos naufragados descobertos, considerado no tempo, indica de fato (indiretamente) uma intensificação do comércio nos dois últimos séculos antes de Cristo, mas não nos dois séculos seguintes, durante o auge do Alto Império: ao que parece, afinal de contas, a economia romana não conseguiu manter um crescimento sustentado, o que fica patente bem antes da derrocada iniciada no século III d.C., a partir da assim chamada “anarquia militar” (235-283 a.D.).

(2) Os economistas costumam atribuir também o crescimento econômico à intensificação do investimento de capital. A economia do Império Romano era predominantemente agrícola –talvez, na proporção de 75 a 80%. Em certas regiões, houve investimento agrícola, no sentido de uma extensão dos cultivos, incluindo espécies cultivadas especialmente para o mercado. Tais fatores aumentariam a produção agregada e, em menor medida, a produção *per capita*. Entretanto, à falta de inovações tecnológicas, o limite desses processos em ação logo seriam atingidos. O desejo dos donos de terras romanos de investir mais intensivamente era severamente limitado. A estratégia preferida consistia em buscar ganhos seguros com investimentos mínimos na terra. As tentativas de obter um aumento na produtividade mediante pressões sobre a mão de obra escrava ou sobre os camponeses dependentes levariam, provavelmente, a consequências drás-

ticas – por exemplo, privar os camponeses de seus animais de tiro; ou, até mesmo, da capacidade de criarem filhos. Seja como for, não se avançou muito longe na busca de aumentos na produtividade, mesmo havendo exceções isoladas.

(3) O crescimento sustentado *per capita* depende, ainda, de outro fator a ser considerado: um crescimento tecnológico sustentado. Os romanos, como já foi visto, provocaram um aumento do nível tecnológico no território sob seu controle político mediante a generalização de sistemas técnicos antes enclavados, regionalmente delimitados. Existiram, também, umas quantas inovações significativas (como, por exemplo, os moinhos movidos por tração animal ou hidráulica, cuja difusão foi, no entanto, lentíssima). Entretanto, não houve um crescimento técnico sustentado, nem uma suficiente generalização das inovações a unidades de produção muito numerosas. No setor urbano, as inovações foram maiores em setores como a construção de prédios ou aquedutos, por exemplo, não tanto nos setores propriamente produtivos. Além disso, sendo a população urbana muito minoritária (não mais de 20% segundo os cálculos mais otimistas), mesmo que, no auge da economia romana, a produtividade e o nível de vida da população que vivia nas cidades tivessem aumentado em 50% (o que é improvável), isso significaria só 10% para o conjunto do Império e, no tempo, não mais de 0,1% anualmente, entre 100 a.C. e 200 d.C. Outrossim, demograficamente, tanto no campo como nas cidades, a taxa de mortalidade permanecia catastroficamente alta, e a esperança de vida continuava muito baixa. Não houve, adicionalmente, investimento sensível no capital humano, na forma de educação e treinamento fora das unidades domésticas, a não ser para uma elite ínfima (que, além do mais, tinha acesso a uma educação retórica e literária, sem repercussões na produtividade).

(4) Por fim, temos a questão do quadro institucional como um dos fatores de possível influência no crescimento econômico. À primeira vista, pareceria que tal quadro devesse favorecer o crescimento: criação de um mercado potencial pela destruição de muitas fronteiras, longos períodos de paz, impostos em média não muito altos durante longo tempo e um sistema legal que protegia os direitos de propriedade. No entanto, não houve, apesar desses fatores, um crescimento sustentado, nem mesmo onde a sua incidência fosse mais evidente, como era o caso, sobretudo, da Itália, coração do Alto Império (por séculos, isenta de quaisquer imposições diretas) (SALLER, 2002, p.260-7; também SCHIAVONE, 2005, capítulo 11).

Independentemente do que haja de certo ou errado no detalhe dessas considerações a respeito do Império Romano, parece-me evidente que uma comparação honesta, isenta da predisposição a falsear o uso dos dados, mesmo sendo Richard Saller basicamente um formalista, levou, afinal de contas e como me parece lógico, a estabelecer um forte contraste entre a realidade pré-capitalista examinada – a do mundo romano – e a realidade do capitalismo contemporâneo. A constatação quantitativa da ausência de um crescimento sustentado a longo prazo desemboca, no final das contas, na constatação de uma diferença qualitativa. Por tal razão, é mais produtivo metodologicamente, segundo creio, abordar as economias das sociedades pré-modernas mediante a construção de modelos específicos de análise do que as considerando como casos extremamente subdesenvolvidos de capitalismo, ou mesmo, de economia pré-capitalista de mercado.

Minha posição teórica – que é, decididamente, oposta à dos formalistas – depende da convicção de que nunca se vai muito longe, com conhecimento aprofundado das fontes, na modernização das economias antigas sem entrar em choque com certas constatações. As diferenças entre as economias antigas e as modernas não eram de grau, mas, sim, de natureza. Mesmo na Grécia clássica e helenística, ou no mundo romano – casos, no entanto, em que as estruturas mercantis e monetárias, bem como a amplitude das transações em geral, haviam avançado muito além de tudo o que conhecera a respeito o antigo Oriente Próximo –, é preciso ver como um abuso de linguagem, por exemplo, uma tradução de Aristóteles que empregue o termo *business* como se fosse correspondente ao termo usado pelos gregos, *crematística*, quando conviria a tradução *busca da riqueza*. Havia, em todas as economias antigas, limites extremamente apertados do que poderia ser uma reprodução ampliada do capital. Existiam razões estruturais, ligadas a como estavam constituídas e operavam aquelas sociedades, para que não pudessem surgir – a não ser muito limitadamente – verdadeiros mercados de bens e de força de trabalho. Ainda mais porque, no contexto das forças produtivas vigentes, só minorias ínfimas podiam viver muito acima do nível de subsistência, mesmo em regiões comparativamente ricas.

\* \* \*

Ao se falar em economia romana no singular, há, mesmo se for implicitamente, uma série de supostos necessários. A expressão é um modo cômodo de aludir a realidades e processos que foram os que mais afetaram, de algum modo (mesmo se em graus extremamente variáveis) – do ponto de vista das atividades de produção e troca, da taxação, do acesso a produtos e técnicas, da liberdade pessoal ou de sua perda, etc.–, as populações variadas englobadas no vasto Império Romano, ou mesmo, eventualmente, fora dele.<sup>4</sup> Trata-se, então, de uma opção, neste nível, de falar no que era mais geral ou generalizável. Ao fazê-lo, certas coisas a serem consideradas são: (1) antes do capitalismo desenvolvido, todas as organizações políticas, ou todas as formações econômico-sociais (incluindo as mais vastas, como o Império Romano), eram desenvolvimentos locais, universos enclavados, garantindo um mundo cheio de contrastes (CHAUNU, 1974, p.185-219); (2) em todas as economias anteriores às modernas, a reprodução do sistema dependia de diversos mecanismos que, hoje em dia, seriam considerados extraeconômicos – sobretudo, porque a Economia, desde o final do século XIX, restringiu muito o seu repertório de objetos a estudar: muito do que a Economia Política englobava sem dificuldade em suas análises, tornou-se, depois, extraeconômico para os economistas (DOBB, s.d., p.72-87); (3) nas condições da Antiguidade clássica, as condições vigentes levavam à impossibilidade do surgimento, a não ser muito limitadamente, de verdadeiros mercados de bens e de força de trabalho (o que é diferente de mercados onde trabalhadores – os escravos – pudessem ser comprados).

Será útil, sendo assim as coisas, falar de economia romana? Em minha opinião, sim, com as limitações indicadas. Em alguma ocasião, Witold Kula afirmou que o gosto do pudim só se conhece ao comê-lo. Mas, é claro, os gostos variam... O inaceitável é pretender que *o que eu acho é a verdade e quem não estiver comigo está errado*. Isso, sob o signo que for, não passa de arrogância. E, se vier de um pós-moderno, de que modo um cético radical poderia, sem cair em contradição, excetuar como verdadeiras as coisas (incluindo teorias, metodologias e modelos explicativos) em que prefere acreditar? Os que afirmam que a verdade não existe, que não há História, mas, sim, histórias, supõem em seu raciocínio, contraditoriamente, uma versão do que seria a verdadeira verdade, valha a redundância – uma modalidade de verdade acabada, total e definitiva –, exatamente para afirmar que não existe (ver BOUVERESSE, 1983, p.110-4). Trata-se, obviamente, de uma concepção da verdade que é anacrônica, arcaica e estranha à prática

científica há muito tempo. A época do marquês de Laplace já passou - e passou para todos nós.

### DID A 'ROMAN ECONOMY' EVER EXIST?

**Abstract:** *The way to understand or define our subject depends, above all, on some basic, diverging stances towards the question of what history is about. Some opinions may even lead to deny that 'Roman economy' could be a valid subject for research, for instance when one invokes an irreducible diversity of reality that such a label would tend to hide and, therefore, one argues, for instance, in favour of the existence of several economies instead of one in what pertains to the ancient Roman empire. The article focus on the debate about such issues, especially on its new aspects since 1970. The author thinks it useful to maintain 'Roman economy' as a subject for research.*

**Keywords:** *Economic history; Roman Empire; formalism; substantivism; postmodernism.*

### Referências bibliográficas

- AUSTIN, M.; VIDAL-NAQUET, P. **Économies et sociétés en Grèce ancienne**. Paris: Armand Colin, 1972.
- BENTLEY, M. **Modern historiography; an introduction**. London; New York: Routledge, 1999.
- BLEIBERG, E. **The official gift in ancient Egypt**. Norman; London: The University of Oklahoma Press, 1996.
- BOUVERESSE, J. **La philosophie chez les autophages**. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- CABRERA, M. Á. **Historia, lenguaje y teoría de la sociedad**, Madrid: Cátedra, 2001.
- CARDOSO, C. F. Economias e sociedades antigas. Conceitos e debates. **Clássica**. São Paulo, v.1, p.5-20, 1988.
- \_\_\_\_\_. Combatiendo la arrogancia epistemológica. Algunos caminos que se podrían recorrer, **Edad Media; Revista de Historia**. Valladolid, v.9, p.105-28, 2008.
- CHAUNU, P. **Histoire science sociale; La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne**. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1974.
- DOBB, M. **Introdução à economia**. Lisboa: Editorial Inquérito, s.d.

- FINLEY, M. I. **A economia antiga**. Porto: Afrontamento, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Ancient history; Evidence and models**. London: Chatto & Windus, 1985.
- FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. Economia romana no início do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Org.) **Repensando o Império Romano; perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad X; Vitória: Edufes, 2006, p.53-63.
- GILLE, B. **Histoire des techniques**. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Les mécaniciens grecs; La naissance de la technologie**. Paris: Seuil, 1980.
- GREENE, K. **The archaeology of the Roman economy**. London: Batsford, 1986.
- KARDULIAS, P. N. (Org.) **World-systems theory in practice; Leadership, production, and exchange**. Lanham; Boulder: Rowman & Littlefield, 1999.
- McCLOSKEY, D. Bourgeois virtue. **The American Scholar**. v.63, p.177-91, 1994.
- MUMFORD, L. **Technique et civilization**. Paris: Seuil, 1950.
- POLANYI, K. *et alii*. **Comercio y mercado en los imperios antiguos**. Barcelona: Labor, 1976 [1957].
- ROWLANDS, M.; LARSEN, M.; KRISTIANSEN, K. (Org.) **Centre and periphery in the ancient world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SALLER, R. Framing the debate over growth in the ancient economy. In: SCHEIDEL, W.; VON REDEN, S. (Org.) **The ancient economy**. New York: Routledge, 2002.
- SILVER, M. **Prophets and markets**. New York: Barnes & Noble, 1983.
- SCHEIDEL, W.; VON REDEN, S. (Org.) **The ancient economy**. New York: Routledge, 2002.
- SCHIAVONE, A. **Uma História rompida; Roma antiga e Ocidente moderno**. São Paulo: Edusp, 2005 [1996].
- VEGETTI, M. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (Org.) **Marxismo e società antica**. Milano: Feltrinelli, 1977, pp. 9-65.
- WARBURTON, D. A. Economic thinking in egyptology. **Studien zur altägyptische Kultur**. Hamburg, v.26, p.143-70, 1998.
- WEBER, M. **The agrarian sociology of ancient civilizations**. London; New York: Verso, 1998 [1909].
- WHITE, K. D. **Greek and Roman technology**. London: Thames and Hudson, 1984.

## Notas

<sup>1</sup> Ver, para uma refutação com exemplos dessa afirmação: CARDOSO, 2008, p. 111-115. O artigo aqui citado faz parte de um dossiê sobre “Crise da História? Problemas e alternativas”.

<sup>2</sup> Numa coletânea que serviu como uma espécie de plataforma de lançamento para o uso dos modelos baseados na distinção de centros/semiperiferias/periferias nos estudos da Antiguidade, há dois artigos, a meu ver, muito úteis para a explicação da lógica da expansão romana, de autoria de Daphne Nash e Colin Haselgrove (cf. ROWLANDS; LARSEN; KRISTIANSEN, 1987, respectivamente p.87-103 e 104-24).

<sup>3</sup> Quanto ao marxismo, abundam afirmações mal-informadas, mas arrogantes. Edward Bleiberg, um egiptólogo substantivista, baseando-se em frase igualmente equivocada no mesmo sentido, de Nicholas Georgescu-Roegen, escreveu que *nem a teoria clássica capitalista nem a marxista se aplicam quando as instituições básicas de uma economia ocidental de mercado não estiverem presentes* (BLEIBERG, 1996, p. 5). Uma coisa é dizer, por exemplo, que a análise da economia capitalista feita por Karl Marx em *O Capital* seja inaplicável a uma economia não capitalista, o que é verdade, mas é também tautológico. Outra coisa é pretender que todas as tentativas de numerosos autores marxistas, a começar por Marx e Engels, no sentido de teorizar a respeito das economias não capitalistas sejam, por definição, descartáveis, sobretudo a afirmá-lo, temerariamente, sem prévia refutação; pois os marxistas, exatamente como os substantivistas, acham serem necessárias teorias específicas para as sociedades pré-capitalistas e tentam muito frequentemente construí-las, com êxito variável, sem as derivarem, por exemplo, de noções como a de recursos escassos tomadas como postulados de base. Parece-me extremamente arrogante (ou fruto de pura ignorância, o que também acontece muitas vezes) descartar liminarmente, sem exame nem refutação, os esforços de autores do calibre de Witold Kula, Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Catherine Coquery-Vidrovitch, Joel Kahn e tantos outros.

<sup>4</sup> Arqueólogos poloneses comprovaram, escavando na região de Kielce, uma intensificação das atividades de mineração em território hoje polonês, do primeiro ao quarto séculos depois de Cristo, acompanhada de um aperfeiçoamento dos fornos para redução dos minérios, dados inexplicáveis, em sua opinião, pela demanda interna. Chegaram à conclusão de que o único plausível seria supor exportações muito consideráveis para o Império Romano (GILLE, 1978, p.384).

## DEIR EL MEDINA: DEUSES E ESCRITAS DE SI NA EPIGRAFIA (AS ESTELAS VOTIVAS)

Margaret M. Bakos\*

### **Resumo:**

*A História constitui-se por discursos sobre o mundo e a sociedade. Quando os textos que a registram são escritos em hieróglifos, a narrativa torna-se mais instigante pela presença de signos sob a forma de imagens – os ideogramas. Hoje, o uso desses signos está de volta ao cotidiano planetário nos sinais de trânsito, nos emoticons e nas propagandas. Esse fato torna moderno e mais desafiante o estudo das epígrafes: elas evidenciam uma unidade frente à diversidade dos meios de comunicação desenvolvidos pelo homem ao longo de milênios. Este artigo propõe-se a evidenciar as estratégias narrativas empregadas pelos antigos escribas na comunicação com os seus deuses, em pedras que, por natureza, são fontes indelévels.*

**Palavras-chave:** *Deir el Medina; epigrafia; deuses e escritas de si; hieróglifos; Antigo Egito.*

### **1. Observações iniciais**

Em uma bela palestra, proferida em 1996, no III Congresso Nacional de Estudos Clássicos, promovido pelo Laboratório de História Antiga (Lhia), o Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação já apontava a importância dos documentos epigráficos para o trabalho do historiador, especialmente no que concerne à pesquisa sobre a vida cotidiana. O ilustre professor referia-se, no caso em particular, às epígrafes romanas, relegadas a segundo plano em relação às fontes literárias (ENCARNAÇÃO, 1996, p.101-8). O objetivo do presente artigo é demonstrar a relevância dessas fontes na recuperação da história egípcia, em especial a dos operários de Deir el Medina. Suas últimas mensagens comprovam a unidade existente

---

\* Professora adjunta da PUC-RS, pesquisadora do CNPq.

entre os egípcios de diferentes camadas sociais, dos operários aos faraós: todos eles buscavam agradar aos mesmos deuses na espera de retorno semelhante – a solução de problemas terrenos e/ou a passagem para a outra vida.

## **2. Apontamentos sobre a história de Deir el Medina**

O nome **Deir el Medina** que, em árabe, significa *O mosteiro da vila*, foi conferido na modernidade: quando da fundação da vila, no período entre as XVIII e XX dinastias, o lugar chamava-se *Sede da verdade* (CERNY, s/d., p.9).

Em Deir el Medina, viveram, ao longo de 450 anos, os trabalhadores encarregados da construção e decoração, nos vales da região tebana, de templos, tumbas e obeliscos, alguns deles monumentais, pertencentes aos faraós, seus familiares e à nobreza egípcia, a partir da XVIII dinastia (1550-1307), responsável pela expulsão dos hicsos, até o início do 3º Período Intermediário. A morte de Ramsés III determinou, com o final da XX dinastia e a criação da XXI dinastia (1070 a.C.), o abandono da região e o retorno da corte para o Baixo Egito.

As fontes deste artigo são estelas, provenientes das escavações sistemáticas que vêm sendo realizadas, a partir de 1920, em Deir el Medina, por iniciativa do egiptólogo Bernard Bruyère (1879 - 1971), do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo. A maioria das estelas foi encontrada no cemitério da vila (TOSI; ROCCATI, 1971, p.15). O tom das preces e as imagens que os escribas de Deir el Medina gravaram em seus monumentos funerários vão além dos padrões da arte e da comunicação canônicas do Egito Antigo. Por tal razão, essas fontes, já muito estudadas, conferem à rotina dos operários faraônicos uma originalidade e atualidade inusitadas.

## **3. Apontamentos sobre as fontes e a historiografia**

Lamentavelmente, a historiografia sobre as estelas de Deir el Medina é pobre em língua portuguesa. É preciso ter presente que, apesar de suas funções prioritariamente funerárias, essas obras de arte egípcia falam menos de morte do que de vivências, amores, temores e costumes de pessoas bastante simples em seu cotidiano, que, embora muito distantes do homem contemporâneo, mantêm uma enorme força de apelo sobre ele (MARTIN, 1990).

Neste artigo, propõe-se a análise de três estelas, publicadas no livro intitulado **Stele e altre epigrafi di Deir el Medina**. A referida obra é resultado do trabalho em conjunto de dois pesquisadores: Mario Tosi, que se ocupou da parte arqueológica, e Roccati, que ficou responsável pela documentação filológica relativa às inscrições nas estelas.

Esse livro, como fonte, constitui um aporte monumental: são 365 páginas, com duas vezes o tamanho de uma folha A4, cada uma delas contendo fotos referentes às 262 estelas analisadas por inteiro e/ou fragmentos. Pela riqueza do acervo, ainda pouco divulgado, valeu o esforço de ter trazido de Torino, em 1990, o volume em mãos. O livro oferece, em síntese, uma preciosa sistematização de um tipo específico de estelas, **as votivas**, cujo próprio nome enuncia seu objetivo: o cumprimento de uma promessa, apresentando-se como uma réplica não funcional, puramente decorativa, de algo que o morto desejaria oferecer a alguma divindade.

### 3.1. Categorias de estelas

As estelas são, em síntese, um monólito, em geral de pedra calcárea, no qual está esculpida, em relevo, a imagem do dono da tumba em que ela foi colocada. O morto aparece fazendo oferendas a um deus, acompanhado por fórmulas apropriadas de encaminhamento e cortesia, em que seu nome e seus títulos são citados. As inscrições são geralmente gravadas em oco, isto é, escavadas. Em alguns casos, há um cômputo das atividades do morto.

As estelas são, usualmente, de natureza funerária, votiva, comemorativa, ou servem como preliminares a um processo, embora essas quatro categorias sejam, muitas vezes, sobrepostas (SHAW&NICHOLSON,1995, p.278).

As mais antigas estelas encontradas foram em cemitérios da 1ª e 2ª dinastias, mas tornam-se mais frequentes no início do Médio Reino, continuando em uso por muito tempo. Ficavam localizadas no ponto mais alto das capelas de oferendas, sendo erguidas e encostadas a um muro e/ou ajustadas às paredes. Com um topo geralmente arredondado, diferenciavam-se de outro tipo de painel que simulava a “falsa porta”, uma representação característica do Antigo Reino, que, aliás, jamais foi descartada completamente.

Existem estelas funerárias às centenas, espalhadas por museus do mundo inteiro, mas, como informa Georges Posener (POSENER, 1988, p.275), em tom de brincadeira, essas velhas pedras faraônicas ou são muito belas, ou são patéticas, podendo algumas delas ser consideradas até mesmo banais.

Segundo Posener, as mais comuns obedecem especialmente a dois formatos: retangulares e/ou com a parte superior arredondada, formando uma moldura apertada para conter as imagens e textos. Tosi e Roccati referem ainda um formato distinto de estelas, adotado no Novo Reino, que apresenta uma cúspide piramidal sobre o frontão arqueado. Essas adotam, portanto, um formato híbrido, porque resultante da combinação entre a estela e o pirâmideo, detalhe arquitetônico desenvolvido no Reino Antigo. Dentre as modificações identificadas pelos autores, está o enquadramento da estela por meio de uma corniche em forma de porta, com o propósito de imitar a falsa porta da tumba, anteriormente referida.

Mas, em definitivo, existem, segundo Posener, duas categorias de estelas com funções bem diferentes:

- a) **As grandes estelas reais**<sup>1</sup>, raras e muito importantes para os historiadores. Trata-se de uma espécie de aviso oficial, erguido em lugares públicos: templos, fortes e caminhos. No alto delas, um sol alado domina um rei e um deus na execução de um rito de oferendas; abaixo, há um texto em hieróglifos com as necessárias referências ao faraó, mencionando suas vitórias, expedições econômicas, embelezamentos de santuários ou oficializando a publicação de um decreto real;
- b) **As estelas funerárias**, muito mais comuns, colocadas nas capelas das tumbas. Posener informa que a evolução morfológica e funcional dessas estelas é muito complexa. Em todos os casos, elas significam um ponto de comunicação entre o mundo inferior e o terrestre. Assim, a relação estabelecida entre a estela e a falsa porta nas mastabas do Velho Reino, por exemplo, tinham, com certeza, a função de uma porta verdadeira. Era através dela que o morto receberia os indispensáveis alimentos e ritos, trazidos para ele pelos vivos; era através dos olhos gravados na pedra que a luz chegaria diariamente ao falecido.

#### 4. Sobre as estelas de Deir el Medina

Segundo Tosi e Roccati (1972, p.211), o numeroso conjunto de estelas e monumentos epigráficos localizados em Deir el Medina permite sua classificação sistemática por séries correspondentes a categorias diversas, que vão dos detalhes decorativos à sua procedência, uma vez que todos

esses monumentos têm origem e datação, ficando circunscritos a um determinado lugar e período. Pelas técnicas, estrutura, decoração e formulação de textos, as estelas são um *espelho fiel do seu tempo* no que concerne à configuração de costumes, ritos e objetos adotados em vida pelo destinatário. Em princípio:

*(...) as estelas são um gênero típico de monumento de família, que comumente apresentam pessoas que querem recordar no âmbito da parentela em geral muito extensa e constitui uma genuína recordação individual. Tudo esculpido em calcáreo local.* (TOSI; ROCCATI, 1972, p.211)

A definição de eixos categoriais para o estabelecimento de séries nesse fabuloso *corpus documental* inicia com a observação da forma externa das lápides, seguida da consideração a aspectos tais como a discriminação do espaço por elas ocupado e a variedade de inscrições nelas contida. Tosi e Roccati admitem a afirmação de que a maior parte das estelas está longe de apresentar uma unidade textual: elas podem, isto sim, ser subdivididas em diversos grupos de textos hieróglifos, que vão de extensas preces a breves denominações, executados à perfeição. Grande parte tem inscrições em um só lado, mas os autores encontraram algumas com inscrições nos dois lados.

Ao examiná-las, o primeiro passo é a verificação de seu pertencimento a um só morto: nesse caso, incluem-se na categoria de privadas. Nessa categoria, datada do início da XVIII dinastia até o final da XIX, foi utilizada, na maioria das vezes, a técnica do baixo relevo para os elementos decorativos, enquanto os hieróglifos aparecem sempre gravados. Tal técnica é associada a uma característica tipológica de um grupo de estelas do 1º período da XVIII dinastia, qual seja: um registro único, em uma ou duas linhas de escrita, constantemente do lado esquerdo, no qual se encontra uma figura sentada; do lado direito, eventualmente, aparece uma figura em pé, em posição de oferenda (TOSI; ROCCATI, 1972, p.212).

Há estelas muito específicas do tipo 3h-ikr (50013-50024), contendo uma cena única que se sobrepõe a uma ou duas linhas de escrita hieroglífica. Essa cena representa o defunto diante de um altar. Aparecem símbolos mágicos em tamanho expressivo frente ao conjunto, tais como o olho, o carneiro e vasos de oferendas. Em geral, o defunto tem uma flor de lótus na mão, símbolo do sol nascente e, portanto, da vida.

Finalmente, encontram-se as estelas denominadas **água furtada** e ainda as **dos animais**. A primeira série agrupa aquelas colocadas na fachada oriental da pirâmide que encimava a capela. Todas elas têm em comum o tema decorativo: no registro superior, comparece a barca, contendo os símbolos solar e lunar sobrepondo-se ao símbolo do céu; já o registro inferior está inteiramente ocupado por um texto em coluna vertical, composto, à direita, por expressões de piedade e, à esquerda, por representações dos que a dedicam. Em alguns casos, as divindades representadas no registro superior são Amenofis I no trono e/ou sua mãe Ahmose Nefertari Khonsu, em Tebe-Neferhotep.

Nas estelas com figuras de animais, a parte inferior é ocupada por um texto, e a superior, por dois animais, um de frente para o outro: dois gatos, dois olhos, ou, misturados no registro superior, uma andorinha sobre um altar e, no inferior, um gato. Em algumas delas, no registro superior, há um carneiro de Amon e, no inferior, dois pequenos hipopótamos, representando Seth (TOSI; ROCCATI, 1972, p.214). Os registros versam sobre a teoria do oferecimento.

Algumas estelas de Deir el Medina são classificadas por Tosi e Rocatti como heterogêneas, pois misturam vários deuses, em especial divindades asiáticas, como Qadesh e Reshep (TOSI; ROCCATI, 1972, p.215). Há, ainda, as de trabalhadores que vieram de Amarna, cidade criada pelo herético faraó Akhenaton, nas quais aparecem sinais de martelamento do nome do deus Amon, uma vez que era obrigatória a adoção do nome de Aton, o deus criado por Amenófis IV.

Um número considerável de estelas permanece com as cores originais; daí passarem a constituir uma série própria. Nelas aparecem tons de vermelho, negro, amarelo, azul, branco e verde. O vermelho é aplicado na parte desnuda das imagens masculinas e nos contornos, particularmente das linhas dos espaços destinados à escrita. As duas últimas cores são as mais raras. Os hieróglifos são sempre inscritos em cor azul ou negra. O preto também é muito empregado nas bordas; já o amarelo é reservado para o fundo. Nos casos em que se percebe o processo de preparação, o traçado foi feito em vermelho e, posteriormente, contornado pelo preto.

Quanto aos objetos representados, é possível observar que recebem cor semelhante à que possuem na natureza: as perucas são negras; as vestes das pessoas, brancas; a água e o céu, azuis. As partes desnudas das mulhe-

res podem ser vermelhas, como no caso do homem, mas também aparecem em amarelo e/ou rosa.

Pela utilização de cores, podem-se apreender aspectos da imaginação e artesanania egípcia, bem como inferir os parâmetros adotados pelos artesãos. Por exemplo, eles usavam as cores na arte, segundo Geoffrey Martin (MARTIN, 1990), porque a viam “*frequentemente uma evocação alegre da vida e sua continuação para a eternidade*”. Assim:

- o **amarelo** era usado na representação de cântaros, pães, esteiras, colunas, braseiros portáteis, colares, cestos, barcas, gatas, lua crescente, peles de pantera, carneiros, vestes de Khnum e de Anúbis;
- o **vermelho** era empregado na representação de tronos, discos solares, montanhas, portas dos nãos, cones de unguento, pupilas do olho (uedjat), figos, pães, oferendas na forma de roscas, hipopótamos, jubas de leão e uraeus, vestes de Sekhmet e Anuquet e coroas;
- o **azul** era utilizado na representação de tronos, flores de lótus, penteados dos deuses, bancos;
- o **verde** era usado nas ofertas de flores, partes descobertas de vários deuses, vestes de Hathor;
- o **negro** aparece representando andorinhas.

Há exemplos de cromatismo misturado, como no caso de um trono azul e rosa, de orelhas rosa e azul, de serpente rosa e amarela, além de escolhas cromáticas arbitrárias para os corpos de vários deuses, em harmonia com as convenções reguladoras da representação das divindades, as quais definiam o modo convencional de representação em todo o Egito. Assim, a deusa ctônica Ahmose Nefertari é configurada em negro, com uma veste rosa; o deus Min é pintado em negro; o deus Ptah é representado em branco, com crâneo e barbas negras, e rosto e colar verdes; o rosto de Osíris também é verde e os de Amon-Re e Khonsu são azuis; as vestes de Satet e Mertseger são azuis, a de Anubis canino é negra e a de Horo é sempre vermelha como os homens.

Especial atenção merecem as figuras humanas das epigrafias. Além das representações antropomórficas dos deuses, encontra-se certa variedade de tipos humanos: homens, mulheres e crianças são representados em

várias posições - sentados em uma cadeira (marido e mulher em um único divã); em pé; ajoelhados, com o braço elevado em ato de oração; em marcha em cortejos, com as oferendas na mão; em pé junto às vítimas animais a serem sacrificadas; em atitude de negligência ou sinalizando sofrimento. As crianças são representadas nuas e com baixa estatura; os adultos, vestidos segundo a moda de seu tempo, adotando forma distinta para homens e mulheres. Sendo a população de Deir el Medina relativamente modesta, os elementos do vestuário referiam-se, sobretudo, a perucas e vestes, faltando, em geral, calçados e outros enfeites.

É sempre válido observar as vestimentas: no que tange à indumentária masculina, por exemplo, houve mudanças significativas da XVIII dinastia à idade raméssida. Nas estelas mais antigas, sobre um cinto curto que cobre os flancos, há um saiote transparente que cai até a barriga da perna e, algumas vezes, a utilização de uma túnica (p.216). As vestes de Amarna são ainda mais diferenciadas: usa-se sobre as túnicas, uma veste fina, transparente e delicada, que vai quase até os pés; à volta, um pano rígido de aparência triangular. As epígrafes também informam sobre o vestuário feminino - tema, aliás, que já rendeu inúmeros capítulos na literatura especializada sobre a mulher no Antigo Egito.

É importante mencionar, ainda, outro tipo de série construída sobre as divindades, assim divididas:

**(a) Divindades funerárias**

**Osíris:** antropomorfo, representado, às vezes, em pé; outras, sentado;

**Anúbis:** representado como um chacal;

**Ptah:** antropomorfo, representado sentado;

**Hathor:** antropomorfa, representada, às vezes, em pé; outras, sentada;

**Mertseger:** antropomorfa com testa de serpente, representada, às vezes, em pé; outras, sentada;

**Ísis:** antropomorfa, representada sentada;

**Rattai** (mulher de Montu – o deus da guerra de Tebas): antropomorfa, representada sentada;

**Amenófis:** antropomorfo, representado, em geral, de pé;

**Ahmosis Nefertari:** antropomorfa, representada, às vezes, em pé; outras, sentada.

Esses deuses levam nas mãos os símbolos de ankh e o cetro was e dd.

### (b) Divindades tebanas

**Amon-Ra:** antropomorfo – teriomorfo (carneiro e ganso), representado, às vezes, como itifálico;

**Mut:** antropomorfa, aparece com a coroa pschent;

**Khonsu:** antropomorfo;

**Montu:** com cabeça de falcão;

**Símbolos ank, cetro was:** papiros hka (p.218) Sn, ventarola, dd.

### (c) Deuses solares

**Horus:** falcão, aparece com a coroa pschent;

**Re-Harakhte:** falcão, aparece com o disco solar na cabeça;

**Maat:** antropomorfa, aparece com pluma na cabeça;

**Thot:** testa de Íbis, representada com a crescente lunar e o disco solar;

**Soped:** adorado no Baixo Egito, associado à fronteira e a Hórus;

**Nebethepet:** Essa deusa é excluída da lista dos deuses solares. Trata-se de uma deusa de Heliópolis, cujo epíteto é *Senhora das oferendas*, cobrindo uma função mais intelectual. Ela é a contraparte feminina do princípio masculino da criação, representado pelo deus Atum. Foi transformada em uma manifestação de Hathor em Heliópolis (HART, 1986, p.13).

### (d) Deuses estrangeiros

**Min:** antropomorfo, representado como itifálico, com duas plumas na mão e um leque de penas, estranhamente incluído no grupo de deuses estrangeiros pelos autores (TOSI; ROCCATI, 1972, p.218);

**Qadesh:** antropomorfa sobre um leão, representada frontalmente nua, com um nódio e uma peruca hatórica na cabeça;

**Reshep:** antropomorfo, representado em pé, com chapéu asiático (alta coroa cônica ornamentada com uma gazela e um longo laço).

É possível formar séries considerando os objetos representados nas epígrafes, tais como mesas, suportes de oferendas, bancos com pernas leoninas, recipientes de bebida e comida do tipo cálice, saquinhos com cereais, pães, carnes, figos, romãs, flores de lótus. Os procedimentos adotados

por alguns ritos também podem ser observados nas estelas, como reuniões familiares; cerimônias de abertura da boca (pela qual a magia confere ao morto acesso a todas as faculdades que tinha quando vivo). Essas cenas são cópias das ilustrações dos **Livros de passagem**: o de **abertura da boca** e o **Livro dos mortos**, principalmente. A devoção a alguns deuses, em particular a Mertseger e a Amenófis I, pode ser interpretada como índice de piedade pública dos mortos, pois esses são deuses tutelares da vila, e suas presenças com atribuições funerárias se devem a desejo particular do morto de pedir proteção a toda a população, além de para si próprio.

Segundo os especialistas, o fato de Deir el Medina ser uma vila constituída por artesãos qualificados possibilitou a feitura de estelas excepcionais devido à superfície preparada com esmero, com exemplos de incisões e relevos perfeitos e utilização de linguagem figurativa de maneira correta, com raras expressões equivocadas. As estelas trazem à luz as produções de artistas habilidosos e sensíveis, que aprendiam ortografia e estudavam iconografia em obras disponíveis na biblioteca da vila (TOSI; ROCCATI, 1972, p.220).

#### 4.1. Teorizando sobre três estelas votivas de Deir el Medina

Era atribuição do artesão de Deir El Medina a decoração de suas tumbas<sup>2</sup> e das estelas votivas. Por essa razão, há consenso entre os egiptólogos, manifesto nas palavras de Leonard Lesko, de que as estelas são a melhor evidência da piedade e religiosidade do povo da vila, constituindo expressões “individuais de fé e confiança em uma ou outra divindade, gratidão por seus favores, petições na adversidade” (LESKO, 1984, p.89).

De acordo com a egiptóloga norte-americana, Gay Robins:

*...cultos nos templos servem a religião estatal, a qual funciona em um nível cósmico para manter a ordem e o funcionamento do universo. Enquanto indivíduos podem participar como pessoas nos rituais, esses últimos não visavam necessidades pessoais.* (ROBINS, 1993, p. 158)

Robins constatou que, do Reino Médio (2040-1782 a.C.) em diante, pessoas privadas podiam colocar estelas votivas e estátuas nos interiores dos templos, com o objetivo de estabelecer um elo entre o indivíduo e o templo (ROBINS, 1993, p.157). Muitas dessas estátuas, em formas variadas, sobreviveram. Entre os tipos mais comuns, encontram-se estátuas

sentadas, em blocos, ajoelhadas ou em pé, portando estandartes. Como os donos dos templos, em geral, eram homens, elas podem ser incluídas na série de estátuas dedicadas pelos homens.

Entretanto, as mulheres, como os homens, também podiam erigir estelas votivas em templos. Essas estelas adotavam frequentemente fórmulas padronizadas: *fazendo uma prece (a divindade), beijando o solo antes dele (o nome do deus) para o ka do (dedicado)*. Segundo Robins, das 24 estelas por ela encontradas na região da esfinge, em Giza, 20 eram dedicadas por homens sozinhos e nenhuma por uma mulher. Da mesma forma, de 17 estelas votivas oriundas do templo de Ptah, em Menfis, 11 eram dedicadas por homens e apenas duas por mulheres. Ela contou as figuras representadas: 25 eram de homens e 7 de mulheres, sendo que as mulheres com estelas votivas eram chamadas, às vezes, de senhoras da casa, e outras, de músicas. Tratava-se, portanto, de uma elite, que contava com um homem para pagar o monumento (ROBINS, 1993, p.159).

Robins informa que os homens preferiam dedicar estelas votivas às divindades femininas, também favoritas em Deir el Medina, segundo Tosi e Roccati. A mais cultuada era, sem dúvida, Mertseger, a serpente, que habitava as montanhas, de onde vigiava o vale de Deir el Medina. Daí ser um de seus epítetos *Aquela do cume do Ocidente*, e gozava de grande prestígio na área das necrópoles. Era representada tanto por uma cobra enrodilhada como por uma cobra antropomorfa, com corpo feminino de cuja cabeça se projetava uma carapaça de cobra (ver imagem 50062).

As estelas continham, invariavelmente, pedidos de proteção à deusa, vindos tanto dos operários como dos próprios faraós, fato que pode ser constatado no sarcófago do faraó Ramsés III (HART, 1986, p.118). Muitas estelas reais advêm do santuário de Mertseger, bastante luxuoso; não obstante, só fazem comprovar que a piedade real não se diferencia daquela da população da vila. Elas têm, preferencialmente, a frente arqueada e representam uma cena única, geralmente na parte superior. Provenientes da XIX e XX dinastia, nelas comparecem rei, vizir, cenas da festa Sed, personagens divinos da tríade tebana, principalmente Amon-Re e Ptah, deus criador de Menfis, que também eram adorados juntamente com os deuses tutelares da necrópole: Amenófis I e sua mãe Ahmose Nefertari.

Mertseger também aparece referida nos rituais como *aquela que ama o silêncio*: a deusa era tida como justiceira; dizia-se que castigava com a

cegueira ou com picadas venenosas os trabalhadores que cometessem crimes ou juramentos falsos. As condições de trabalho devem ter contribuído para a difusão dessas crendices, explica George Hart (HART, 1986, p.117), incitando a um enorme medo de cobras e escorpiões. Mas a população acreditava também que Mertseger poderia agir como um *leão buliçoso* que curava as pessoas, quando convencido de seu arrependimento. A deusa foi caindo no esquecimento à medida que a vila foi sendo abandonada, a partir da XXI dinastia (HART, 1986, p.120).

### **Estela n. 50062**



**Proveniência:** Deir el Medina. Coleção Drovetti

**Datação:** dinastia XX

**Material:** pedra calcárea, dimensões: m. alt. 0,43; m. larg. 0,28

**Técnica:** incisão *ad incavo*, execução segura, mas não muito acurada

**Corore:** inexistente

**Conservação:** ótima, conservação da pedra na base

**Estrutura:** frontão arqueado, cena única

**Descrição:** a deusa Mertseger, configurada com corpo feminino e testa de serpente, precede a deusa Tawret, representada com face e corpo de hipopótamo ereto sobre as patas posteriores. Ambas as deusas portam acomodados no modio que sustenta os cornos da vaca e o disco solar. Mertseger porta o cetro *was* e o símbolo *anh*.



“É acordo geral que a forma do Gênio Minoico derivou da deusa Egípcia Taweret, muito embora ela pareça ter sido transformada de uma deusa para um ‘gênio’ protetor pelas mãos dos Sírios...” (BAKOS, 2010, p.94 ).

### Estela n. 50001



**Proveniência:** Deir el Medina, coleção Drovetti

**Datação:** dinastia XIX

**Material:** calcáreo – dimensões: alt. m 0,115; larg. m.0,085

**Técnica:** incisões *ad incavo*

**Conservação:** boa,

**Cor:** inexistente

**Descrição:** a deusa Mertseger é aqui configurada na forma de um ureo, o símbolo do poder real, e porta sobre a testa o módio com um disco solar e as duas plumas altas de Amon, bem como o determinativo da inscrição. Ao canto da deusa, um altar h3t com uma broca nmst e duas flores de lótus.

Uma linha horizontal de hieróglifos delimita a cena.

**Texto:**

Hieróglifos:



*Mertseger.*

Mertseger

Hieróglifos:



*Che ha fatto il servitore Amenemone.*

Que fez o servidor Amenemone

**Prosopografia:** Inexistem elementos que permitam a identificação de Amenemone, mas é possível que essa pequena estela ou ex-voto provenha de uma casa da vila de Deir el Medina, em particular de uma cozinha, local onde se costumavam colocar pequenas **naoi**, dedicadas a Mertseger e a Renenet, em um nicho escavado no muro.

### Estela n. 50026



**Proveniência:** Deir el Medina, collezione Drovetti

**Datação:** dinastia XIX

**Material:** calcáreo branco – dimensões: alt.m. 0,17; larg. m. 014

**Técnica:** incisão ad incavo

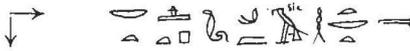
**Cor:** inexistente

**Estrutura:** retangular

**Descrição:** são representadas quatro grandes orelhas humanas simetricamente afrontadas e sobrepostas, separadas por uma coluna de hieróglifos. A estela termina na parte inferior com uma linha horizontal de hieróglifos.

**Texto:**

Hieróglifos:



*Nebethetpet, che ascolta la preghiera, signora del cielo.*

Nebethetpet, que escuta o pedido, senhora do céu

Hieróglifos:



*Che ha fatto Uesertatet.*

Que fez Uesertatet

**Prosopografia:** Não há referências seguras sobre Uesertatet, sua família e atividade específica.

As orelhas referem-se simbolicamente à presteza da mente, à receptividade, ao que deve ser ouvido. Sua presença em lugares sagrados significa que as preces serão ouvidas, sendo uma alusão à boa vontade dos deuses. Muitas estelas mostram imagens de grandes orelhas, pensadas como garantia mágica de que a prece seria levada aos deuses.

O número de orelhas não aparece determinado por regras precisas, cabendo à fantasia popular precisá-lo. Por vezes, ao lado delas comparecem olhos, nem sempre em mesmo número. A estela n. 50026 é uma das duas quadrangulares encontradas em Deir el Medina. Entretanto, orelhas aparecem em outras estelas, isoladamente ou em pares.

## **5. Apontamentos finais sobre estelas funerárias, deuses e escritas de si em Deir el Medina**

Muitos deuses foram cultuados na região de Tebas. Hathor, a dama do Ocidente, foi, sem dúvida, a primeira a ser ali adorada. Ela pode apresentar o aspecto do seu animal sagrado, a vaca; o de um instrumento musical, o sistrum; e/ou o de um pássaro, o íbis negro. As outras divindades cultuadas eram Amon, companheiro de Hathor (sob a forma de carneiro); Amenófis e a rainha Ahmés Néfertari, fundadores da vila; e todos os soberanos do Novo Império que ali foram enterrados, como Tutmés III. Eles possuíam

capela e recebiam devoções regulares, juntamente com Ptah, o senhor do vale das rainhas.

Há, ainda, a deusa Mertseger, que divide com Ptah o santuário do vale das rainhas: trata-se de uma divindade possivelmente originária das entidades funerárias, evocadas nos muros das tumbas do vale dos reis. Identificada notadamente com a cúpula tebana, ela tornou-se, por essência, a protetora de Deir el Medina, a quem os habitantes recorriam em busca de ajuda, homenageando-a publicamente com a edificação de um incrível número de monumentos, e, privadamente, com santuários com imagens suas no seio de seus lares. Ela foi a única divindade para quem as oferendas em trigo foram sistematicamente reservadas sobre o montante global de rações distribuídas no reino de Ramsés IX. Seus avatares são múltiplos: vaca, leão, esfinge, mas, principalmente, serpente (VALBELLE, 1985, p.315).

Um número grande de outras divindades gozava, ainda que de forma diversa, do favor popular, notadamente aquelas reputadas como benéficas para os lares e os nascimentos, e também para fenômenos próprios de um ambiente composto por homens advindos de horizontes diversos. No período raméssido, difundiram-se crenças ainda mais exóticas, como a prática de cultos em províncias afastadas, muitas delas de origem estrangeira (VALBELLE, 1985, p.316).

Renenetet, seguidamente assimilada a Mertseger, em razão da aparência ofidiana que partilhavam, era especializada em questões domésticas e na puericultura. Os talentos que lhe eram atribuídos valeram-lhe provas de fervor nas festividades mais importantes. Ela era adorada na parte externa dos lares.

Dentre todas, não obstante, a deusa mais popular entre os trabalhadores era Tawret, que simbolizava a fecundidade. Juntamente com o deus Bês, era não apenas objeto de inumeráveis devoções individuais, mas também homenageada nas festividades mais importantes. Seu animal sagrado, o hipopótamo, habitava o Nilo<sup>3</sup> (BAKOS, 2010). O deus Bês, embora apareça representado tanto na intimidade dos lares reais - na cabeceira da cama de Amenófis III e Tyi - como em pequenos santuários em todas as casas dos trabalhadores, jamais foi representado em estelas ou possuiu um templo próprio.

Para concluir, é importante ainda fazer uma referência aos hieróglifos pela sua relevante função na epigrafia. Há, no mínimo, quatro razões para

se trazer à baila esse aporte final. A primeira delas diz respeito ao seu valor como fonte histórica privilegiada, tornando acessível a análise da vila dos egípcios antigos tal como é por eles próprios descrita, ao invés de examiná-la via olhar de seus dominadores, especialmente os gregos e os romanos, como foi feito até o século XIX. Daí a importância do achado da Pedra de Roseta, um mesmo texto escrito em duas línguas - a egípcia e a grega - e registrado em três escritas - a hieroglífica, a demótica e a helena : ele oferece, em razão desse registro, a possibilidade espetacular de decifração dos hieróglifos, tornando-se fundamento de uma nova ciência, a egiptologia.

A segunda razão é de cunho estético, dizendo respeito à natureza da escrita hieroglífica que, em lugar de letras, se utiliza de signos tomados por empréstimo de seu contexto de criação, o que, de certa forma, instiga e aumenta a magia desses signos milenares. Trata-se da mais bela forma já inventada de grafar uma linguagem falada: por haverem sido registrados em inscrições harmoniosas e em cores, alguns desses textos ainda permanecem.

Os ideogramas e determinativos, imagens que compõem essas escritas nas estelas, constituem objetos, animais, pessoas e partes humanas (como as orelhas), o que possibilita a leitura das mensagens sem a necessidade do conhecimento específico dos sinais fonéticos, esses, sim, de domínio de poucos.

Finalmente, a última e, talvez, a mais relevante das razões para se estimular o diálogo entre a escrita do Antigo Egito e Clio, na pedagogia da História, deve-se ao fato de que, hoje, os ícones estão de volta - mais do que isso: estão na moda (HENRIQUES, 2008). Cabe, assim, examinar a capacidade que os hieróglifos ainda têm de mobilização, de sintonia com os jovens, provocando-lhes emoções. Como ensina Paulo Freire, o conhecimento é produto da interação com a realidade, com o mundo material e as sensações imediatas por ele causadas e/ou por suas representações.

A moderna pedagogia ensina que, antes mesmo de a criança compreender o vínculo que as letras possam ter com a expressão de alguma realidade, que as letras possam dizer algo, ela ensaia a leitura da realidade em desenhos, gravuras e fotos, ou seja, em imagens gráficas, associando-as à capacidade de expressar aspectos do real, sem suspeitar que um conjunto de risquinhos possa fazer o mesmo (GROSSI, 1990, p. 33).

A experiência tem demonstrado que, ao se defrontarem com uma escrita tão antiga, que comunica de forma semelhante àquela a que desde

criança estão habituados, os estudantes passam a se interessar pela história dos seus criadores e, conseqüentemente, da humanidade! Assim, finalizo com uma sugestão de que, dentre a diversidade de fontes empregadas em sala de aula para falar do Egito antigo, se faça uso das estelas votivas de Deir el Medina em especial.

**DEIR EL MEDINA: GODS AND WRITINGS IN EPIGRAPHY.  
(THE VOTIVE STELAE)**

***Abstract:** History is made of discourses about the world and the society. When the texts that register history are written in hieroglyphs, the narrative turns to be more instigant for the presence of signs under the form of images – the ideograms. Nowadays, the using of this signs is back in traffic signs, in emoticons and advertisements. This fact makes modern and more challenging the study of the epigraphes. They evidence a unity through the diversity of communication media developed by men along the millenia. The purpose of this article is to demonstrate narrative strategies used by the ancient scribes in the communication with their gods in stones that, by nature, are ineffaceable.*

***Keywords:** Deir el Medina; epigraphy; gods and writings of himself; hieroglyphs; ancient Egypt.*

**Referências bibliográficas**

BAINES, J.; MÁLEK, J. **Atlas Ancient Egypt**. 1996, p.84.

BAKOS, M. M. **Fatos e mitos do antigo Egito**. Porto Alegre: Edipuc/Bakos, 2003.

\_\_\_\_\_. Desdobramento de um desejo. In: FUNARI, P. P. (Org.) **Amor, desejo e poder na Antiguidade**. Campinas: Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. **Egiptomania: o Egito antigo no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.

\_\_\_\_\_. Eu faraó. E você? In: FUNARI, P. P.; SILVA, M.A., **Identidades**. São Paulo: Annablume, 2009, p.15-39.

\_\_\_\_\_. A presença egípcia no Mediterrâneo antigo: deus e símbolos. Palestra apresentada no **I Encontro Internacional e II Nacional de estudos sobre o Mediterrâneo antigo**. Rio de Janeiro: Uerj, Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2010.

CARDOSO, C. F. Gênero e literatura ficcional: o caso do antigo Egito no IIº milênio. *In*: FUNARI, P. P.; SILVA, M. A. (Org.) **Amor, desejo e poder na Antiguidade**. Campinas: Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. Também com a imagem se faz história. **Cadernos do ICHF**. Niterói, n.32, set. 1990.

\_\_\_\_\_. Iconografia e história. **Revista Interdisciplinar de Cultura**. Rio de Janeiro, n.1, 1990.

\_\_\_\_\_. Estela fronteira de Senusret III (aproximadamente 1878-1841 a.C.). *In*: **Semna (Núbia, segunda catarata do Nilo), data aproximada de 1862 a.C.**. Manuscrito do autor.

DUARTE, E. B. **Fotos & grafias**. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

ELLIS, N. Deusas e deuses egípcios. **Festivais de luzes**. São Paulo: Madras, 2003.

ENCARNAÇÃO, J. M. Epigrafias latinas e história romana. **Phoinix**, Rio de Janeiro, n.2, p.101-8, 1996.

HENRIQUES, C. C. **A volta dos hieróglifos**. Documents and settings/Local Settings/Temporary Internet Files, 26/5/2008, 16 h.

LESKO, L. **Pharaoh's workers**. Cornell: Cornell University, 1984.

MARTIN, G. Funerária, mas não funérea: reflexões sobre a arte egípcia da XVIII dinastia. *In*: BAKOS, M. M. **Anais do IV Simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de História Antiga Oriental**. Porto Alegre: UFRGS, 1990.

POSENER, G. **Dictionnaire de la civilization égyptienne**. Paris: Fernand Hazan, 1988.

ROBINS, G. **Women in ancient Egypt**. Londres: London British Museum, 1993.

QUIRKE; SANTOS, M. Entre vivos e mortos: modificações e reutilizações do espaço na vila de Deir el Medina. *In*: **III Encontro Nacional de Estudos egiptológicos**. Rio de Janeiro: UFF, 2008.

SPENCER. **The British Museum book of ancient Egypt**. Londres: British Museum Trustees, 1993, p.114.

SHAW, I.; NICHOLSON, P. **British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London British Museum Press, 1995

TOSI, M.; ROCCATI, A. **Stele e altre epigrafi di Deir el Medina**. Torino: D'Arte Fratelli Pozzo, 1972.

VALBELLE, D. **Les ouvriers de la tombe**: Dei el-Medina à l'époque ramesside. Cairo: Institute Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1985.

### Notas

<sup>1</sup> Inclui-se neste grupo a estela fronteira de Senusret III (aproximadamente 1878-1841 a.C.) Em Semna (Núbia, segunda catarata do Nilo). Cópia-papel do tradutor Ciro Flamarion Cardoso, 1995. Ano 16, mês 3 de Peret, Sua Majestade estabeleceu (lit. fez) uma fronteira meridional em Semna. O rei, textualmente: *Eu estabeleci a minha fronteira, indo (mais) ao sul (do que) os meus antepassados (lit. pais)*.

<sup>2</sup> Os artesãos, escribas e construtores que residiram na vila de Deir el Medina foram os responsáveis não apenas pelo planejamento, execução e decoração dos sepulcros reais no Vale dos Reis e no Vale das Rainhas, como também pela edificação de suas próprias tumbas concentradas em duas necrópoles, que se situam no Leste (denominada Gournet Murai) e no Oeste (chamada Monte Ocidental). Apresentação no III Encontro Nacional de Estudos Egíptológicos, RJ, UFF, 2008.

<sup>3</sup> A presença da deusa nas ilhas do Mediterrâneo exemplifica com maestria o trânsito e a transculturação de divindades do Egito Antigo para o além-mar, como se acredita ter evidenciado. Negar empréstimos culturais tomados do Egito Antigo e transformados para uso das populações contemporâneas é tão sério quanto ignorar que um obelisco localizado em qualquer cidade brasileira, ou mesmo aqueles monumentais como o de Buenos Aires e/ou de Washington foram construídos a partir dos sentidos que os obeliscos possuíam em seu local de origem: o Egito Antigo. Eles representam, portanto, uma forma de africanidade no cotidiano do novo mundo.

## PARA DEMÉTER E PERSÉFONE: AS TESMOPHORIANTES NA PERSPECTIVA CÔMICA DE ARISTÓFANES

Ana Teresa Marques Gonçalves \*

Giselle Moreira da Mata \*\*

### **Resumo:**

*A religiosidade grega nos permite visualizarmos uma área da vida pública na qual o feminino possuía um espaço reconhecido e ativo. Por meio de um dos mais famosos ritos que integravam as festividades dedicadas ao deus Dioniso, as representações dramáticas, tivemos a oportunidade de evocar as relações entre os gêneros na Atenas do século V a.C. O ateniense e comediógrafo Aristófanes, por meio da comédia intitulada **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, nos apresenta uma importante contribuição para os estudos relativos ao mundo Antigo, informando acerca do feminino e sua notoriedade no que concerne à existência e ao equilíbrio da vida dos mortais no rito das Tesmophorias dedicado às deusas Deméter e Perséfone.*

**Palavras-Chave:** feminino; Tesmophorias; identidade; religiosidade.

**As mulheres que celebram as Tesmophorias** é um importante documento cujo conteúdo nos proporciona um debate acerca da presença feminina fora do Gineceu, destacando seus mecanismos de atuação social para a identidade, a coesão e a organização poliádicas. Diante desse contexto, resolvemos compartilhar parte de nossas pesquisas oriundas das rela-

---

\* Professora adjunta de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História Econômica pela USP. Bolsista Produtividade do CNPq. ([anteresa@terra.com.br](mailto:anteresa@terra.com.br))

\*\* Professora com Graduação, Especialização e Mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás, orientada pela Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. ([giselle\\_da\\_mata@hotmail.com](mailto:giselle_da_mata@hotmail.com))

ções de gênero na Antiguidade helena do século V a.C., particularmente a cidade-Estado de Atenas, concomitante às suas conexões com os demais elementos que compunham o todo social no período em evidência, dentre eles o político, o econômico e o religioso.

Sabendo disso, a abordagem relativa ao drama arrolado neste artigo é orientada no sentido de percebermos a participação e a integração do segmento feminino conhecido como esposa legítima ou Mélissa.<sup>1</sup> Por intermédio dos ritos oficiais citadinos, temos a rara oportunidade de visualizá-las no espaço público, tendo em vista importantes funções que desempenhavam nos festejos. Ou seja: a comédia se tornou um dos principais testemunhos literários pelos quais podemos observar a atuação feminina nesses rituais, confirmando sua validade para a estrutura da Políade. O texto conduz reflexões destinadas à compreensão da esposa do cidadão ateniense do século V a.C. e sua presença em um dos ritos atenienses dedicados às deusas Deméter e Perséfone.

A *Tesmophorias*<sup>2</sup> conferiram a elas mesmas mecanismos para afirmação de sua identidade e poderes no interior da cidade de Atenas. O drama nos fornece características importantes do ritual. As cerimônias dedicadas às deusas em destaque cabiam apenas à categoria das esposas legítimas. Como salienta Fábio de Sousa Lessa, em **O Feminino em Atenas**, não era permitido divulgar o caráter dos cultos ali praticados, mas se sabia que visavam, sobretudo, garantir a renovação da vida (LESSA, 2004, p.112). Em um dos trechos da peça, verificamos as esposas mencionando a divindade homenageada bem como ressaltando sua particularidade como integrantes do festejo.

## SEGUNDA MULHER

*(...) Isto aqui é o templo de Deméter.*

*Apenas a nós cabem as honras*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, vv.112-113)

Em sua comicidade, as personagens femininas aristofânicas representavam a inversão do papel social atribuído às mulheres, especialmente à Mélissa. Representam, em uma linguagem cômica, seus próprios cônjuges, os cidadãos atenienses; na mesma medida, Aristófanes lhes oferece mensagens moralizantes, refletindo sua crítica aos cidadãos, categoria à

qual também pertencia. As esposas, *Gynaikes* em grego, são descritas pelo dramaturgo como seres histéricos, fracos e incapazes de controlar seus impulsos sexualmente vorazes, levando o homem à exaustão.<sup>3</sup>

Sarah B. Pomeroy, no livro **Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica**, acrescenta que existem controvérsias quanto à questão do *status* social feminino, que se converteu em um dos focos de estudos mais recentes acerca do feminino ateniense (POMEROY, 1987, p.74-5). As esposas legítimas, *Gynaikes*, eram aristocratas e viviam mais reclusas que as demais. Normalmente, suas atividades cotidianas estavam tanto associadas ao trabalho doméstico e reprodução dos herdeiros legítimos quanto à exclusão política, econômica e intelectual, à privação dos prazeres sexuais, dentre outros. Quanto à questão sexual, deviam se situar no interior da relação conjugal, e seu marido devia ser o parceiro exclusivo. Elas se encontravam sob o poder do cônjuge, cabendo dar-lhe filhos que seriam seus ulteriores e futuros cidadãos de Atenas. De acordo com Nikos Vrissimtizis, no livro **Amor, sexo & casamento na Grécia Antiga**, quanto ao cidadão, a ele era limitado, em relação à esposa, certo número de obrigações (VRISSIMTIZIS, 2002, p.46-7).

A Mélissa reproduzia entre os atenienses o modelo ideal de cônjuge do cidadão, um dos tipos sociais existentes na cidade. Além da esposa, existiam outras categorias, como as Concubinas ou *Palákinas*, as *Hetairas*, as *Pornai* e as Escravas. O sexo era necessário apenas para a procriação. O êxito das esposas ocorria à medida que conseguia se aproximar ao máximo do masculino, isto é, o homem era o modelo, e ela devia seguir seus exemplos de força, elegância, inteligência e controle, seja no sentido físico ou espiritual.

A insatisfação do autor era caracterizada, especialmente, pela absorção de conceitos sofistas<sup>4</sup> na política e crises em diversos setores da cidade, ocasionados pela Guerra do Peloponeso.<sup>5</sup> **As mulheres que celebram as Tesmophorias** é datada de 411 a.C. e representada, primeiramente, nos festivais dionisíacos das *Leneias* e Grandes Dionisiacas.<sup>6</sup> No discurso de Aristófanes, as esposas se caracterizaram como sujeitos de conhecimento, diferentemente da concepção grega de diferenciação dos sexos, que enquadrou o feminino numa posição de receptividade ao masculino, principalmente quanto à questão relativa a sua capacidade de aquisição conquistadora e sua competência. O feminino aristofânico vive situações que não conseguiríamos imaginar segundo os padrões falocêntricos gregos, pois, nelas,

encontramos mulheres apresentadas enquanto seres dotados de inteligência e detentoras de controle sobre sua própria sexualidade, sem imposições masculinas ou censuras.

Na obra aludida, as mulheres de Atenas estão preparadas para celebrar sua festa chamada de *Tesmophorias*. Eram celebrações femininas em honra à deusa Deméter, uma das doze divindades do Olimpo, como adiciona Pierre Grimal em **Dicionário de mitologia grega e romana**, filha de Cronos e Reia, deusa das colheitas e das estações do ano. Era uma festa destinada a homenagear ainda sua filha, Perséfone ou Koré, conhecida como deusa das flores, filha de Zeus e Deméter (GRIMAL, 1951, p.114-5). Tratava-se de uma reunião de mulheres no ambiente do *Tesmophorion*, da qual os homens não podiam participar. Nessas circunstâncias, percebemos a indignação feminina contra o tragediógrafo Eurípides, acusado de dirigir acusações infames contra as *Tesmophóras*, grupo de esposas legítimas, categoria de celebrantes desse ritual.

No texto dramático, não se estruturam personagens femininas protagonizadas, apenas um grupo de mulheres celebrantes das *Tesmophorias*. Entre os homens, estão Eurípides, Mnesíloco( sogro de Eurípides), Agáton (um poeta trágico contemporâneo ao período) e Clístenes – os dois últimos tratados como efeminados –, um escravo e, ainda, um soldado e um dirigente. A peça satiriza questões ligadas ao gênero trágico; para isso, utiliza tragediógrafos como Eurípides e Agáton e as próprias mulheres.

As Melissai de Atenas, reunidas no templo de Deméter durante o festival das *Tesmophorias*, quando a presença de homens é proibida, planejam se vingar de Eurípides devido à maneira pela qual são retratadas em suas tragédias. Eurípides pede que o poeta Agáton, de modos efeminados, defenda sua causa durante a reunião, mas diante de sua recusa, um parente de Eurípides, chamado Mnesíloco, se disfarça de mulher e participa da reunião. Ele é descoberto e preso. Desse modo, Eurípides se vê obrigado a ir até o local e, depois de fazer um acordo com as mulheres, consegue resgatá-lo. O final da peça nos apresenta um final feliz. Traduz a vitória feminina sobre os homens.

Nesta obra aristofânica, o drama se concentra na *Pnix*, lugar da festa ritual. As mulheres da peça se revestiram de poder e o coro feminino desempenhava um papel na democracia, imitando a assembleia dos homens. A seguir, destacamos uma fala em que tal afirmação se evidencia:

## MULHER

*O conselho das mulheres decreta o seguinte: “Sendo Timocleia a presidente, Lisila a secretária e Sóstata a oradora, realizar-se-á uma assembleia na manhã do segundo dia das Tesmophorias – aquele em que dispomos de mais tempo – com a finalidade de deliberar, antes de mais nada, sobre Eurípides e a pena a ser aplicada a esse homem, pois, em nossa opinião, ele se comporta de maneira insultuosa em relação a nós.”*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.52)

Sendo assim, as mulheres eram dotadas da capacidade de amedrontar os homens, como aconteceu a Eurípides e seus ajudantes, o que nos remete à ideia do medo que o feminino despertava no masculino a partir da perspectiva da inversão, na qual o controle da cidade passava para as mãos das esposas dos cidadãos. Observarmos o esforço do comediógrafo em satirizar a Méliッサ, assim como questionar a produção trágica, cuja sofisticada, para ele, exercia influência especialmente em tragediógrafos como Eurípides<sup>7</sup> e Agáton.<sup>8</sup> Nesse cenário, Aristófanes imagina uma conspiração das mulheres contra Eurípides, acusa-o de dirigir perseguições incessantes ao gênero em suas tragédias. Agáton é caracterizado como efeminado, como podemos observar na citação seguinte:

## AGÁTON

*Ah! Ancião! Ancião! Ouvi todas as injúrias de inveja, mas não me sinto atingido por elas. Minhas roupas combinam com meu espírito. Quando somos poetas, temos de adaptar o tom aos assuntos de que tratamos. Por exemplo, se compomos tragédias sobre as mulheres, nossa pessoa deve participar das maneiras delas.*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.87)

Trata-se de um confronto entre os sexos. As mulheres ocupam o controle, legitimado por meio de uma de suas principais funções sociais: a participação nos ritos religiosos. Eurípides é o homem e o poeta, o adversário natural, o delator que, junto aos seus iguais, denunciam os artifícios femininos. Por meio dele, os maridos se conscientizam do perigo que suas esposas representam.

Até o momento, percebemos uma série de questões que refletem o falocentrismo na sociedade ateniense, mas o ritual das *Tesmophorias*, descrito na obra, remete-nos a novas observações. Entre elas, como uma cerimônia

voltada para a perpetuação da família poderia se basear momentaneamente na sua dissolução, na separação entre os sexos e na constituição de uma sociedade de mulheres que, uma vez por ano, demonstravam a sua independência e importância para a fertilidade da comunidade e da terra? O mito do Rapto de Perséfone se torna elucidativo, dando um novo enfoque à questão. De acordo com o mito, Perséfone se casou com Hades contra a sua vontade e a de sua mãe Deméter. A união foi consumada pela ingestão de sementes de romã pela deusa raptada. A Méliッサ não era permitida a sua deglutição.

No plano simbólico, o fruto representa o afastamento momentâneo da esposa quanto às questões relativas ao matrimônio. A insatisfação de Deméter, consequência do matrimônio de sua filha com Hades, refletia na infertilidade da terra durante seis meses, tempo que Perséfone passava na companhia de seu cônjuge. Transportando o mito para a simbologia das *Tesmophorias*, a separação da esposa de sua família se fazia necessária, de forma semelhante à separação de Perséfone e Hades, como forma de garantir a fertilidade humana e a da cidade-Estado. Portanto, a esposa legítima detinha o domínio não apenas sobre o cidadão, mas também sobre toda a existência mortal na Hélade. Diante disso, o papel por ela desempenhado interferia no destino da cidade por intermédio dos deuses – o que a fez temida pelos homens, o que a tornava detentora de poder sobre eles. Dessa maneira, o medo da inversão pelo masculino se tornava presente.

Outro fato relacionado ao poderio da Méliッサ ocorre quando nos reportamos ao homem que saía para a guerra – o que nos leva a entender que eram elas que permaneciam na cidade, sentindo-se assim, as responsáveis pela administração de seu Estado, legítimas e aptas a ocupar a posição de seus maridos. Havia uma preocupação feminina para com assuntos ligados aos homens, como a guerra e a tirania; assim, os inimigos das mulheres são os mesmos de Aristófanes e de todos os atenienses do século V a.C., o que demonstra que elas se integravam à identidade da cidade, como percebemos na fala que se segue:

### **UMA MULHER**

*Se alguém conspirar para fazer mal ao povo feminino, ou se comunicar com Eurípides e os persas para prejudicar as mulheres; se alguém tiver a pretensão de ser tirano ou ajudar a trazer um tirano de volta, ou denunciar uma mulher culpada de enjeitar uma criança; se uma escrava alcoviteira de sua dona for dizer tudo ao ouvido de seu marido, ou se, incumbida de uma mensagem, fizer*

*um relato mentiroso; se dona ou dono de um estabelecimento nos enganar no tamanho da garrafa ou do copo de vinho, todas devemos desejar que essas pessoas morram miseravelmente (...).*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.85)

A corrupção dos cidadãos em Atenas era visualizada pelo feminino. Aristófanes demonstra que até mesmo as mulheres eram capazes de notar os desvios da conduta de seus cônjuges, tomadas por um sentimento de pertença muito mais forte que o deles.

Devemos, ainda, ter cuidado para compreender, de forma coerente, as relações entre homens na Atenas clássica. A questão da efeminação pode nos conduzir a algumas interpretações errôneas. As críticas aristofônicas ligadas à efeminação não devem ser confundidas com o papel da pederastia,<sup>9</sup> natural entre os atenienses e sem qualquer conotação ligada à aproximação do homem ao feminino. Quando este assume o papel de efeminado, reconhecia-se o efeito depreciativo, enquanto aproximação da mulher. A efeminação torna-se evidente em quase todos os personagens masculinos da peça de Aristófanes em questão, como Mnesíloco, Agáton, Clístenes e o próprio Eurípidas. Ao se vestir de mulher, Eurípidas se transforma em Eco.<sup>10</sup> Quase todos os personagens masculinos vestem-se de mulher em algum momento, abandonando temporariamente sua identidade masculina. A escolha de Eco servia para relacionar a Mélissa ao falatório, associando o feminino a imagens mitológicas que tinham como finalidade a afirmação do discurso falocrata. Vejamos este ponto, exposto nas falas de Agáton e Eurípidas-Eco e Mnesíloco:

### **EURÍPIDES - ECO**

*Sou eu Eco, que se diverte repetindo as palavras dos mortais!*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.228)

### **MNESÍLOCO**

*Ai! Coitado de mim! Vou me disfarçar de boneca?*

### **EURÍPIDES**

*Agora se levante para que eu possa depilar você. Fique inclinado!*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, vv.48-49)

## **EURÍPIDES**

*Já que você se recusa a me ajudar, me empreste ao menos algum vestido para Mnesíloco usar. Você não vai dizer que não tem nenhum!*

## **AGÁTON**

*O quê? Tome primeiro meu vestido da cor de açafião e experimente.*

## **MNESÍLOCO**

*(...) Me ajude a vestir, depressa! (...).*

## **EURÍPIDES**

*Agora faltam as sandálias de mulher.*

## **EURÍPIDES**

*Aqui está nosso homem transformado em mulher, ao menos na aparência. Quando você falar faça esforço para que sua voz seja de mulher, suave e persuasiva.*

**(ARISTÓFANES. As mulheres que celebram as Tesmophorias, vv.61-65)**

Outro aspecto a ser mencionado toca novamente na procriação do cidadão. Na obra, frequentemente a esposa é descrita como adúltera, o que feria sua conduta e posição enquanto procriadora e também a genuinidade do cidadão segundo a lei de Péricles.<sup>11</sup> Isso fica claro em Mnesíloco:

## **MNESÍLOCO**

*Mas deve haver alguma explicação entre nós; estamos sós e nenhuma de nossas palavras vai chegar lá fora. Por que temos de acusar Eurípides assim e de ficar revoltadas só porque ele revelou dois ou três de nossos defeitos, apesar de saber que eles são muitíssimos? Ora, Eurípides nunca disse que fazemos amor com nossos escravos e cocheiros, quando não temos coisa melhor por perto, nem que, nos entregando à mais descarada libertinagem com qualquer homem à noite, de manhã cedo mastigamos alimentos para que o olfato de nossos maridos, que voltam depois*

*de montar guardas nas muralhas da cidade, não descubram nossa conduta vergonhosa.*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.81)

Percebemos, ainda, uma caricatura do feminino quanto a sua participação nos ritos religiosos:

### **MNESÍLOCO**

*E também que nas festas religiosas nós dávamos as carnes melhores aos nossos amantes e dizíamos aos maridos que elas tinham sido comidas pelos bichos...*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.97)

O drama demonstra também a relação dos Eupatridai com alguns deuses, entre eles Apolo, Dioniso e Atena. Dioniso, em virtude de sua natureza, era visto como ligado ao caos e à desordem, enquanto Apolo era representado pela ordem, geralmente invocado para restabelecer a ordem provocada pelo caos dionisíaco. As mulheres, geralmente, eram associadas a Dioniso, e os homens, a Apolo. Dioniso se aproxima do feminino por meio do vinho, pois despertava nelas a ideia de força e ação. Sua resignação era substituída pela loucura e pela semelhança ao deus ao encarnar diferentes personagens, isto é, as esposas se revestiam de Mélissa, enquanto sua verdadeira essência era ligada a Pandora.

### **MNESÍLOCO**

*Que é isso? A criancinha se transformou em uma garrafa de vinho! Mulheres fogosas, alcoólatras desenfreadas que se esforçam por transformar tudo em vinho, vocês, alegria dos donos de botecos e flagelo dos homens, dos utensílios e dos móveis da casa!*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.63)

### **MNESÍLOCO**

*Não, por Apolo, que está ali!*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.201)

Quanto à deusa Atena, seus ensinamentos às mulheres – como a arte de fiar e a castidade por ela simbolizada –, e os rituais que a ela, patro-

na de Atenas, aproximavam a *Mélissa*, tornaram-se, no texto cômico, um mecanismo encontrado para as esposas afirmarem seu valor a Atenas, justificando suas ações para o controle da mesma, como demonstramos na sequência:

### **CORO**

*Em nosso coro costumamos invocar Atena para juntar-se a nós, ela a sempre virgem padroeira, única detentora legítima do poder em sua cidade (...).*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, v.297)

A comédia é uma censura aos homens que não reconheciam o papel da mulher na concepção:

### **CORO**

*Nós, mulheres, teríamos o direito de lançar muitas censuras aos homens e justamente, sobretudo por uma coisa, uma enormidade. Seria preciso, se uma de nós desse à luz para a cidade um homem de valor, um taxiarca ou estratega, que ela recebesse alguma honraria, que um lugar na primeira fila lhe fosse dado nas Estênias e nas Ciras, bem como nas demais festas que celebramos, mas, se uma mulher desse à luz um covarde e um sem valor, um trierarca sem valor ou um piloto incompetente, que ela, com a cabeleira raspada, fosse colocada atrás da que deu à luz o corajoso. O que faria lembrar, ó Cidade, a mãe de Hipérbolo, vestida de branco e com os cabelos soltos, sentar-se junto da mãe de Lâmaco, e emprestar dinheiro?*

(ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, vv.218-230)

Enfim, passemos para as demais observações extraídas do texto cômico aristofânico em evidência. A obra reflete, sobretudo, uma função didática, reunindo algumas das principais censuras aos cidadãos, utilizando a falta de controle feminino, para fornecer conselhos à cidade. O poeta assume a posição de homem sábio e interessado pela educação da Pólis, o instrutor, *didaskalos*. Tais peças se tornaram eficientes veículos de transmissão de valores antigos, tendo em vista a emergência de novas formas de pen-

samento na sociedade. Em Aristófanes, a identidade e a cidadania abriam-se para o debate. As críticas eram direcionadas aos cidadãos, mas eram as personagens femininas que transportavam essas mensagens aos homens. Eram as esposas as portadoras de mensagens moralizantes para o masculino, assumindo a função de porta-vozes do autor e alteregos dos cidadãos.

As ações desenvolvidas pelas Melissai nesse drama, apesar de irrealis, segundo a dinâmica da cultura falocrata ateniense, não eram ilegítimas face à lei de Péricles e importância nos festejos oficiais da Pólis. Mas as esposas não estavam interessadas na política: como modelo de mulher ideal, reconheciam seu *status* face a outros tipos femininos que circulavam na cidade e afirmavam seu papel social de forma valorativa, diferente ao dos homens, todavia não menos importante para a cidade. Nos textos aristofânicos, elas são cópias de seus cônjuges, os cidadãos atenienses, o que nos leva a entender que, em primeiro lugar, o modelo ideal é representado pelo masculino; em segundo: o sucesso das ações das Melissai só ocorre à medida que imitam o papel desempenhado pelos homens.

O sentido era salientar a tarefa de uma boa educação para constituição de um bom cidadão, entendendo o valor da ordem, da obediência e da justiça. Entretanto, quando surgem os sofistas, o comediógrafo ressalta os problemas desse método educacional, que formava novos cidadãos possibilitando a emergência de problemas ligados à corrupção na Democracia ateniense.

Aristófanes nos permitiu repensar a atuação feminina em seu sentido valorativo e público, rompendo as fronteiras sobre as quais haviam sido delimitados, na historiografia tradicional, espaços de competências femininas e masculinas. Suas personagens femininas nos permitiram identificar os estatutos biológicos e mitológicos, enfim, construções culturais que hierarquizaram a cidadania em Atenas, impondo regras de conduta em movimentos de inclusão e exclusão. Sua peça nos permitiu dimensionar os valores atribuídos às atividades femininas e sua importância para a cidade-Estado. Assim, o autor contribuiu para destacar na sociedade ateniense do período clássico um sistema amplo das relações entre os sexos, tornando-se um instrumento para conhecer as simbologias e as representações pelas quais a sociedade elaborou e definiu o masculino e o feminino, e as relações de poder entre eles.

Uma de suas grandes contribuições foi valorizar os processos comunicacionais das esposas atenienses segundo a dinâmica grupal, pois os

atenienses partilhavam a ideia de grupo como elemento definidor da identidade. Nesse contexto, o estudo da vivência em grupo das Melissai em rituais como as *Tesmophorias* nos possibilitou levantar hipóteses relativas aos seus mecanismos de integração e atuação na Pólis.

Na comédia aristofânica, o cotidiano possibilitava às esposas atenienses uma maior mobilidade social, visto que, de acordo com o modelo ideal, não estaria reservado a elas um desempenho maior no espaço público: seu campo de ação estava direcionado para o espaço interno do *Oikos*. A dinâmica de grupos em que as esposas se encontravam inclusas proporcionava a elas convivência, partilha, modificações nos agentes sociais e formação de identidade e laços de amizade. Em Aristófanes, o papel da esposa era constituído por mulheres que cotidianamente ocupavam as duas esferas. Tal relação lhes possibilitava uma extensão na atuação que ultrapassava o invólucro a elas destinado .

Sua atuação em Atenas foi legitimada, ao longo dos anos, por um discurso masculino que encerrava a vida das esposas ao Gineceu. Com a abordagem de gênero em Aristófanes, novas histórias emergiram e, com elas, percebemos uma nova dinâmica de atuação na sociedade ateniense. Os processos de comunicação das *Gynaikes* nos permitiram vislumbrar que suas vidas como sujeitos históricos vão além do que a historiografia tradicional deixou inscrita.

Os estudos de gênero na Antiguidade grega, via Aristófanes, contribuem para que possamos alargar os horizontes quanto à vivência dos sujeitos históricos no período estudado, trazendo novas reflexões para a historiografia, demonstrando a extensão da comunicação das atenienses como um dos elementos de rompimento dos padrões ideais estabelecidos na dinâmica da cidade. Uma análise da cultura política falocêntrica nos leva a perceber que as mulheres, naturalmente as esposas dos Eupatridai, não devem, portanto, ser entendidas como passivas no que se relaciona a sua Pólis. A cultura ateniense na Antiguidade é muito mais complexa do que se possa imaginar. Atualmente, a historiografia comporta o feminino em Atenas de uma forma mais ampla e ativa do que o mero modelo de confinamento transpareceu. A Cidadania de Mulheres proposta em Aristófanes mostra sua perspectiva cômica para a sociedade da época, mas deixa claro que o direito de as esposas assumirem o poder político é legítimo face aos poderes que davam a Mélissa a capacidade de interferir em um sistema dominado pelos homens, mas não preferível para eles.

A lei de Péricles e o papel que elas exerciam na vida religiosa conferiam-lhes seus mecanismos de atuação. Acreditamos que a esposa possuía uma cidadania diferente da masculina, entretanto válida e importante; enfim, a ela a cultura ateniense oferecia um *status* privilegiado. Porém, esse estatuto feminino não deixou de fornecer conflitos entre homens e mulheres. O risco de inverter um estado de coisas era temido e nunca descartado pelos homens de Atenas, como nos mostrou Aristófanes no texto abordado neste trabalho.

#### FOR DEMETER AND PERSEPHONE: THE PERSPECTIVE IN TESMOPHORIANES COMEDY OF ARISTHOFANES

**Abstract:** *The Greek religion allows us to visualize an area of public life in which the female had a recognized and active space. Through one of the most famous rites that were part of the festival dedicated to the God Dionysus, the dramatic representations had the opportunity to recall that gender relations in the V b. C Athens. The Athenian Aristophanes comedy writer and, through comedy entitled, Thesmophorias, presents important contribution to studies on the Ancient world, informing women about participating and their fame and the existence of mortal life beside the rite of Thesmophores dedicated gods Demeter and Persephone.*

**Keywords:** *Female; Thesmophorias; Identity; Religiosity.*

#### Documentação escrita

ARISTHÓPHANE. **Les Thesmophores**. Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

\_\_\_\_\_. **Les Thesmophores. Les Grenouilles**. Trad. Victor Coulon; Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

\_\_\_\_\_. **As mulheres que celebram as Tesmofórias**. Trad. Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.

## Referências bibliográficas

- BARBO, D. **O triunfo do falo**: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.
- BRANDÃO, J. S. **Teatro grego**. Tragédia e Comédia. São Paulo: Vozes, 2006.
- FERNANDES, I. A Festa das Anthestérias e sua referência em Aristófanes. *In*: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. M. C. (Org.) **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.207-14.
- GRIMAL, P. **O teatro antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.
- KITTO, H. D. **Os gregos**. Coimbra: Armênio Amado, 1960.
- LESSA, F. S. **O feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- MARROU, H. I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1990.
- MOSSÉ, Cl. **Instituições gregas**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O cidadão na Grécia Antiga**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- POMEROY, S. B. **Diosas, ramerias, esposas y esclavas**: mujeres em la Antigüedad Clásica. Madrid: Akal, 1987.
- SOUZA, M. A. R. Os corpos que se comunicam nas danças atenienses. *In*: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (Org.) **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.240-5.
- TRABULSI, J. A. D. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia Antiga até o fim da Época Clássica**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- VICENTINI, M. L.; WEIGEL, J. T. Fios que tecem a crítica aristofânica. **Revista Risco**, v.03, p.42-46, 2003.
- VRISSIMTZIS, N. **Amor, sexo & casamento na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2002.

---

## Notas

<sup>1</sup> A esposa, conhecida como Mélissa, reproduzia entre os atenienses o modelo ideal feminino face as demais categorias femininas que habitavam a *Polis* (Hetairas, Pornai e escravas). Era a cônjuge do cidadão. Mélissa ou “mulher-abelha” era um termo sinônimo para designar a esposa legítima. A construção da mulher-abelha no

imaginário grego foi registrada nos escritos arcaicos de Semônides de Amorgos, no poema **Lambos**. Nele, o poeta faz uma comparação da mulher com alguns animais, dentre eles a cachorra, a porca, a mula, a raposa, a macaca, a égua e a abelha. O autor fragmenta a imagem de Pandora, relacionando o espírito da mulher a esses seres. A abelha foi uma das espécies apresentadas por Semônides: quando comparada às demais, foi o paradigma visto com maior positividade. O termo *Melissa* deriva de *méli*, o mel, uma analogia às abelhas (SEMÔNIDES. **Lambos**, 8A). Ela mostrava o oposto às demais categorias femininas atenienses, um exemplo de como todas as mulheres deveriam ser. Sua reclusão e distinção eram claras. Sua principal função era ligar-se a um cidadão ateniense via matrimônio, oferecendo ao *Oikos* e a *Polis* herdeiros legítimos.

<sup>2</sup> As *Thesmophorias* eram festividades exclusivamente femininas e integravam-se aos cultos oficiais da Pólis ateniense realizados pela categoria das esposas legítimas. Segundo Fábio Lessa, em **O feminino em Atenas**, o ritual se realizava no mês do *Pianopsion*, costumava durar cerca de três dias, destinando-se ao culto às deusas Deméter e sua filha Perséfone. Correspondia, no calendário cristão, ao mês de outubro. Esses rituais não se restringiam apenas a Atenas: eram ainda celebrados em outras Poléis gregas, onde Deméter era bastante cultuada (LESSA, 2004, p.106-7). Tratava-se de um rito anual associado ao mito do rapto de Perséfone por Hades. A principal documentação relativa a esse mito é **o Hino a Deméter**, obra atribuída a Homero. Apaixonado, este pede a Zeus autorização para raptá-la. Herdeiro do mundo subterrâneo, leva a deusa contra sua vontade (HOMERO. **Hino a Deméter**, vv.69-84). O ritual se realizava no *Tesmophorion*, cujo objetivo era garantir a fertilidade do solo, dos animais e dos homens (LESSA, 2004, p.112-3).

<sup>3</sup> A peça apresenta características semelhantes às descrições feitas por Hesíodo nas obras **Teogonia e O trabalho e os dias**. Nelas, são abordados temas ligados à origem das mulheres, e as mesmas são apresentadas como um castigo estabelecido por meio da dependência do homem para com o feminino, relativo à mortalidade, geração dos iguais, entre outros. Hesíodo aponta a aparição do primeiro exemplar feminino, ser cujo nome foi conhecido como Pandora, a origem de todo mal e castigo para com o sexo oposto.

<sup>4</sup> Sofistas eram educadores que afluíram, sobretudo, em Atenas, para ensinar segundo os pressupostos da Sofística, ou seja, tratava-se de pensadores vindos de todo o mundo grego para Atenas, no século V a.C., como educadores. Adeptos de um movimento, a sofística, responsável pela introdução de um novo pensamento, trazendo à tona uma série de debates cuja influência foi perceptível entre os atenienses. Apesar de introduzirem reflexões nos mais variados setores, foram mais conhecidos por um aprendizado que, na civilização clássica, levaria ao sucesso político. Preocupavam-se com as tentativas de explicar a natureza, abstendo-se da tradição religiosa. Procuravam determinar um princípio para todas as coisas. Não

procuravam uma verdade objetiva. Ao contrário: seguiam direções muito variadas e até mesmo opostas. Não obstante, como afirma H. Kitto em **Os gregos**, possuíam algumas afinidades entre si, tornando-se um grupo, porém, com características próprias e notadamente distintas (KITTO, 1960, p.177).

<sup>5</sup> Guerra do Peloponeso: A vitória ateniense nas guerras greco-pérsicas acarretou rivalidade com outras cidades, como Esparta, Corinto, Egina e Tebas. Esse confronto entre os próprios gregos culminou em uma nova guerra, a do Peloponeso, que, por sua vez, foi uma batalha motivada pela disputa de interesses econômicos e políticos, em especial de duas grandes cidades: Atenas, centro político e democrático, e Esparta, cidade de tradição militarista e oligárquica. Havia, de um lado, a Confederação de Delos, aliança entre cidades gregas lideradas por Atenas, que enfrentou a Liga do Peloponeso, organização nascida da reunião de *Poléis* dirigidas por Esparta. Com o término da Guerra do Peloponeso, chegou ao fim a hegemonia de Atenas e teve início a de Esparta, que se aproveitou disso para impor seu domínio no mundo grego. Posteriormente, a cidade de Tebas, aliada a Atenas, colocou fim à dominação dos peloponésios. No entanto, o poderio tebano não durou muito. As cidades gregas, enfraquecidas pelas guerras, foram subjugadas pelo poder do exército de Filipe II, rei da Macedônia, que acabou por conquistá-las (XENOPHON, **Helléniques**, 2.3.5).

<sup>6</sup> José Antônio Dabdab Trabulsi adiciona que as festas áticas dedicadas a Dioniso eram, ao todo, quatro, durante o período Clássico. Das quatro (Dionisiacas Rurais, Leneias, Antesthérias e Grandes Dionisiacas), apenas duas possuem registros relativos à encenação de peças teatrais: As Leneias e as Grandes Dionisiacas. Em janeiro, ocorriam as Leneias. Seu nome era decorrente do local onde se desenvolviam os ritos, o *Lenaion*. Foi o mais antigo templo de Dioniso e, mais tarde, tornou-se um teatro, próximo à Acrópole. Não existem muitas informações sobre o festival; o que sabemos ao certo é que havia concursos dramáticos, sacrifícios e procissões (TRABULSI, 2004, p.194-5). Entre março e abril, aconteciam as Grandes Dionisiacas Urbanas, que, no calendário grego antigo, correspondia ao *Elaphebolion*. As representações dramáticas ocorriam provavelmente no teatro de Dioniso, situado na encosta sul da Acrópole. Era constituído por um espaço circular, o *choros*, mais frequentemente chamado *orchestra*, onde dançavam e cantavam os hinos em honra de Dioniso, que ali possuía um templo. Nas Grandes Dionisiacas, estavam representados os diferentes componentes da sociedade. Fica claro que se tratava de uma das festividades que, no período clássico, melhor expressava a toda Hélade a relevância de Atenas.

<sup>7</sup> Eurípidés foi um dos alvos de críticas prediletos de Aristófanes. Como aponta Pierre Grimal no livro **O teatro antigo**, foi considerado um dos grandes nomes da tragédia grega clássica (GRIMAL, 1978, p. 60). Para Junito Brandão, em **Teatro grego. Tragédia e comédia**, foi um poeta das inovações. Suas peças abordaram

menos os deuses, procurando dar vida a personagens mortais. Suas obras retrataram a realidade da Guerra do Peloponeso, fez críticas à religião, falou das mulheres, dos sentimentos de escravos e velhos (BRANDÃO, 2007, p.58-70). Algumas de suas principais obras foram: **Medeia**, **Os heráclidas**, **Andrômaca**, **Electra**, **Hércules**, **As troianas**, **Helena**, **Orestes** e **As bacantes**.

<sup>8</sup> Agátón – poeta trágico contemporâneo a Aristófanes e Eurípidés, descrito no drama como efeminado. O objetivo era voltado à crítica aos textos trágicos, dada particularmente à influência sofista. São raros os vestígios concernentes à obra desse tragediógrafo: atualmente, existem apenas fragmentos.

<sup>9</sup> A pederastia, de acordo com Henri- Irénée Marrou, em **História da Educação na Antiguidade**, foi definida como uma prática comum entre os atenienses e ligada à educação dos cidadãos. Baseava-se na relação entre *erômenos* e *erastas*, ou seja, entre o jovem e o seu mestre. Geralmente, os educadores tinham o papel de mestres desses rapazes, ensinando-lhes algum ofício. Com frequência, o relacionamento entre ambos ganhava contornos amorosos e de poder do mestre sobre o seu discípulo, mas desprovido de qualquer caráter erótico, manifestando uma relação baseada na Pedagogia (MARROU, 1990, p.51).

<sup>10</sup> Eco é personagem de **As mulheres que celebram as Tesmophorias**. É o próprio Eurípidés disfarçado de mulher, objetivando salvar seu parente, descoberto pelas *Tesmóphoras* (ARISTÓFANES. **As mulheres que celebram as Tesmophorias**, vv.116-122). Eco era uma *ninfa* na Mitologia grega. A ninfa dos bosques. Tinha um defeito: falava demais. Uma das versões míticas afirma que ela era apaixonada por Narciso, sem ser correspondida. Quando morta, converteu-se numa voz que repetia as palavras pronunciadas (GRIMAL, 1978, p. 126-7).

<sup>11</sup> Relativo ao estadista Péricles, líder democrático ateniense cujo governo alcançou uma das maiores projeções políticas, econômicas, militares e artísticas de toda a História de Atenas. Claude Mossé, em **O cidadão na Grécia Antiga**, afirma que a lei Pericliana de 451-450 a.C. restringiu a cidadania a filhos de pais e mães atenienses, ou seja, aos Eupátridai, entendidos como grupo de indivíduos que pertenciam à aristocracia ateniense, parte minoritária da população formada por proprietários de terras, de escravos e de direitos políticos. Categoria do cidadão, *o Polités*, aquele que fazia parte da cidade, *koinonia tôn politôn*, cujo título lhe permitia fazer parte das Assembleias do *demos*, daquilo que poderíamos designar de participação política, isto é, a tomada das decisões ligadas a sua comunidade (MOSSÉ, 1993, p.33).

## VIOLÊNCIA SEXUAL NO RAPTO DE CASSANDRA: UM ESTUDO DE SUA ICONOGRAFIA NOS VASOS ÁTICOS (SÉCULOS VI-V A.C.)

José Geraldo Costa Grillo\*

### **Resumo:**

*Nos estudos da iconografia do rapto de Cassandra, já foi aventada a possibilidade de a profetisa troiana ter sido violentada por Ájax Oileu, hipótese rejeitada pela maioria dos autores. No entanto, indícios iconográficos presentes nas representações em vasos áticos dos séculos VI-V a.C., como a nudez da jovem, expondo as partes íntimas de seu corpo, e os gestos e a postura do agressor, permitem sustentá-la.*

**Palavras-chave:** *Cassandra; rapto; violência; iconografia; vasos áticos.*

Desde o último quarto do século XIX, a iconografia de Ájax e Cassandra vem sendo estudada por pesquisadores da Antiguidade Clássica. Consensuais no reconhecimento de Ájax ter cometido um ato de violência, esses estudos divergem quanto à natureza desse ato.. Para uns, Ájax estaria apenas capturando Cassandra; porém, por ter feito isso no templo de Atena, onde ela se refugiou após a tomada de Troia, e por ter derrubado, com força brutal, a estátua da deusa ao tomar Cassandra, nela agarrada, cometeu um ato de sacrilégio. Para outros, além disso, Ájax violentou sexualmente Cassandra.

De modo a justificar meu posicionamento entre esses últimos, apresento o estado atual da questão, para, depois, sustentá-lo através da análise iconográfica de alguns vasos, considerados mais pertinentes. Por fim, aponto as implicações sociais e culturais das relações entre guerra, violência e sexualidade.

---

\* Professor adjunto do Departamento de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo e pós-doutorando, com bolsa da Fapesp, na Universidade Estadual de Campinas, onde, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, desenvolve pesquisa sobre Guerra e Violência na iconografia da *Iliupérsis*.

## 1. Estado atual da questão

Realizador do primeiro estudo sistemático sobre o conjunto dos “monumentos” conhecidos até então, Wilhelm Klein (1877) concentrou sua atenção no “sacrilégio” de Ajax ao tomar Cassandra pela força no templo de Atena, derrubando sua estátua, antes que na violência feita à Cassandra propriamente dita. Preocupado em determinar se as representações retrataram a estátua ou a deusa em pessoa, chega mesmo a observar que Cassandra é representada ora vestida, ora nua, mas entende servir essa nudez apenas para mostrar sua beleza.

A caracterização do ato de Ajax como violência sexual, o *estupro*, deveu-se a Augustin Cartault em um estudo sobre uma estatueta grega de terracota, proveniente da Ásia Menor e datada do século III a.C.

*O modelo do nu, diz ele, é frouxo e não indica um estudo da natureza. [...] Temos diante de nós uma cena de rapto, cuja vítima é, sem dúvida, Cassandra [...]. A mulher está nua até a cintura, coisa que não é indiferente. [...] Esta nudez, muito frequente sobre os monumentos, explica-se de maneira suficiente pela brutalidade do acontecimento. Podemos, talvez, sem forçar as intenções do artista, ver nela uma indicação discreta do estupro que não nos é representado.* (CARTAULT, 1886, p.296-8)

O tema da violência sexual tem sido criticado, sobretudo, devido à alegada contradição com a tradição literária. Klein afirma que a maioria das obras que examina é dos séculos VI-V a.C. e que os textos dessa época falam de *rapto* ou de *abdução*, mas não de violência sexual. Cartault, apesar de defender a possibilidade do estupro na estatueta do século III a.C., sintoniza-se com esse raciocínio.

*O rapto, diz ele, análogo a muitos outros que se produzem na embriaguez da vitória, foi contado na Pequena Iliada, atribuída a Lesques, e na Iliupérsis, de Arctino de Mileto. Os poetas posteriores, em busca de complicações e de efeitos patéticos, acrescentaram a violação de Cassandra por Ajax.* (CARTAULT, 1886, p.297)

A contradição com a tradição literária fica mais evidente na argumentação de Peter Geoffrey Mason, que, tomando a história de Cassandra como exemplo por excelência de uma personagem na literatura grega, acre-

dita ser possível reconstruir seu retrato a partir do material épico e lírico. Em sua reconstrução, ele rejeita o que qualifica de “as improváveis inferências das narrativas alexandrinas e dos mitógrafos tardios” (MASON, 1959, p.80). Assim, os artesãos, ao representarem Cassandra nua, não estão se referindo à possibilidade de estupro, pois, conforme o que se pode deduzir de uma passagem da **Odisseia**, de Homero (11.421-422), Cassandra foi oferecida posteriormente como prêmio de guerra a Agamêmnon, prova de que ainda era virgem nessa ocasião.

Estendendo essa linha de raciocínio, Odette Touchefeu constata que, das ações realizadas por Ajax Oileu, o episódio melhor conhecido, graças à arte e à literatura, é o de seu ato cometido contra Cassandra. Mas *qual a natureza do delito de Ajax?*, pergunta ela.

*Ájax tornou-se, então, culpável de um sacrilégio para com a deusa, de uma violação do direito das suplicantes, de uma violação deliberada que teria associado o ultraje feito à virgindade da profetisa à profanação de um lugar consagrado à Deusa Virgem?*  
(TOUCHEFEU, 1981, p.336)

Ao passar em revista os autores antigos, Touchefeu procura mostrar que eles acentuaram um ou outro desses aspectos. Arctino de Mileto deve ter sido o primeiro a contar, em sua **Iliupérsis**, a violência feita contra Cassandra, mas, sua obra é conhecida apenas pelo resumo de Proclo, sem oferecer detalhes. Na peça de Eurípidés, **As troianas** (v.69-71), ainda que tenha agido de modo violento, Ajax tinha o simples objetivo de tirar Cassandra do templo de Atena. Quinto de Esmirna, em sua **Destruição de Troia** (13.428-429), foi quem desenvolveu a cena, dando-lhe um caráter inegavelmente erótico. Em sua resposta, alega que “o desaparecimento quase total de certas obras, a brevidade de certos resumos e ambiguidade do vocabulário impedem a precisão da natureza exata do delito”, entendendo, porém, que, “de qualquer maneira, esse delito foi um sacrilégio” (TOUCHEFEU, 1981, p.337).

À luz desses dados, Touchefeu permanece bastante reticente quanto ao significado do ato de Ajax:

*As variações sobre Cassandra vestida ou nua poderiam ser mais significativas, na medida em que a ausência total ou parcial de vestimenta pode revelar o caráter erótico da agressão, especialmente*

*na época arcaica, na qual a nudez feminina é rara.* (TOUCHEFEU, 1981, p.350)

Semelhantemente, Meret Mangold, no estudo mais amplo e recente sobre a iconografia de Ajax e Cassandra, chega a admitir a possibilidade do estupro em algumas representações, porém minimiza-o à luz das informações textuais.

*O corpo desnudo de Cassandra, diz ela, mostra a maneira dramática pela qual é entregue a Ajax. Além disso, sua nudez pode ser interpretada como um motivo erótico e como uma alusão ao estupro que sucederá, mas o qual somente as fontes tardias levam em consideração.* (MANGOLD, 2005, p.50)

Nas imagens do século VI a.C., segundo ela, o tema decisivo é o do sacrilégio cometido por Ajax. No contexto mitológico, Cassandra é destinada a ser cativa de guerra não de Ajax, mas de Agamêmnon, ao qual servirá como concubina. Reconhece que o estupro de mulheres foi uma realidade em contexto de guerra, mas entende, ao mesmo tempo, que:

*O caso de Cassandra permanece problemático. É difícil imaginar, na óptica da epopeia homérica, que ela foi violentada por Ajax e que, em seguida, foi concubina de Agamêmnon. [...] É por isso que não é certo que a nudez de Cassandra foi um motivo erótico já no século VI.* (MANGOLD, 2005, p.50)

Somente no início do século V a.C. é que a nudez de Cassandra adquire um aspecto erótico: “Agora, Ajax agarra Cassandra, por vezes, com as mãos nuas – um motivo que alude ao estupro” (MANGOLD, 2005, p.51). Na maioria das vezes, entretanto, as imagens mostram uma cena de *rapto*, utilizada, normalmente, nas perseguições amorosas.

Essas são maneiras possíveis de se entender a nudez de Cassandra à luz da tradição literária, mas não são as únicas. Adolphe Reinach propõe ter ocorrido, ao longo do tempo, um processo deliberado de “apagamento” da violência sexual na literatura dessa época - intento que não teve resultado absoluto, pois inúmeros vestígios ainda podem ser notados nas histórias em que essa violência tinha lugar. Esse é o caso, segundo ele, das histórias de Páris e Helena, e de Ajax e Cassandra:

*Ao mesmo tempo em que todos os traços da paixão brutal que conduz ao rapto ou ao estupro foram cuidadosamente apagados pelo pudor dos aedos jônicos, esta libido sexual permanece profundamente marcada nesses dois episódios.* (REINACH, 1914, p.13)

Quanto a Cassandra, ele ressalta que ela foi uma das únicas figuras que os ceramistas áticos do final do século V a.C. retrataram nua, levando à conclusão de que “eles queriam evocar a lembrança do estupro do qual ela deve ter sido vítima” (REINACH, 1914, p.41).

Sobre esse tema na epopeia homérica e no *Ciclo Épico*, Albert Severyns cogita que, Homero, ao tratar da sorte infeliz de Cassandra, de modo breve (*Il.* 22.62), e fazê-la uma concubina de Agamêmnon (*Od.* 11.421-422), pode ter abrandado um mito primitivamente mais brutal, que a ambiguidade do termo grego (*biasámenon*) na **Iliupérsis**, de Arctino de Mileto:

*Autoriza supor que, mesmo se não ocorreu, de fato, um estupro de Cassandra na Iliupérsis, pode ter havido uma tentativa, que não se consumou, porque os gregos intervieram no momento no qual Ajax profanava o xóanon, esforçando-se para submeter Cassandra.* (SEVERYNS, 1928, p.364)

Na esteira desses estudos, Juliette Davreux argumenta que a versão dada pelos poetas e mitógrafos alexandrinos do episódio, atestando-o como um verdadeiro atentado de Ajax à honra de Cassandra, já havia sido representada pelos artistas dos séculos VI-V a.C. Partindo da constatação de que Cassandra foi quase sempre representada nua ou seminua e que era raro, na arte dessa época, a mulher ser assim mostrada, Davreux afirma:

*A nudez de Cassandra é significativa; ela indica que a cena que se passa no templo de Atena tem todas as características de uma cena erótica: Ajax pretende atentar contra a honra de Cassandra, e mesmo a presença do Paládio não o impede de realizar seu desejo.* (DAVREUX, 1942, p.12)

Mais recentemente, Michael John Anderson propôs que as composições da iconografia de Ajax e Cassandra apresentam dois temas proeminentes: o sacrilégio e a natureza sexual do ataque de Ajax. Esses temas não são excludentes e, independentemente da época, o tema sexual:

*É indicado pela impressionante exposição da nudez, total ou parcial, de Cassandra na maior parte das representações nas figuras negras e vermelhas. A exposição consistente e repetida de seu corpo destaca-se como uma clara violação das normas da arte contemporânea, segundo a qual nenhuma mulher, fora as hetairas, aparece regularmente completamente nua. Os artistas recordam-se de Cassandra como vítima de um atentado de estupro e simbolizam visualmente a intenção de Ajax através da nudez. (ANDERSON, 1997, p.200)*

Simpático a essas ideias, mostrarei, a seguir, na análise de três vasos áticos, que, apesar de o ato sexual propriamente dito nunca ter sido representado, alguns indícios iconográficos apontam para a natureza sexual da intenção de Ajax.

## 2. Análise iconográfica

A iconografia de Ajax e Cassandra conta, atualmente, com 67 vasos áticos (cf. MANGOLD, 2005, p.147-54). Cassandra é mostrada nua em 10 e, em 22, seminua, isto é, portando ou um lenço recolhido sobre os ombros, ou um vestido aberto ou esvoaçante, de modo que as partes íntimas de seu corpo fiquem à vista (cf. TOUCHEFEU, 1981, p.349-51).

No século V a.C., Cassandra é representada nua 5 vezes, e 18, seminua. A análise iconográfica de três desses vasos trará à tona os elementos que evidenciam o caráter sexual do ato de Ajax contra Cassandra.



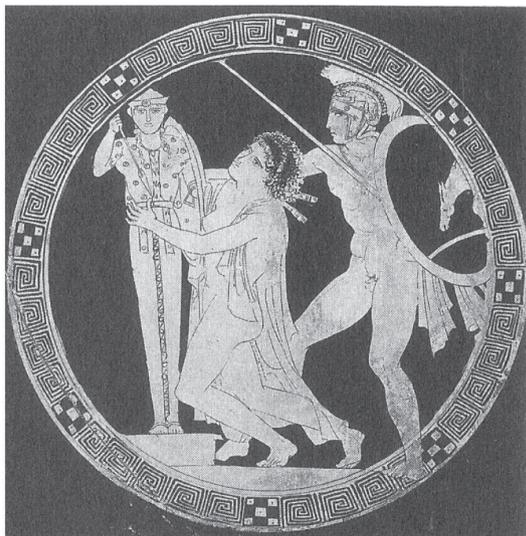
**Figura 1** – Hídria. Figuras vermelhas. Atr.: Pintor de Cleófrades. Nápoles, Museu Arqueológico Nacional, inv. H2422. Cerca de 490-480 a.C. (Fotografia do museu)

Ao longo do ombro do primeiro vaso (Fig. 1), cenas da **Iliupérsis**: mortes de Príamo e de Astíanax à direita, fuga de Eneias à esquerda e, no centro, o rapto de Cassandra. Ela está seminua, portando apenas um manto, que, enlaçado pelos ombros e jogado nas costas, deixa expostas as partes íntimas de seu corpo (seios e genitália adornada de pelos púbicos). Caída de joelho, agarra-se à estátua de Atena com o braço esquerdo e, com o outro estendido, gesticula em sinal de súplica (mão com a palma para cima) a Ájax, que, passando por um guerreiro morto caído por terra e em trajes guerreiros (elmo, couraça, lambrequim, bainha, espada e cnêmides), avança contra ela, segurando-a pelos cabelos com a mão esquerda e portando uma espada na direita.



**Figura 2** – Cratera em cálice. Figuras vermelhas. Atr.: Pintor de Altamura. Boston, Museu de Belas Artes, inv. 59.176. Cerca de 470-460 a.C. (Fotografia do museu)

Em ambos os lados do segundo vaso (Fig. 2), cenas da **Iliupérsis**: mortes de Príamo e de Astíanax e rapto de Cassandra (lado A), e fuga de Eneias (lado B). Cassandra, completamente nua e caída de joelhos, agarra-se à estátua de Atena com o braço direito e, com o outro estendido, gesticula em sinal de súplica (mão com a palma para cima) a Ájax, que, em trajes guerreiros (elmo, couraça, lambrequim, escudo e lança), avança contra ela, segurando-a por seu braço estendido.



**Figura 3** – Cálice. Figuras vermelhas. Atr.: Pintor de Codro. Paris, Museu do Louvre, inv. G458. Cerca de 430 a.C. (Fotografia do museu)

No medalhão do terceiro vaso (Fig. 3), uma cena da **Iliupérsis**: o rapto de Cassandra. Seminua, portando um vestido que, por estar aberto, deixa expostas as partes íntimas de seu corpo (o seio direito, os perfis da região pubiana e das nádegas), Cassandra está se atirando, com ambos os braços, à estátua de Atena. Ajax, praticamente nu (porta apenas um lenço caído nas costas, elmo, escudo e lança) e com a genitália à mostra (pênis adornado de pelos púbicos), avança contra ela por trás, agarrando-a pelo braço direito.

Real, suposto ou meramente imaginado, essas representações revelam estar o estupro está na mente dos artesãos, que, se por um lado, não ousam explicitá-lo, por outro o insinuam através de vários artifícios. O mais notório é a *nudez* de Cassandra: esteja ela completamente nua (Fig. 2) ou parcialmente vestida (Figs. 1 e 3), as partes íntimas de seu corpo são sempre postas à vista. Esse elemento, por si só, dá à cena um significado erótico, implicando que “a intenção de Ajax era o deleite” (CASKEY; BEAZLEY, 1963, p.64), quer dizer, o prazer sexual. Em suma, a nudez sinaliza o triste destino de Cassandra: “ela será violentada” (WOODFORD, 1993, p.110).

A exposição dos pelos púbicos destaca tanto a sexualidade de Cassandra (Fig. 1) quanto a de Ajax (Fig. 3). Em Cassandra, os pelos indicam que ela já é uma mulher feita, pronta para a vida conjugal e sexual. Em Ajax, além da idade e da condição para o matrimônio, implicam também a natureza sexual de seu ato (cf. KILMER, 1993, p.158). À juventude e beleza de Cassandra, exibidas por sua nudez, os artesãos acrescentam o fetiche que envolve o órgão genital feminino. Assim, o aspecto horroroso do estupro, se ainda não estivesse amortecido pelo contexto da fúria guerreira, é, agora, impulsionado pelos instintos sexuais.

O caráter sexual da cena é acentuado também pela maneira como Ajax posiciona sua espada. Desde muito tempo, os artistas gregos haviam estabelecido uma equivalência entre a espada e o pênis ereto (cf. LOWENSTAM, 2008, p.75). Não bastasse a exposição do órgão genital de Cassandra, o pintor de Cleófrades (Fig. 1):

*Para dissipar qualquer equívoco sobre a sorte reservada à Cassandra, a espada do temível guerreiro que a ameaça, orientada obliquamente ao seu corpo vulnerável, encontra-se no lugar exato de seu membro viril. (FRONTISI-DUCROUX; LISSARRAGUE, 2001, p.59-60)*

Eis a triste sorte da jovem e bela Cassandra, princesa e profetisa da outrora gloriosa e, agora, caída Troia: ela foi sexualmente violentada!

### **Considerações finais**

Passados cento e trinta anos de pesquisas, o tema da violação de Cassandra permanece complexo e intrincado. A complexidade reside no fato de que, por um lado, os artesãos não representaram explicitamente o estupro de Cassandra por Ajax Oileu e, por outro, deixaram pistas indicando que o mesmo iria certamente ocorrer. O caráter emaranhado é intrínseco à ideia de que os artesãos intentaram representar fielmente esse ou aquele texto referente à cena.

Os estudos iconográficos têm demonstrado que os artesãos, de modo geral, não se prendiam aos textos em suas imagens; pelo contrário, elas apontam para uma tradição imagética própria, com um jeito diferenciado de contar as histórias. Os indícios iconográficos que deixaram visam, em meu

entendimento, provocar no observador da cena pintada a imagem não representada do estupro de Cassandra, conferindo-lhe, assim, um impacto maior.

Assim, se o estupro de Cassandra torna-se contraditório à luz da tradição literária, o mesmo é admitido no interior da tradição imagética.

## **Agradecimentos**

Agradeço aos seguintes colegas: André Leonardo Chevitarese, Pedro Paulo Abreu Funari, Fábio de Souza Lessa, François Lissarrague e Haiganuch Sarian. Menciono o apoio institucional da Unifesp, do Nepam/Unicamp e da Fapesp. A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

### **SEXUAL VIOLENCE IN THE RAPE OF CASSANDRA: A STUDY OF ITS ICONOGRAPHY IN ATTIC VASES (SIXTH AND FIFTH CENTURIES BC)**

***Abstract:** In studies of the iconography of the rape of Cassandra has been raised the possibility that the Trojan prophetess had been sexually assaulted by Lesser Ajax; hypothesis rejected by most authors. However, evidence found in iconographic representations on Attic vases of the sixth and fifth centuries BC, as the nudity of the girl, exposing the sexual region of her body, and the gestures and postures of the attacker, allowing sustain it.*

***Keywords:** Cassandra; Rape; Violence; Iconography; Attic vases.*

## **Referências bibliográficas**

- ANDERSON, M. J. **The Fall of Troy in early Greek poetry and art.** Oxford: Clarendon, 1997.
- CARTAULT, Augustin. Ajax et Cassandre. **Gazette Archéologique.** v.11, p.296-8, 1886.
- CASKEY, L. D.; BEAZLEY, J. D. **Attic vase paintings in the Museum of Fine Arts, Boston.** Part III. Boston: Museum of Fine Arts, 1963.
- DAVREUX, J. **La légende de la prophétesse Cassandre: d'après les textes et les monuments.** Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 94. Liège; Paris: Faculté de Philosophie et Lettres; Droz, 1942.

- FRONTISI-DUCROUX, F. LISSARRAGUE, F. Corps féminin, corps virginal: images grecques. *In*: BRUIT-ZAIDMAN, L. et al., **Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Perrin, 2001, p. 51-61.
- KILMER, M. F. **Greek erotica on Attic red-figure vases**. London: Duckworth, 1993.
- KLEIN, W. Aiace e Cassandra. **Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica**. v.49, p.246-68, 1877.
- LOWENSTAM, S. **As witnessed by images: the Trojan War tradition in Greek and Etruscan art**. Baltimore: Johns Hopkins University, 2008.
- MANGOLD, M. **Guide d'imagerie antique: la chute de Troie sur les vases attiques**. Gollion: Infolio, 2005.
- MASON, P. G. Cassandra. **Journal of Hellenic Studies**. v.79, p.80-93, 1959.
- REINACH, A. L'origine de deux légendes homériques. I – Le viol de Cassandre. **Revue de l'Histoire des Religions**. v.69, p.12-42, 1914.
- SEVERYNS, A. **Le cycle épique dans l'école d'Aristarque**. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 40. Liège; Paris: H. Vaillant-Carmanne; Édouard Champion, 1928.
- TOUCHEFEU, O. Aias II. *In*: **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae**. Volume I. Zürich; München: Artemis, 1981, p. 336-351.
- WOODFORD, S. **The Trojan War in ancient art**. Ithaca: Cornell University, 1993.

# “NENHUM TIRANO DESTRUIRÁ NOSSA CIDADE!”: CONTROLE OLIGÁRQUICO E FRACASSO DA ASCENSÃO TIRÂNICA NA CARTAGO HELENÍSTICA PRÉ-BÁRCIDA

*Henrique Modanez de Sant’Anna\**

## **Resumo:**

*Pouco se sabe a respeito da situação política de Cartago, a despeito de alguns fragmentos e curtas referências em autores como Aristóteles e Políbio. No entanto, uma análise cuidadosa dos problemas enfrentados pelos cartagineses, durante as expedições grega (310-307 a.C.) e romana (256-255 a.C.), ilustrará como o controle oligárquico cartaginês impediu a emergência de qualquer poder autocrático, seja ele declarado ou meramente potencial.*

**Palavras-chave:** *Cartago; ocidente helenístico; tirania; política; guerra.*

## **Introdução**

A história política do mundo helenístico não era formada unicamente por comandantes seniores do exército de Alexandre, o Grande; sob os Diádocos contava-se uma série de ex-oficiais de poder menor (ou “aventureiros”) que desempenhava funções importantes em regiões controladas pelos ex-generais de Alexandre, ou mesmo em territórios que não haviam sido subjugados pelo macedônio. Juntamente com os Diádocos, tais comandantes de poder menor moldaram a política do mundo helenístico e transformaram, de maneira relevante, a sociedade na qual estavam inseridos, contribuindo para a formação da *imitatio Alexandri* e de seu impacto na arte da guerra do período helenístico. Esse era o caso de Agátocles de Siracusa, tirano cuja intervenção nos problemas que enfrentava a porção leste da Sicília mostrou-se decisiva na concretização das inovações políticas e militares no ocidente helenístico.

---

\* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Pesquisador do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos – PEJ/UnB.

Agátocles, entretanto, não se contentou com a supremacia pessoal em Siracusa, local onde seu poder era mera formalidade (MEISTER, 1987, p.388),<sup>1</sup> investindo também contra os cartagineses na África, em decisão repentina, porém amplamente fundamentada no conhecimento do atual estágio do “ardor cívico” do exército cartaginês (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 20, 3).

Agátocles, tendo reunido cerca de 13.500 mercenários, preparou 60 embarcações e aguardou um momento de distração dos cartagineses para navegar rumo ao norte da África, provavelmente sem informar seus homens de seu plano. Após uma semana de viagem, o siracusano desembarcou com as tropas num lugar a 110 km de Cartago e decidiu atear fogo às embarcações, porque não queria dividir as suas forças (deixando um destacamento para vigiar a frota estacionada), ou, talvez, como reforço psicológico para o objetivo final da empreitada: deixar a região com os cartagineses subjugados, tendo para isso o apoio das divindades (Deméter e Kore, as divindades patronas da Sicília, a quem Agátocles havia oferecido o “sacrifício dos navios”). A decisão de transferir a guerra da Sicília para a África, ainda que a porção grega da ilha estivesse em condições bastante desfavoráveis, estava ancorada, como indicou Diodoro, no conhecimento de Agátocles sobre o despreparo do exército cívico cartaginês, o qual teria forçosamente que entrar em combate com os experientes mercenários do siracusano, caso fossem pegos de surpresa em sua própria cidade ou nos arredores, mas também no reconhecimento das tensões existentes entre a oligarquia cartaginesa e seus generais. As centenas de quilômetros que separavam Cartago da porção oeste da Sicília, por vezes tornavam os “relatórios” das ações cartaginesas na ilha esporádicos e imprecisos (MILES, 2010, p.146-8), resultando na coexistência de dois fatores aparentemente excludentes.

## **A questão política cartaginesa**

Em primeiro lugar, destaca-se a autonomia dos generais de exércitos mercenários na Sicília, com liberdade para realizar tratados de paz e formar alianças, ainda que elas tivessem que ser confirmadas posteriormente pelo Conselho de Anciãos (HOYOS, 1994, p.246-74; MILES, 2010, p.146). Em segundo lugar, encontra-se o controle de seu poder político e militar pela oligarquia, o que frequentemente findava em punições financeiras, deposição do cargo ou até mesmo privação de direitos cívicos no caso de derrota, assim como deposição e crucifixação dos comandantes, se confirmada aspi-

ração tirânica, mesmo que em potencial. A existência dessa tensão aparece, por exemplo, em Diodoro, ao mencionar o tratamento hostil dado aos generais cartagineses pelos seus compatriotas:

*A causa básica desse problema era a severidade dos cartagineses ao infligir punições. Em suas guerras eles dispõem seus homens mais nobres (τοὺς [...] ἐπιφανεστάτους τῶν ἀνδρῶν) no comando, julgando que esses deveriam ser os primeiros a enfrentar o perigo em nome de toda a cidade; mas quando eles conquistam a paz, [os oligarcas] condenam os mesmos homens em julgamento, trazendo injustamente acusações contra eles por inveja, e os depõem com penalidades. Portanto, alguns desses homens dispostos em posições de comando desertam, temendo os julgamentos nas cortes, ao passo que outros se lançam à tirania (τινὲς δ' ἐπιτίθενται τυραννίσιν). (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 20, 10, 2-4)<sup>2</sup>*

Isócrates, alguns séculos antes de Diodoro, afirmou que, entre os cartagineses, “as cidades [eram] governadas por uma oligarquia, mas os assuntos militares por um rei” (οἴκοι μὲν ὀλιγαρχουμένους, περὶ δὲ τὸν πόλεμον βασιλευμένους) (ISÓCRATES. **Nicocles**, 24).<sup>3</sup> Com isso, o orador ático pretendia evidenciar a tensão referida entre oligarquia e generais, algo existente mesmo antes do início do período helenístico. Se no séc. IV a.C. os generais eram escolhidos entre os membros da elite política, a partir do séc. III a.C. os mesmos passaram a ser eleitos pela assembleia popular (BAGNALL, 2005, p.9), o que certamente contribuiu para a degradação das relações entre oligarquia e comandantes nomeados. Entretanto, a despeito da progressiva hostilidade entre os dois lados, os oligarcas foram ainda capazes de punir seus generais com severidade ao longo dos cem primeiros anos do período helenístico. O poder que a oligarquia mantinha sobre os comandantes é evidente em diversas ocasiões, como a deposição do general Hanão, o Velho, após sua derrota em Acragas, em 263 a.C. (POLÍBIO. **Histórias**, 1, 18-19; ZONARAS, 8, 10). Políbio não menciona o que ocorreu com Hanão, dando atenção ao impacto que a vitória romana teve no Senado, em Roma, mas Diodoro nos relata que “os cartagineses puniram Hanão em 6.000 moedas de ouro, privando-o de seus direitos cívicos” (Ἄνωνα δὲ οἱ Καρχηδόνιοι ἐζημίωσαν χρυσοῖς ἑξακισχίλιους ἀτιμάσαντες) (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 23, 9).<sup>4</sup>

A principal razão para o controle efetivo por parte dos oligarcas reside no excelente funcionamento das instituições políticas tradicionais, cujo vigor permaneceu até o início da Segunda Guerra Púnica devido às mãos severas da oligarquia (nas “figuras senatoriais” e dos *sufetas*). O preço a se pagar, contudo, será o impedimento da formação de uma “escola militar atualizada” na primeira metade do séc.III a.C., o que atrasará, em termos táticos, o pensamento militar cartaginês, sendo o problema solucionado somente diante de outra ameaça nos arredores de Cartago: a expedição romana liderada por Régulo durante a Primeira Guerra Púnica.

Políbio menciona que as razões para a decadência da constituição cartaginesa, notada somente a partir da Segunda Guerra Púnica, resumem-se ao progressivo desequilíbrio das suas instituições, diminuindo sensivelmente a autoridade da oligarquia frente às assembleias populares, tendo “a multidão já adquirido a palavra final nas deliberações, ao passo que, em Roma, o Senado ainda a detinha” (τὴν πλείστην δύναμιν ἐν τοῖς διαβουλίαις παρὰ μὲν Καρχηδονίοις ὁ δῆμος ἤδη μετεiléφει, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἀκμὴν εἶχεν ἡ σύγκλητος) (POLÍBIO. **Histórias**, 6, 51). Ao que tudo indica, o período localizado entre os primeiros anos do séc.III a.C., quando a assembleia popular passou a escolher os generais cartagineses, e o início da Segunda Guerra Púnica, em 218 a.C., apresentou os últimos esforços de controle efetivo dos oligarcas, que, progressivamente, perdiam espaço para a participação democrática, ainda que tivessem poder sobre a deposição dos generais e, já nas duas últimas décadas do séc.III a.C., para uma política da irracionalidade (CHAMPION, 2004, p.117-21; MILES, 2010, p.353-4).

Há basicamente duas referências antigas sobre a constituição dos cartagineses, a respeito da qual pouco se sabe. A primeira e mais esclarecedora delas encontra-se em Aristóteles (**Política**, 1272b), portanto, temporalmente distante dos eventos pelos quais demonstramos interesse. Ainda assim, o entendimento aristotélico do sistema político cartaginês no séc.IV a.C. deve ser o principal documento considerado, dado o bom julgamento de Aristóteles para o assunto e as condições mínimas de acesso aos relatos antigos sobre as instituições políticas cartaginesas. A segunda delas pode ser encontrada, como já indicado acima, em Políbio (**Histórias**, 6.44), ligeiramente mais próximo dos referidos eventos do que Aristóteles, considerando as suas funções no círculo dos Cipiões. O relato de Políbio, contudo, carece de informações básicas, resumindo-se à demonstração de como o

desequilíbrio no funcionamento das instituições permite a ascensão de outro poder estrangeiro (Roma), o que daria ferramentas aos políticos gregos vindouros para a compreensão das instituições romanas. Afinal, sua “história pragmática” se dirigia a uma audiência grega (mas não somente) forçada a conviver sob o domínio romano (WALBANK, 1972, DALY, 2002, p.81).

De acordo com Aristóteles, os cartagineses viviam sob uma constituição boa (Πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς) e superior, em muitos aspectos, a todas as outras (καὶ πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους), assemelhando-se às constituições de Creta e Esparta (as quais detinham peculiaridade notável aos olhos do grego) (ARISTÓTELES. **Política**, 1272b).<sup>5</sup> O valor de uma boa constituição, diz Aristóteles, pode ser encontrado quando “os cidadãos permanecem leais ao sistema político, e nenhum conflito civil emerge em qualquer escala que valha a pena mencionar, nem qualquer um obtém sucesso em se pronunciar tirano” (τὸ τὸν δῆμον διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας, καὶ μήτε στάσιν, ὅτι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον). Da mesma forma que os espartanos, os cartagineses conheciam as refeições coletivas, possuindo um conselho similar ao dos éforos, mas composto por 104 homens, tendo a vantagem de escolhê-los por mérito pessoal (τὴν ἀρχὴν ἀριστίνδην), ao passo que, em Esparta, a eleição se dava entre os cidadãos ordinários. Quanto aos dois *sufetas* (ou magistrados vistos como reis),<sup>6</sup> ambos vinham da mesma família e deviam assumir o cargo por eleição e não por senilidade. Aparentemente, as decisões eram sempre tomadas pelo Senado e pelos *sufetas*, e os assuntos que deveriam ir à assembleia popular eram por eles escolhidos. Uma vez que a votação fosse encaminhada ao povo (δῆμος), o Senado abria mão de sua primazia momentaneamente, sendo a assembleia popular investida de poder não somente para escutar as resoluções do governo, mas também para pronunciar julgamento sobre elas, “um direito que não existia noutras constituições” ([...] ὅπερ ἐν ταῖς ἑτέραις πολιτεαῖς οὐκ ἔστιν). A política cartaginesa seria, então, parcialmente democrática, mas com fortes elementos oligárquicos, os quais eram mantidos pela forma de controle institucional aristocrática. As pentarquias, por exemplo, encarregadas da eleição dos membros do “conselho dos 104 homens” (senadores responsáveis por vigiar e reprimir quaisquer abusos por parte do próprio Senado), eram magistraturas não remuneradas, sendo tanto a riqueza (τὸν πλοῦτον) quanto o mérito (τῆς ἀρετῆς) elementos considerados na escolha dos magistrados, o que limitava o exercício político das pentarquias aos

bem-nascidos, já que era impossível ao homem pobre desfrutar do tempo necessário para o desempenho adequado de seus deveres políticos. Assim, a eleição por riqueza seria oligárquica, e a eleição por mérito, aristocrática, o que mantinha (durante bastante tempo) o equilíbrio institucional tão valorizado por Políbio, para quem a população de Atenas, ícone do governo puramente democrático, se assemelhava a “um navio sem comandante” (τοῖς ἄδεσπότηις σκάφεισι).

## **Bomílcar e o golpe fracassado**

O único caso helenístico (entre 323-237 a.C.), registrado nas fontes, de aspiração frustrada ao poder tirânico em Cartago se dá em 310 a.C. com Bomílcar, um dos *strategoí* nomeados pelo conselho cartaginês frente ao reconhecimento da inesperada expedição africana de Agátocles (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 20, 10; MEISTER, 1987, p.395; CONSOLO LANGHER, 2000, p.139-41). Ao eleger Bomílcar juntamente com Hanão, o outro *strategos*, tendo ciência de que ambos advinham de famílias rivais, o conselho cartaginês pretendia, de acordo com Diodoro, manter a segurança da cidade (τῆς πόλεως ἀσφάλειαν), isto é, o perfeito funcionamento de suas instituições tradicionais, crendo que a desconfiança pessoal e a inimizade mútua (τὴν ἰδίαν τούτοις ἀπιστίαν καὶ διαφορὰν κοινὴν) dos generais inibiriam qualquer tentativa de ascensão ao poder tirânico pelo monopólio dos exércitos. O conselho, prossegue o historiador siciliano, se equivocou em sua decisão, uma vez que Bomílcar aproveitou a oportunidade de sua nomeação ao cargo de *strategos* para levar adiante um plano de instauração da tirania, o qual havia sido, como encontramos na fonte, previamente concebido. Antes da chegada de Agátocles à África, faltava ao cartaginês tanto autoridade (ἐξουσίαν) quanto ocasião adequada (καίρὸν οἰκεῖον); uma vez nomeado um dos generais responsáveis pelo combate contra os gregos na África, ambos os pré-requisitos lhe foram proporcionados. Em primeiro lugar, de posse de parte do exército cartaginês, bastava eliminar seu colega e rival, o que, considerando o estado das relações entre os dois, seria feito sem grandes impedimentos. Em segundo lugar, a presença grega na África serviria de justificativa para quaisquer acusações de mau funcionamento das instituições tradicionais, o que, em diversas ocasiões, foi tomado como pontapé inicial para a emergência dos poderes tirânicos no mundo grego. Em campo de batalha, após ouvir que seu rival havia sido

derrotado pelos siracusanos, Bomílcar tentou forçar um recuo prematuro de sua ala, o que induziria à retirada de todo o exército, acreditando que, com isso, teria não somente o controle das tropas, mas também o desentendimento e consequente submissão do Conselho. Essa lógica encontra evidência em Diodoro:

*Se o exército de Agátocles fosse destruído, ele não seria capaz de realizar o seu plano rumo à supremacia, uma vez que os cidadãos permaneceriam fortes; mas se o primeiro vencesse e destruísse o orgulho dos cartagineses, os derrotados seriam fáceis de manipular, e ele [Bomílcar] poderia derrotar Agátocles prontamente quando desejasse fazê-lo.* (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 20, 12)

O recuo tático de Bomílcar se transformou, no entanto, em massacre e destruição numerosa de seu exército,<sup>7</sup> já que as manobras helenísticas de Agátocles findaram no envolvimento aparentemente parcial dos cartagineses em fuga. Diodoro, um pouco mais à frente, menciona em detalhes como os cartagineses conseguiram suprimir a tentativa desesperada de ascensão tirânica por parte de Bomílcar, que, após a derrota para Agátocles, selecionou alguns de seus homens e tentou tomar a própria cidade de Cartago inesperadamente:

*[...] quando Bomílcar havia revisado o seu exército no que era chamada Nova Cidade, a qual estava localizada a uma curta distância da Velha Cartago, ele dispensou o restante, mas manteve aqueles com os quais podia contar em sua revolta, cerca de 500 cidadãos e 1.000 mercenários, e declarou-se tirano (ἀνέδειξεν ἑαυτὸν τύραννον).* (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 20, 44)

Ao dividir seus homens em cinco unidades, Bomílcar invadiu a cidade (que ainda não tinha conhecimento de seus planos) e exterminou aqueles que se opuseram aos seus propósitos. Diante da calamidade, os cartagineses pegaram em armas e se apressaram em suprimir a traição cívica que haviam sofrido em momento tão delicado para a sua política externa. Bomílcar se dirigiu ao centro mercantil (τὴν ἀγορὰν) e assassinou ainda muitos cidadãos desarmados, sendo essa ação desesperada seguida pela ocupação de construções próximas ao mercado por parte dos defensores, os quais foram capazes, devido ao posicionamento mais alto e, portanto, favorável à

defesa interna da cidade contra os homens de Bomílcar, de pôr fim ao que poderia representar a falência (mesmo que momentânea) de suas instituições políticas tradicionais. Após a rendição dos traidores, os cartagineses enviaram os seus cidadãos mais velhos (πρέσβεις) para o estabelecimento de um acordo, e decidiram perdoar os traidores, que tiveram que “pagar” o perdão com serviço militar contra Agátocles, mas torturaram e mataram o seu líder, Bomílcar, preservando, assim, “a constituição de seus país” (τὴν πατρῶαν πολιτείαν).

Parece seguro dizer que o único caso registrado de tentativa de instauração da tirania em Cartago, durante o primeiro século do período helenístico, tinha propósitos puramente clássicos, primeiramente porque a sua classificação como “helenística” cairia diante da acusação de anacronismo; de fato, não vejo maneira de um cartaginês ter concebido seu poder em imitação à monarquia de Alexandre antes mesmo da autoproclamação dos Diádocos como reis. Além disso, a experiência cartaginesa aponta para o modelo tirânico siciliano tardo-clássico, sem qualquer vivência direta (ao menos, nas esferas oligárquica e popular) com os valores monárquicos helenísticos. Ainda que Agátocles tenha desenvolvido os princípios de sua *basileia* durante a expedição cartaginesa, a configuração de seu poder não se dirigia nem aos cartagineses, nem aos cidadãos em Siracusa, mas sim às suas tropas mercenárias, que reconheceram seu poder no episódio da toga púrpura, e que tinham condições, a julgar pelo trânsito mediterrânico inerente à sua profissão, de saber do que se tratava o poder régio assumido por Agátocles alguns anos após a batalha de Túnis, em 310 a.C. Embora tivessem empregado mercenários em larga escala, a esfera de atuação política dos cartagineses, incluindo seus generais, permaneceu estritamente ligada aos modelos clássicos, tendo o único caso fracassado de ascensão tirânica no período helenístico ocorrido em 310 a.C., antes mesmo do surgimento das monarquias helenísticas.

Após o episódio de Bomílcar, a oligarquia cartaginesa manteve-se, como de costume, precavida quanto às possíveis chances da emergência de tiranias em Cartago. As fontes não mencionam outro caso declarado de aspiração tirânica, mas penso que podemos tomar, ao considerar uma sistematização das evidências disponíveis, a reação dos cartagineses ao sucesso militar de Xantipo (o qual será analisado em detalhes mais à frente) como indício de precaução quanto a uma “tirania em potencial”, o que serve em igual medida para o meu argumento.

## Xantipo e a tirania em potencial

As fontes fornecem histórias bastante distintas sobre o desaparecimento do general mercenário após serviço prestado aos cartagineses. Começemos com Políbio:

*Xantipo, a quem essa revolução e esse notável avanço nos eventos relacionados a Cartago foram devidos, após pouco tempo navegou mais uma vez a Esparta, sendo esta uma decisão muito prudente e bem pensada de sua parte, uma vez que suas realizações brilhantes e excepcionais cultivariam a inveja mais profunda [...]. Estrangeiros, quando expostos a tais situações, rapidamente sucumbem e põem-se em perigo. Há outro relato sobre a partida de Xantipo, o qual procurarei apresentar numa ocasião mais apropriada que a atual.* (POLÍBIO. **Histórias**, 1, 36)

Mas qual seria esse segundo relato mencionado por Políbio? Parece possível dizer, a partir do que narram outras fontes, que Políbio estivesse se referindo à versão que encontramos, com mais clareza, nos fragmentos do livro 23 de Diodoro:

*Xantipo, o Espartano, também pereceu nas mãos dos siciliotas.<sup>8</sup> Próximo a Lilibeu, uma cidade dos siciliotas [cartagineses], houve uma guerra entre romanos e siciliotas, guerra essa que continuou por 24 anos. Os siciliotas, tendo sofrido derrota em batalha por diversas vezes, ofereceram a submissão de sua cidade aos romanos. Xantipo, o Espartano, que havia chegado de Esparta com 100 soldados (ou sozinho, ou com 50 soldados, de acordo com vários autores), se aproximou dos siciliotas enquanto eles ainda estavam indecisos e, após conversar com eles por meio de um intérprete, finalmente os encorajou a fazer frente aos inimigos. Ele entrou em batalha com os romanos e, com a ajuda dos siciliotas, massacrou todo o exército inimigo. Por seu bom serviço prestado, [Xantipo] recebeu uma recompensa merecida e apropriada àquele povo perverso, uma vez que os moralmente abomináveis o enviaram numa embarcação defeituosa e a naufragaram nas águas do Adriático, como expressão de seu ressentimento para com o herói e sua nobreza.* (DIODORO. **Biblioteca Histórica**, 23, 16)

Os relatos posteriores apresentam mais ou menos uma das duas versões. Apiano relata o retorno de Xantipo a Esparta, ainda que a viagem tenha sido propositalmente organizada pelos cartagineses para o extermínio do general durante o percurso de volta, o que se deu com o arremesso de Xantipo e seus compatriotas da embarcação em mar aberto (APIANO. **Guerras Estrangeiras**, 8, 1). Os fragmentos do livro 11 de Cássio Dio, os quais foram parcialmente preservados em Zonaras, informam duas versões possíveis: que sua embarcação foi atacada pelos próprios cartagineses e que a embarcação cedida a ele era velha e, por esse motivo, naufragaria inevitavelmente, não fosse a sua percepção acerca do que estava a ocorrer e a subsequente troca por uma nova embarcação (ZONARAS, 11, 13).

A despeito de alguns elementos divergentes, parece possível unificar os relatos de um modo bastante aceitável. Se tomarmos a informação encontrada em Políbio, Diodoro, Apiano e Cássio Dio, concluímos que Xantipo, após liderar vitoriosamente os cartagineses, decidiu regressar a Esparta (ainda que algumas fontes não mencionem abertamente Esparta, mas somente a embarcação e as honrarias preparadas pelos cartagineses como forma de agradecer os bons serviços prestados, o que sugere o fim do “contrato” e, portanto, o retorno do mercenário ao mundo grego). Se os cartagineses afundaram abertamente a embarcação ou apenas assassinaram Xantipo, tendo preservado o navio, se o mesmo naufragou devido ao seu estado propositalmente defeituoso, ou, ainda, se Xantipo foi capaz de chegar são e salvo a Esparta apesar das armadilhas preparadas, torna-se, a essa altura, informação irrelevante, dado que, em todos os cenários possíveis, os cartagineses não teriam demonstrado a menor intenção de tornar bem-sucedida a viagem de volta.

Por que Xantipo decidiu navegar de volta para a Grécia, após tamanho sucesso contra os romanos? Ele, provavelmente, sabia que a ascensão do poder pessoal em Cartago era um processo muito complicado e, por essa razão, não demonstrou qualquer intenção de expandir sua autoridade entre os cartagineses. No entanto, os motivos que levaram Cartago a assegurar que a viagem de Xantipo fosse desastrosa parecem claros: como nos casos anteriores, os cartagineses se esforçaram em impedir qualquer ascensão de poder pessoal dos *strategoí*, possivelmente por conta do que estavam habituados a ver na Sicília grega. Após ter concluído a segunda reforma do exército cartaginês, Xantipo é tirado de cena pelos cartagineses direta ou indiretamente, de maneira a fortalecer o argumento sobre a preocupação no

que respeita à possível ascensão de tiranos em Cartago, o que representaria um desequilíbrio fatal das instituições políticas tradicionais.

## Conclusão

Após análise cuidadosa das poucas evidências (em sua maioria fragmentos) acerca da situação política dos cartagineses, tornou-se possível examinar as razões pelas quais nenhum homem foi capaz de se proclamar tirano em Cartago ou em seus domínios sicilianos, ultrapassando o controle exercido pela oligarquia africana, mesmo no período helenístico. Em caso de ameaça extrema, quando gregos e, depois, romanos invadiram o território cartaginês, levando perigo à própria cidade de Cartago, tentativas de usurpação (concretas ou consideradas pela oligarquia como potenciais) foram controladas com vigor, o que ilustra o bom funcionamento de suas instituições clássicas.

### “NO TYRANT WILL DESTROY OUR CITY!”: OLIGARCHIC CONTROL AND THE FAILURE OF THE ATTEMPT OF RISING TYRANNY IN PRE-BARCID HELLENISTIC CARTHAGE

*Abstract:* Little is known about Carthaginian politics, despite a few fragments and short references in authors such as Aristotle and Polybius. However, a careful look at the problems faced by Carthaginians during the Greek (310-307 BC) and Roman (256-255 BC) expeditions will cast light on how Carthaginian oligarchic control prevented the rise of any autocratic power, whether declared or merely potential.

*Keywords:* Carthage; Hellenistic west; tyranny; politics; war.

## Documentação escrita

APIANO. **Guerras Estrangeiras**. Trad. Horace White. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1913.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. H. Rackham. Cambridge, Ma; London: Harvard University Press, 1932.

CÁSSIO DIO. **História Romana**. Trad. Earnest Cary. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1914-27.

DIODORO DA SICÍLIA. **Biblioteca Histórica**. Trad. Russel Geer e Francis Walton. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2006.

ISÓCRATES. **Isócrates**, v.3. Trad. La Rue Van Hook. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1945.

POLÍBIO. **Histórias**. Trad. W. R. Paton. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2005.

## Referências bibliográficas

BAGNALL, N. **The Punic Wars**. New York: St. Martin, 2005.

CHAMPION, C. B. **Cultural Politics in Polybius' Histories**. Berkeley: University of California Press, 2004.

CONSOLO LANGHER, S. **Agathocle**. Da capoparte a monarca fondatore di un regno tra Cartagine e i Diadochi. Messina: Pelorias, 2000.

DALY, G. **Cannae**: the experience of battle in the Second Punic War. London; New York: Routledge, 2002.

HOYOS, D. Barcid 'proconsuls' and Punic politics, 237-218 BC. **Rheinisches Museum für Philologie**. v.137, p.246-74, 1994.

MEISTER, K. Agathocles. WALBANK, F. W.; ASTIN, A. E. **The Cambridge Ancient History**, v. 7 (1). Cambridge: University Press, 1984, p.384-411.

MILES, R. **Carthage Must be Destroyed**: The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization. London: Allen Lane, 2010.

WALBANK, F. W. **Polybius**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

## Notas

---

<sup>1</sup> Conferir, principalmente a *Marmor Parium* (FGrH 239 F12), inscrição que aponta a emergência de um poder autocrático desde o início da “carreira” política de Agátocles. Obrigados a aceitar as decisões de um general amparado por mercenários, os cidadãos de Siracusa não teriam escolha, a não ser nomeá-lo *strategos*.

<sup>2</sup> Cabe mencionar, aqui, o caso relatado em Diodoro (**Biblioteca Histórica**, 23, 10), quando Aníbal (não o Barca), após a derrota na batalha naval de Mylae, durante a Primeira Guerra Púnica, temendo a punição oligárquica, decidiu enviar um mensageiro a Cartago para perguntar aos oligarcas se ele, no comando de 200 embarcações, deveria entrar em confronto com os romanos, que contavam apenas com 120 embarcações. Com a resposta positiva dos entusiasmados compatriotas, o mensageiro, então, contou que foi exatamente essa a decisão de Aníbal, tendo ele, no

entanto, perdido a batalha para os romanos. Diante disso, concluiu o mensageiro, o general não deveria ser punido, uma vez que agiu como todos julgavam ser correto. O caso serve para ilustrar o receio dos comandantes cartagineses quanto às punições do Senado mais do que propriamente quanto à severidade dos castigos. Sobre a punição senatorial, podemos destacar a crucifixão, como no caso do comandante cartaginês crucificado pelos compatriotas após desistir de Messina com a chegada de Ápio Cláudio, cônsul romano enviado para dar suporte militar aos mamertinos (POLÍBIO. **Histórias**, 1, 11). De acordo com Políbio, os cartagineses puniram seu general por sua falta de bom juízo sobre as coisas (νομίσαντες αὐτὸν ἀβούλως) e por abandonar a cidadela covardemente (ἀνάνδρως προσέθαι τὴν ἀκρόπολιν).

<sup>3</sup> Dexter Hoyos (HOYOS, 1998, p.150) destaca que, com a ascensão Bárcida (período que não será tratado neste artigo), a república cartaginesa havia se tornado, de fato, uma monarquia militar, uma vez que o poder dos Bárcidas não se reduzia à nova colônia hispânica, estendendo-se aos assuntos políticos em Cartago. Ainda que essa interpretação não seja universal - há evidências da oposição dos cartagineses à expedição de Amilcar em Apiano (**Guerra Anibálica**, 2, 4) e Zonaras (8, 17) -, os autores modernos tendem a aceitar a influência Bárcida em Cartago ou o seu governo independente na Hispânia.

<sup>4</sup> Aqui, decidi seguir estritamente a tradução da Loeb, que sugere ἀτιμάω como privação dos direitos cívicos.

<sup>5</sup> Políbio (**Histórias**, 6.51) ressalta a semelhança com as constituições de Roma e Esparta.

<sup>6</sup> Para alguns historiadores, os *sufetas* cartagineses desempenhavam precisamente as funções de um “rei” (*basileu* para os gregos, *rex* para os latinos), ao passo que, para outros, a aparição do termo “basileu”, quando as fontes mencionam *sufetas* cartagineses, indica unicamente uma aproximação, ao se traduzir o púnico *sufeta*. Como nos lembra Yann Le Bohec (LE BOHEC, 1996, p.29-31) “se a monarquia existiu em Cartago, esse regime desapareceu antes do início do séc.III a.C.”.

<sup>7</sup> Diodoro (**Biblioteca Histórica**, 20, 13) menciona 1.000 homens mortos do lado cartaginês, embora reconheça que outros autores mencionem até 6.000, ao passo que Justino (22, 6) nos indica 3.000 mortos. Orósio (4, 6) sugere que 2.000 cartagineses pereceram em batalha.

<sup>8</sup> Após analisar todo o fragmento, fica evidente que Diodoro trocou (talvez por confusão), em toda a passagem, cartagineses por siciliotas.

# LACTÂNCIO E O *TOPOS DA HISTORIA MAGISTRA VITAE*: UMA ANÁLISE DA OBRA *SOBRE A MORTE DOS PERSEGUIDORES*

Diogo Pereira da Silva\*

## **Resumo:**

*No presente artigo, temos por objetivo analisar a influência do topos clássico da “historia magistra vitae” no opúsculo **Sobre a morte dos perseguidores**, escrito pelo rétor cristão norte-africano Lactâncio (c.250-c.325). Nessa obra, observamos o intercruzamento dos cânones da historiografia greco-romana clássica e das ideias cristãs sobre a Providência Divina enquanto diretora da História.*

**Palavras-chave:** *Antiguidade Tardia; historiografia antiga; apologia cristã; Lactâncio.*

## **I**

No ano de 1679, Étienne Baluze (1630-1718) – o bibliotecário-chefe de Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), o Controlador das Finanças do rei francês Luís XIV (1638-1715) –, publicou a *editio princeps* de um manuscrito até então desconhecido (BALUZII, 1679), que havia sido descoberto no Mosteiro Beneditino de *Saint Pierre de Moissac* poucos anos antes (MOUREAU, 1954, p.39). Esse manuscrito continha apenas uma indicação de sua autoria, possuindo como título **Lucci Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum** (Livro de Lúcio Cecílio a Donato, confessor da morte dos perseguidores).

---

\* Doutorando em História Comparada no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Professor da Universidade Salgado de Oliveira (Universo) e pesquisador do Laboratório de História Antiga da UFRJ (Lhia-UFRJ).

Nas pesquisas eruditas, esse trabalho passou a ser reconhecido sob a alcunha **De mortibus persecutorum** (**Sobre a morte dos perseguidores**). No prefácio dessa obra, o autor reconheceu que sua intenção era oferecer uma narrativa das mortes terríveis dos “tiranos”, isto é, dos imperadores que perseguiram os cristãos durante a chamada “Grande Perseguição” (303-311/313), isto é, Diocleciano (284-305), Maximiano (285-305; 306-308), Galério (293-311), Severo (305-306), Maximino Daia (305-313).

Embora tenha limitado o seu escopo, observamos que, para além de sua proposta inicial, o autor incluiu a narrativa das mortes de imperadores anteriores, os “tiranos” Nero (54-68), Domiciano (81-96), Décio (249-251), Valeriano (253-260) e Aureliano (270-275).

No entanto, a obra não se limita a apenas descrever as mortes desses imperadores, sendo uma importante documentação para os eventos econômicos, políticos e sociais da época da Tetrarquia. Além disso, seu autor vaticinou o surgimento de uma nova era, uma vez que os imperadores contemporâneos – Constantino (306-337) e Licínio (308-324) – se tornaram protetores do Cristianismo (BARNES, 1973, p.30).

Consequentemente, o **Sobre a morte dos perseguidores** era um opúsculo de um autor cristão, e Étienne Baluze identificou o autor *Lucius Caecilius* com *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, um dos chamados Pais da Igreja e reputado autor de vários tratados teológicos (como **Sobre a Ira de Deus** e **Instituições Divinas**), o qual foi mencionado na biografia número oitenta da obra **Sobre os varões ilustres**, de Jerônimo (347-320):

*Firmiano, conhecido também como Lactância, um discípulo de Arnóbio, durante o reinado de Diocleciano foi chamado para Nicomédia com Flávio, o Gramático, cujo poema Sobre Medicina ainda permanece; lá lecionou retórica e, devido à falta de pupilos (pois esta era ainda uma cidade grega), ele se entregou à escrita. Temos [a obra] o Banquete, a qual escreveu em sua juventude na África e [a obra] um Itinerário, sobre a jornada da África até Nicomédia, de escrita hexamétrica, e outro livro chamado Gramático, e um dos mais belos livros, Sobre a Ira de Deus, e Instituições Divinas contra os pagãos, [em] sete livros, e um Epítome do mesmo trabalho em um volume, sem título, também dois livros Para Asclepiades, um livro sobre a perseguição, quatro livros de Epístolas para Probo, dois livros de Epístolas a Severo, dois livros de Epístolas a seu*

*discípulo Demetrius e um livro para o mesmo Sobre a obra de Deus ou a criação do homem. Em sua avançada velhice, foi tutor de Crispo César, um filho de Constantino, na Gália, o mesmo que posteriormente foi morto a mando de seu pai.*

Étienne Baluze identificou o **De mortibus persecutorum** com o **De persecutione (Sobre a perseguição)**, mencionado por Jerônimo. Desse modo, ele publicou uma descoberta de grande relevância, devido a dois fatores: por um lado, a obra lidava com uma época crucial da história da relação entre o Império Romano e a religião cristã; e, por outro, foi escrita por um cristão preeminente, contemporâneo a esses acontecimentos.

Não obstante, foi uma descoberta perturbadora. À época do reaparecimento da obra **Sobre a morte dos perseguidores**, as versões dos mesmos eventos, oferecidas por Eusébio de Cesareia (c.265-339) na **História Eclesiástica** e na **Vida de Constantino**, eram universalmente aceitas há mais de um milênio. Por exemplo, era aceito pela Cristandade Europeia que haviam ocorrido várias e cruentas perseguições aos cristãos durante a época do Principado, as quais resultaram em numerosos mártires para a Igreja Cristã.

Além disso, aceitava-se que, apenas após a miraculosa conversão de Constantino no ano de 312, foi garantida aos cristãos a liberdade de culto na parte ocidental do Império Romano, sendo estendida a todo o império após a eliminação de Licínio, o último dos perseguidores, no ano de 324.

O **Sobre a morte dos perseguidores** diferia, em muito, dessa tradição eusebiana. Outros pontos interessantes eram que Lactâncio mencionava apenas cinco perseguições, limitadas antes daquela posta em prática pela Tetrarquia; e não lidava com o conceito de martírio, tão utilizado por Eusébio de Cesareia. Ademais, Lactâncio também representava Licínio como um imperador simpático ao Cristianismo, tendo colaborado com Constantino em sua luta contra os perseguidores.

Portanto, é compreensível que o **Sobre a morte dos perseguidores**, tão radicalmente contraposto às ideias tradicionais, se tornasse alvo de severos ataques dos defensores da versão eusebiana dos eventos. Principalmente, eles buscaram demonstrar que *Lucius Caecilius* não era a mesma pessoa que o Pai da Igreja, Lactâncio (BRANDT, 1897, p.VIIss; MOUREAU, 1954, p.73ss). Desse modo, o trabalho não possuía o valor a ele atribuído e poderia ser rejeitado como um opúsculo a ser apenas cotejado com as obras de Eusébio, de forma a completá-lo.

Mais de duzentos anos se passaram até que René Pichon, em 1901, demonstrasse que Lactâncio, com muita probabilidade, era o autor da obra **Sobre a morte dos perseguidores** (PICHON, 1901, p.337). Mesmo o próprio Reverendo Samuel L. Brandt, que havia editado as *opera omnia* de Lactâncio, em 1897 – tendo negado à época que tal obra fosse de Lactâncio –, aceitou as conclusões de René Pichon.

Entretanto, havia outras formas pelas quais se poderia desmerecer a evidência de Lactâncio. O procedimento mais comum, entretanto, era utilizar aquelas porções do trabalho que referendavam a narrativa tradicional e ignorar aquelas que a contradiziam.

A utilização seletiva de uma documentação, entretanto, acaba por ser uma forma de rejeição da mesma. Durante séculos, essa obra não foi utilizada como evidência central das reconstruções históricas - até 1931, quando o estudioso belga, Henri Grégoire, utilizou-a como base para as suas argumentações sobre a conversão de Constantino (GRÉGOIRE, 1931).

Um dos alunos de H. Grégoire, Jacques Moreau (MOUREAU, 1954), também buscou evitar o abuso da documentação expresso no método seletivo utilizado até o início do século XX. Ele acreditava, ademais, que a informação de Jerônimo demonstrava que Lactâncio esteve na Gália, nos anos de 318-319. Desse modo, propôs tal data para a composição da obra.

A argumentação de Moreau é a de que Lactâncio adquiriu a maior parte de suas informações sobre os eventos do próprio Constantino; o resto de seu conhecimento era baseado em suas próprias experiências de vida. Com certas modificações, as conclusões de Moreau e Pichon representam as conclusões aceitas pela maior parte dos pesquisadores que se dedicaram a traduzir essa obra na atualidade (SANCHEZ SALOR, 1990; McDONALD, 1965).

No entanto, há, ainda, várias questões não resolvidas que rondam a obra, e algumas conclusões aceitas devem ser objeto de revisão. Não é nossa intenção debater sua autoria, como outros o fizeram antes, pois as conclusões de Pichon não devem ser desconsideradas. Por outro lado, buscamos discutir como a noção da *historia magistra vitae* (história mestra da vida) se encontra incorporada em **Sobre a morte dos perseguidores** e como essa perspectiva dialoga com a historiografia eclesíastica tal qual era desenvolvida, na mesma época, por Eusébio de Cesareia.

## II

O conteúdo principal do **De mortibus persecutorum** foi brevemente exposto no prefácio e no epílogo da obra, nos quais o próprio Lactâncio ofereceu uma apresentação detalhada do tema principal e da abordagem sobre os acontecimentos.

Prefácio (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, I, 1-9):

*O Senhor, oh, caríssimo Donato!, ouviu as preces que todos os dias e todas as horas elevavas à Sua presença, e às de nossos demais irmãos que, com seus gloriosos testemunhos, alcançaram a coroa eterna como recompensa aos méritos contraídos por sua fé.*

*Posto que, uma vez aniquilados todos os seus inimigos e restabelecida a paz em todo o orbe, a Igreja até há pouco humilhada, ressurgiu novamente, e o templo de Deus, que havia sido destruído pelos ímpios, é reconstruído com maior esplendor graças à misericórdia do Senhor Deus, com efeito, promoveu alguns príncipes que puseram fim ao poder maligno e sangrento dos tiranos e proporcionaram à humanidade, após dissipar a nuvem da sombria época anterior, uma paz alegre e serena, cheia de regozijo nas mentes de todos.*

*Agora, após a negra tempestade e os violentos turbilhões, o ar está em calma e brilha a desejada luz. Agora, aplacado pelas preces de seus servos, Deus ergueu, com sua ajuda celestial, os que haviam sido afligidos. Agora, desbaratada a conspiração dos ímpios, secaram-se as lágrimas dos que sofriam. Os que se levantaram contra Deus jazem na terra; os que destruíram o santo templo caíram com um estampido maior; os que torturam os justos entregaram suas almas criminosas aos castigos celestiais e aos tormentos que se fizeram credores.*

*Tardiamente, em verdade, mas com dureza e de acordo com seus méritos, Deus retardou seus castigos para mostrar, através deles, os seus grandes e admiráveis exemplos para que os vindouros aprendessem que Deus é uno e juiz que impõe aos ímpios e aos perseguidores os dignos suplícios de um vingador. É sobre sua morte que me pareceu bem deixar testemunho escrito, a fim de que todos, tanto aqueles que não foram testemunhas dos acontecimentos, como aqueles que nos sucederão, saibam de que modo o Deus*

*supremo mostrou seu poder e majestade na extinção e aniquilação dos inimigos de seu nome.*

Epílogo (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, LII, 1-5):

*Todos estes fatos que julguei oportuno consignar por escrito fielmente – pois me dirijo a uma pessoa que os conhece –, tal como sucederam, com a finalidade de que não se perdesse a recordação de acontecimentos tão importantes e de que, se alguém quisesse escrever depois a história, não altere a verdade silenciando as ofensas daqueles contra Deus e o juízo de Deus sobre eles. Devemos dar graças à sua eterna misericórdia, pois, no fim, voltou seus olhos a terra e se dignou a reunir e recompor seu rebanho, que se achava, em parte, dizimado pelos lobos rapaces, em parte dispersado, e exterminar as ervas daninhas que arrasaram os pastos do rebanho divino e assaltado os currais.*

*O que há agora daqueles cognomes de Jovios e Hercúleos, brilhantes e ilustres entre os povos, que, pela primeira vez, adotaram com insolência Diocles e Maximiano, e depois herdaram e mantiveram seus sucessores? O Senhor, em verdade, os aniquilou e erradicou da terra.*

*Assim, pois, celebremos com alegria o triunfo de Deus, concorramos em massa a festejar com elogios Sua vitória, celebremo-Lo com preces de noite e de dia, celebremo-lo para que conserve para sempre a paz que, após dez anos de guerras, concedeu a seu povo.*

*De um modo especial, tu, caríssimo Donato, que obteve méritos para ser ouvido por Deus, rogue ao Senhor para que, indulgente e benévolo, manifeste sua misericórdia também a seus servos; para que libere seu povo das insídias e ataques do diabo; para que proteja a paz perpétua da Igreja florescente.*

Em primeiro lugar, é óbvio que estamos lidando com uma obra abertamente cristã. Porém, seu caráter único já surge por ser a primeira obra cristã centrada, em sua maior extensão, em eventos políticos. Nem nas obras de seu ilustre contemporâneo – Eusébio de Cesareia –, podemos encontrar um tratamento histórico similar, uma vez que este se concentrou na narrativa do desenvolvimento interno da Grande Igreja, a qual ele suplementou com

uma narrativa de suas relações com as autoridades imperiais romanas onde estas eram importantes para o entendimento de sua própria história.

Se uma parte importante de seus conteúdos não é tradicional, Lactân-  
cio encontra-se em débito com a tradição cristã dos apologistas no que se  
refere à argumentação básica que ele formulou para sua obra. Fundamen-  
talmente, o **Sobre a morte dos perseguidores** é um relato do conflito entre  
o *Bem* e o *Mal*, de *Deus* contra os *Demônios*.

O mesmo tema é encontrado nas obras apologéticas, nos atos de márti-  
res dos séculos II e III, e na **História Eclesiástica** de Eusébio de Cesa-  
reia. Em Lactân-  
cio, isso se encontra mais claramente expresso no trecho  
do Prefácio que reproduzimos acima, no qual presta a sua homenagem ao  
confessor Donato, ao qual o opúsculo foi dedicado.

Cabe notar que um confessor era um cristão que, embora submetido à  
perseguição, sobreviveu às torturas e provações, não tendo sofrido o martírio.  
Para Lactân-  
cio, Donato representava o *Bem*, considerando que os imperado-  
res-perseguidores e os agentes da administração imperial personificavam o  
*Mal* (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, XVI, 3-11).

Lactân-  
cio, então, lidava com o drama do conflito entre o *Bem* e o  
*Mal*, usando personagens humanos que encenavam o conflito cósmico.  
Deus elevou os imperadores que destruíram os perseguidores, e Donato  
lutou contra os Demônios que tomaram a forma dos imperadores. Por essa  
mesma razão, os personagens de Lactân-  
cio eram ou bons, isto é, cristãos,  
ou maus, isto é, pagãos, e eles agiam de acordo com esta natureza.

Observamos mais um traço da teologia de Lactân-  
cio: homens capazes  
de escolher entre o *Bem* e o *Mal*, e não compelidos sempre a agir da mesma  
forma, como os conhecemos da historiografia tradicional greco-romana.  
Talvez, a ideia básica derive da tradição cristã, mas com a consistência com  
a qual seus pontos foram desenvolvidos na historiografia medieval.

A tradição e a renovação estavam conjugadas na noção que Lac-  
tân-  
cio possuía do “Julgamento de Deus”. Essa ideia não é desconhecida  
dos cristãos, uma vez que deriva das narrativas e profecias bíblicas, e  
constitui, na realidade, uma variante do tema mencionado. Entretanto, a  
consistência utilizada por Lactân-  
cio o fez antecipar a visão de história de-  
senvolvida por Paulo Orósio – e corporificada em sua **Historiae adver-  
sum paganos (História contra os pagãos)**, composta em 417 – através  
de crônicas medievais.

A obra de Lactância era dominada pela noção, derivada da literatura apologética, de que a perseguição não vai acabar até que o *Bem* tenha derrotado o *Mal*, e os *maus*, através de um trabalho de *conversatio morum*, se tenham tornados cristãos, e isto começaria com a conversão dos imperadores ao cristianismo.

Essa ideia de conversão é encontrada em Lactância em sua narrativa do conflito mortal entre Deus e o arquiperseguidor Galério (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, XXXIII, 11). De acordo com as ideias de Lactância, Galério havia se tornado, então, um cristão e pôde, conseqüentemente, emitir o seu Edito de Tolerância em 311, que assegurava a liberdade de religião aos cristãos.

Ao ligar o problema da perseguição com a personalidade do imperador, Lactância também seguiu os cânones da apologética. De uma forma geral, os apologistas buscaram demonstrar que o inimigo não era o Império Romano, mas os imperadores-perseguidores, que, em geral, eram aqueles que também foram condenados pelos historiadores pagãos.

Tertuliano, por exemplo, apontou que o primeiro perseguidor foi Nero (**Ad nationes**, I, 7). Em poucos textos da literatura cristã, entretanto, esse atributo da apologética foi tão consistentemente apresentado como em **Sobre a morte dos perseguidores**. A razão para tal mudança deve ser buscada na nova situação com que os cristãos estavam lidando, uma vez que passaram a possuir o direito de cultuar livremente seu Deus, e os imperadores, de acordo com Lactância, se tornaram cristãos.

Ele pode, então, calmamente descrever os imperadores-perseguidores de sua própria época como *maus* porque eles foram inimigos – em maior ou menor grau – dos imperadores vitoriosos (Constantino e Licínio).

Mas ele precisou ser cuidadoso na escolha dos imperadores pretéritos que também foram considerados *maus imperadores* pela tradição romana pagã, a fim de que sua narrativa cristã não fosse culpada de uma total rejeição do poder imperial romano. Tal atitude seria desastrosa para os cristãos de sua época. Por isso, ele escolheu atacar pelas perseguições apenas cinco imperadores: Nero, Domiciano, Décio, Valeriano e Aureliano (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, II-VI), embora soubesse bem que eles não eram os únicos.

Uma leitura de outra obra de Lactância, as **Divinae Institutiones (Instituições Divinas)** demonstra que ele tinha ciência da coleção Ulpiana

conhecida como *rescripta nefaria* contra os cristãos (LACTÂNCIO. **Instituições Divinas**. V, 11, 19). Como Ulpiano foi executado em 228, os rescritos citados devem se oriundos do início do século III. Dois deles, datados respectivamente dos reinados de Trajano e Adriano, foram transmitidos de outra forma (PLÍNIO O JOVEM. **Cartas**, X, 96-97; EUSÉBIO DE CESA-REIA. **História Eclesiástica**, IV, 9).

Entretanto, não seria condizente com os propósitos de Lactânio condenar esses imperadores, pois eram vistos como *bons imperadores* pelos historiadores pagãos, além de não terem morrido de forma miserável.

Outro aspecto da visão de Lactânio é que ele representava os imperadores-perseguidores como bárbaros não romanos, que tinham por objetivo apenas destruir o Império Romano. O ponto máximo dessa visão está representado no virulento ataque que desfere contra Galério, que teria pretendido mudar o nome de “Império Romano” para “Império Dácico” (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, XXVII, 8).

O verdadeiro imperador romano para Lactânio seria aquele que protegesse o Cristianismo contra a injustiça (Constâncio), aquele que fosse cristão (Constantino e Licínio) e aquele que governasse de acordo com as necessidades do Senado e do Povo de Roma (Constantino). Contra esse pano de fundo sua escolha das figuras imperiais se torna compreensível e seu uso é lógico.

### III

Em sua visão de história, então, Lactânio era uma mistura de tradição e renovação, e, na apresentação de seu ponto de vista, também combinou antigas e novas perspectivas; assim, representava a época de transição na qual o autor vivia. Portanto, não é de surpreender que os historiadores tenham dificuldades em classificar seu trabalho como apologetico ou histórico.

Podemos observar várias características da *historia magistra vitae* nos dois fragmentos que destacamos: por exemplo, o desejo de Lactânio em deixar um registro escrito que servisse de um conjunto de exemplos dos juízos de Deus sobre os ímpios; ou mesmo, o exemplo de Donato, que se tornou um modelo de conduta cristã a ser seguida pelos leitores da obra.

Por um lado, é, certamente, um trabalho historiográfico, mas, por outro, ele desvia de várias formas da historiografia clássica tal qual a conhe-

ceмос. Normalmente, o **Sobre a morte dos perseguidores** é classificado como um panfleto. Mas ninguém buscou definir o que isto significa.

É importante, portanto, tentar determinar a que gênero tal obra pertence, de forma a vermos se tal constatação nos permite uma melhor interpretação do texto.

Se examinarmos o prefácio e o epílogo novamente, não há lugar para dúvidas. Em suas demandas pela verdade e sua noção de história como *magistra vitae*, Lactâncio segue a visão com que Cícero, em seu *De oratore* (II, 36), observava a História, isto é, como *vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae e nuntia vetustatis* (a verdadeira testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mensageira da velhice).

Conforme analisa Reinhardt Koselleck (2006, p.41-3), a História, desde a Antiguidade até o século XVIII, apresentava como característica a de servir como uma coletânea de exemplos que poderiam ser utilizados para o aperfeiçoamento moral ou intelectual dos contemporâneos ou pósteros.

Nessa acepção, as “histórias são instrumentos recorrentes apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas” (KOSELLECK, 2006, p.43). A *historia magistra vitae* apresenta-se como um manancial fecundo do qual os oradores retirariam exemplos dirigidos para a vida prática.

Também podemos notar que as ideias de Lactâncio sobre a verdade são, de certa forma, diferentes daquelas da historiografia clássica greco-romana, posto que ele observasse a História como um drama histórico do conflito entre o *Bem* e o *Mal*, sujeitos ao julgamento de Deus. Além disso, a explicação profunda de todos os eventos foi determinada no início dos tempos.

Se, ao final, Lactâncio não é muito diferente dos historiadores pagãos em questões de forma, é porque ele se apropria de seus métodos de argumentação em suas explicações das causas dos eventos.

Entretanto, há grandes dificuldades em descrever o **Sobre a morte dos perseguidores** como uma obra de história. Lactâncio escolheu um tipo de forma um pouco diferente daquela de seus predecessores, pois, como já frisamos, no Prefácio e no Epílogo, o opúsculo foi dedicado ao confessor Donato.

Confessores gozavam de uma grande reputação dentro das primeiras comunidades cristãs, uma vez que eram vistos como especialmente escolhidos por Deus, algo que é bastante claro nessa obra de Lactâncio.

Além disso, o tributo a um confessor é um tema comum presente nos martiriólogos. É interessante encontrá-lo numa obra que lida, principalmente, com a história imperial, e se torna quase incompreensível se considerarmos o trabalho como uma obra de caráter histórico.

Caso se comparem o Prefácio e o Epílogo aos outros dois pontos da narrativa nos quais Lactâncio se dirige nominalmente a Donato e o louva por sua firmeza e fé em Deus (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, LII, 1), torna-se mais lógico considerá-lo como uma carta a um confessor.

Entretanto, tal conclusão também não resiste a análises mais profundas, pois muitos dos elementos do trabalho se chocam com qualquer definição do **Sobre a morte dos perseguidores** como exemplar do gênero epistolar.

A solução pode ser encontrada nas palavras do Epílogo, que demonstram que a obra era compreendida como uma história. Pode ser visto que Lactâncio pretendia caracterizar o trabalho como um *hypómnema* ou *commentarius*.

Por definição, esse tipo de obra era uma coleção de escritos que lidavam com eventos históricos e que serviam ao uso dos historiadores; e o estilo, forma e conteúdos. Entretanto, nosso conhecimento sobre o gênero *hypomnema/commentarius* é muito limitado, tornando perigosa qualquer definição da obra de Lactâncio como parte desse gênero.

No atual estado das pesquisas, não é possível relacionar o **Sobre a morte dos perseguidores** a qualquer gênero definido, caso mantenhamos nosso entendimento das características próprias de cada um.. As dificuldades são especialmente grandes, se tentarmos relacioná-lo ao gênero histórico.

A figura de Donato não é o único item que ultrapassa os cânones da historiografia tradicional clássica. Acham-se várias citações à obra de Virgílio nos pontos-auge da ação, que são cruciais para o entendimento do texto. Ademais, o diálogo ocupa um lugar de destaque na composição (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, XVIII, 7-15).

Além disso, um capítulo inteiro é permeado de datas exatas (LACTÂNCIO. **Sobre a morte dos perseguidores**, XVII), e várias outras circunstâncias podem ser notadas; no entanto, deve-se admitir que haja precedentes para todas essas peculiaridades mencionadas na historiografia greco-romana.

Estamos lidando, portanto, com uma escolha que pode mudar nossa ideia de gênero histórico, ao assumirmos que este era visto de forma dife-

rente nessa época de transição, ou aceitando que Lactâncio deliberadamente escolheu romper com a forma clássica.

Outra explicação, a que nos levaria a afirmar que Lactâncio não era capaz de escrever uma obra de gênero histórico, deve ser rejeitada, dado que ele era um dos oradores mais famosos de sua época, a ponto de ser convidado a servir na residência imperial na cidade de Nicomédia, e era, obviamente, capaz de escrever um trabalho nesse gênero.

O propósito mais importante é, claramente, difundir a mensagem do julgamento soberano de Deus, que pune os perseguidores, isto é, a obra se encontra no inter cruzamento dos cânones da historiografia clássica – por se utilizar de exemplos dos imperadores anteriores e ao somar novos exemplos à coletânea – e das ideias cristãs acerca da Providência Divina enquanto diretora da História.

Nesse sentido, observamos o entrelaçamento da *historia magistra vitae* com o providencialismo cristão, o que pode ser evidenciado por toda a obra, seja na narrativa das mortes dos perseguidores, seja na narrativa das glórias dos imperadores cujas ações foram dirigidas pela providência divina, como Constâncio, Constantino e Licínio.

#### **LACTANTIUS AND THE *TOPOS OF HISTORIA MAGISTRA VI-TAE*: AN STUDY OF THE OPUSCULE ‘ON MANNER IN WHICH THE PERSECUTORS DIED’**

*Abstract:* Our main purpose in this article is to examine how the *topos of historia magistra vitae* had influenced the opuscule *Of the manner in which the persecutors died of the Christian rhetor Lactantius (c.250-c.325)*. In this opuscule, we can observe the intersection of the canons of classical historiography and the Christian ideas about the Divine Providence as governor of the History.

*Keywords:* Late Antiquity; Ancient Historiography; Christian Apology; Lactantius.

### **Documentação escrita**

BRANDT, Samuel. **Lactantius Firmianus**: Opera Omnia. Pars II. Fasc. II. Vienna, 1897 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*).

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

LACTANCE. **De la mort des persécuteurs**. Trad. Jacques Moreau. Paris: Les Belles Letres, 1954.

LACTANCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Trad. Ramon Teja. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

LACTANCIO. **Instituciones Divinas**. Trad. Eustáquio Sanchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

LACTANTIUS. **The Minor Works**. Trad. Irmã Mary Francis McDonald. Washington: The Catholic University of America Press, 1964.

JEROME. *The principal Works*. Trad. W. H. Fremantle. In. SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.) *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Tome II-6. Edinburgh: T&T Clark, 1892.

PLINY THE YOUNGER. **Lettres**. Baltimore: Penguin Books, 1969.

TERTULLIEN. **Aux nations**. Trad. A de Genoude. Paris, 1852.

STEPHANI BALUZII. **Myscellaneorum liber secundus**. Paris, 1679.

### **Referências bibliográficas**

BARNES, T. D. *Lactantius and Constantine*. **Journal of Roman Studies**, v. 63, p.29-46, 1973.

GREGOIRE, H. *La "conversion" de Constantin*. **Revue de l'Université de Bruxelles**, v.36, 1931.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.

PICHON, R. **Lactance**. Paris: Hachette, 1901, p.337.

## SIMBOLOGIA DA CABEÇA CORTADA ENTRE OS CELTAS E ALGUMAS ANALOGIAS COM O MITO DA GÓRGONA

Adriana Zierer\*

### **Resumo:**

*O objetivo deste artigo é analisar a simbologia do mito da cabeça cortada entre os celtas e sua crença de que a cabeça poderia: transmitir poder a quem a possuísse, ser fonte geradora da vida, ao transmitir a alma de um corpo a outro, ter o poder de cura e de aterrorizar os inimigos. O mito é analisado em algumas obras de origem céltica, sendo, principalmente, ligado a alguns personagens, como Cuchulainn, Bendigeid Vran (ou Bran, o Abençoado) e Gawain no seu embate com o Cavaleiro Verde. Percebemos também uma analogia entre essa crença e o mito da Medusa, cuja cabeça, mesmo cortada por Perseu, continuava com poder de petrificar e passou também a servir para fins sagrados, como a cura. Assim, a simbologia da cabeça, para celtas e gregos, liga-se a elementos guerreiros e mágico-religiosos, crença que se prolongou no tempo.*

**Palavras-chave:** *simbologia; cabeça; Cuchulainn; Medusa.*

A crença no poder da cabeça está ligada ao pensamento mítico. Segundo Cassirer, o mito é um sistema de interpretação simbólica da realidade ligado aos sentimentos e emoções (CASSIRER, 1972, p.134), visando dar coesão a uma determinada coletividade. Kirk concorda, afirmando que ele, muitas vezes, se expressa através de uma história tradicional, exprimindo uma emoção que satisfaça a comunidade (KIRK, 1977, p.28-9).

A cabeça possui, para muitos povos, um grande valor, estando ligada ao princípio ativo e ao fato de governar, ordenar e instruir. De acordo com Platão, é comparável, devido a sua forma circular, a um universo e ao microcosmo (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p.152).

---

\* Professora adjunta do Departamento de História e Geografia da Uema. É uma das coordenadoras dos laboratórios de pesquisa Brathair (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos) e Mnemosine (Laboratório de História Antiga e Medieval da Uema).

O corte das cabeças está relacionado às concepções sobre a alma. Para os celtas, os seres humanos teriam duas almas: uma que deixa o corpo após a morte, e outra como princípio de vida imortal que se perpetua de geração a geração até o fim dos tempos (STERCKX, 2009, p.341).

A cabeça cortada era valorizada também entre determinados povos indígenas, que diminuía a cabeça dos inimigos e as guardavam (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p.326). Também na literatura judaico-cristã, temos o corte da cabeça de João Batista, a pedido de Salomé, e, por vezes, não somente a cabeça, mas os cabelos são considerados portadores de força, como no caso do mito bíblico de Sansão. Entre os merovíngios, o cabelo comprido era um traço dos guerreiros livres, e o corte de cabelos no período medieval era visto como uma punição a alguma falta cometida ou uma abnegação, no sentido religioso.

A crença no poder da cabeça ou na possibilidade de cessar o inimigo através de sua cabeça cortada se prolongou no tempo. Na literatura do século XIX desenvolvida sobre vampiros, esses seres imortais que se alimentam do sangue humano só podiam ser exterminados com uma estaca cravada no coração e, subsequentemente, o corte da cabeça. Num filme (que depois virou série) intitulado *Highlander* (direção de Russell Mulcahy, 1986), cuja narrativa se inicia no século XVI, na Escócia (país de cultura celta), os cavaleiros imortais viajavam ao longo do tempo e se deparavam com seus semelhantes no intuito de cortar suas cabeças, adquirindo, assim, a sua força.

Em várias culturas, acreditava-se que a força vital era gerada e estava guardada na cabeça; daí a palavra possuir a mesma origem do latim *cereo*, *creo* (engendrar) - por sua vez, também ligada ao cérebro.

## **A importância da cabeça entre os gregos e o mito da Gorgó**

A crença de a cabeça engendrar a vida também era partilhada pelos gregos. Zeus engole Métis (deusa do Pensamento) porque, segundo os deuses Geia e Urano, a filha dos primeiros teria um filho que lhe arrebataria o trono do céu. Como consequência, Zeus gerou Atená, a deusa da Sabedoria, da sua cabeça. Na época do parto, o deus dos deuses pediu a Hefestos, deus dos Ferreiros, que lhe abrisse a cabeça com uma machadada. A deusa

Atená saiu dali já com a sua armadura. O local do nascimento teria sido às margens do rio Tritão, na Líbia.

Interessante observar que, ao nascer, Atená lançou um grito que fez tremer o céu e a terra (GRIMAL, 2000, p.53). Suas armas eram a lança e a égide (espécie de couraça com pelo de cabra). Atená deu o arado ao camponês, o fuso às mulheres e inventou a flauta.

Outro elemento importante entre os gregos, ligado ao corte da cabeça, é a figura da górgona Medusa. Mesmo após ter a cabeça cortada por Perseu, ainda era capaz de petrificar os que olhassem para ela, indicando que a cabeça continua a ter poder, mesmo depois de tirada a vida do seu possuidor.

Segundo Dumoulié, a Medusa se torna mais viva depois de morta, tendo se libertado das amarras que a prendiam às profundezas do mundo (DUMOULIÉ, 1988, p.622). Ela seria uma representação do sagrado, e sua cabeça, um talismã que mata e salva ao mesmo tempo, visto que é usada por Perseu para petrificar seus opositores. Um dos motivos de a Medusa haver se tornado feia teria sido porque coabitou com Posídon no templo da deusa Atená, que a desfigurou como castigo. Existem várias analogias entre as duas, como veremos a seguir.

A Medusa era a única imortal das três górgonas: Esteno, Euríale e Medusa. Viviam numa caverna no extremo ocidente, não longe do reino dos mortos, e possuíam cabelos de cobras e um rosto horrendo, capaz de petrificar todos que as olhassem. Eram temidas pelos humanos e pelos imortais. Tinham a língua para fora da boca, emitindo gritos horríveis. Possuíam asas de pássaro que lhes permitiam voar, mãos de cobre e presas como as do javali (GRIMAL, 2000, p.187). Segundo Vernant, a Medusa é sempre vista de frente e representa uma máscara facial. Também tinha orelhas deformadas, às vezes como as de boi e, nas suas representações, o crânio podia possuir chifres e a boca, caninos de fera (VERNANT, 1988, p.39).

A górgona seria uma espécie de duplo de Atená, deusa relacionada a origens creto-minoicas, com associação a uma deusa-serpente cretense. Atená tem o olhar penetrante, e seu epíteto é *glaukopsis* (olhos de coruja), o que indicaria que, no passado, teria forma de pássaro (LURKER, 1993, p.25). Quando Perseu mata Medusa, entrega a cabeça a Atená, que a coloca em seu escudo, *aegis*, o qual a deusa leva nas batalhas, uma vez que, possuindo atributo guerreiro, tem a função de proteger (daí seu epíteto Pallas) a cidade e as casas.

Outras analogias entre Atená e Medusa são o grito de guerra da deusa e os gritos horrendos da górgona, a serpente como um dos atributos de Atená (como na estátua de Fídias) e o fato de a deusa ser conhecida como a “serpentina”. Há, ainda, os olhos penetrantes de Atená ou “olhos esverdeados” e o pássaro que traz junto de si, uma coruja que, por sua vez, possui também os olhos arregalados (DUMOULIÉ, 1988, p.622). A deusa guerreira porta a cabeça da Medusa para amedrontar os inimigos ou derrotá-los.

Tanto a Medusa quanto Atená possuem ligações com o meio aquático. Atená nasceu próximo a um lago, e a Medusa se associa a água pelo fato de o deus Posídon, deus dos Mares, ter sido o único a ter contato sexual com ela. Atená, que havia inventado a flauta, parou de tocar esse instrumento em virtude de ter visto a sua imagem refletida num lago e observado que a sua fisionomia se modificava ao tocar, parecendo a ela que se metamorfoseava em um “monstro” (VERNANT, 1991, p.73).

Na *Iliada*, a cabeça da Gorgó aparece na égide de Atená e no escudo de Agamenon. Sua figura suscita o pavor na batalha. Ela também está associada ao guerreiro que, no momento de combate, se mascara através de suas armas e couraça para enfrentar os inimigos, lançando gritos que aterrorizam. Essa relação se reforça através da careta do combatente possuído pelo *menos* (o furor guerreiro), que concentra o poder de morte nas suas armas, força e vigor (VERNANT, 1991, p.50-1).

A cabeça da Medusa está, ainda, ligada ao fato de ser representada através de uma máscara. Alguns deuses gregos são assim representados, como Ártemis, deusa da Caça, associada à guerra e virgem como Atená, e Dioniso, o deus do Vinho. Ambos os deuses são considerados de origem estrangeira e foram absorvidos pelos gregos.

A fisionomia desfigurada daqueles que tomavam vinho estabelece uma ligação entre Dioniso e Medusa. Em homenagem a ele eram realizadas procissões nas quais figuravam, evocados por máscaras, os gênios da terra e da fecundidade, deuses que deram origem à tragédia, à comédia e ao drama satírico (GRIMAL, 2000, p.122).

Ártemis intervém nas guerras para que estas não caíam na selvageria, buscando manter a civilidade nos combates. Age para que a caça ocorra de maneira civilizada, seguindo os ritos corretos. Cuida dos rebentos, animais ou humanos, sendo vista como curótrofa por excelência (VERNANT, 1991, p.21), e tem um papel importante na transição dos jovens – homens

e mulheres, que passam da adolescência à vida adulta, conduzindo-os ao seu verdadeiro papel na *polis* -, estando associada, ainda, à fecundidade e à boa hora no parto.

A imagem da Medusa está associada essencialmente ao poder trazido pela guerra, ao vigor guerreiro e ao aspecto sagrado, através da capacidade de curar ou de matar que a Gorgó tinha. Perseu, que viria a ser o matador da Medusa, também possui analogias com ela, pois, através da posse da sua cabeça, passa a usá-la como arma. Ele é filho da mortal Danê com Zeus, o qual penetrou a prisão onde estava a jovem em forma de uma chuva de ouro. A chuva representa o elemento solar, e a união entre o deus e a mortal pode ser vista como um *hieròs gámos* (casamento sagrado) (BRANDÃO, 1987, p.84).

Segundo um oráculo, o descendente de Danê mataria o avô, que, por isso, aprisionou e depois mandou jogar filha e o neto Perseu no mar, dentro de uma caixa, que foi resgatada por um pescador. O herói, Perseu, deve vencer várias provas para ingressar na vida adulta, o que é representado pela captura da cabeça da Medusa, exigida pelo tirano da ilha onde habitava com a mãe.

Para conseguir isso, ele teve a proteção dos deuses Hermes e Atená. Hermes era o encarregado de conduzir as almas dos defuntos ao Hades e, por isso, era chamado de Psicompomo, o “acompanhante das almas” (GRIMAL, 2000, p.225). Os deuses deram a Perseu, respectivamente, uma espada de aço e o escudo de Atená, polido como um espelho. Perseu também necessitava encontrar objetos mágicos entregues pelas ninfas, o que, segundo o oráculo, era fundamental para matar a górgona: sandálias aladas, um alforje para guardar a cabeça da Medusa e o capacete de Hades (*kunée*), que lhe garantia a invisibilidade.

Para vencer a Medusa, era necessário, ainda, que o herói conhecesse o caminho, o que era sabido somente pelas Greias, três irmãs cegas que já haviam nascido velhas e que só possuíam um olho e um dente. Perseu conseguiu descobrir o esconderijo após roubar o olho e o dente das Greias.

A Medusa e suas irmãs moravam no extremo ocidente, onde não havia sol. O herói usou o reflexo do escudo para não olhar diretamente para o monstro e, para não correr riscos, agiu enquanto ela dormia, fugindo a seguir. Foi perseguido por suas irmãs, que não conseguiram alcançá-lo, uma vez que possuía o manto da invisibilidade.

A cabeça da Medusa é fértil, mesmo quando ela morre. Do seu sangue nascem dois seres, o cavalo Pégaso e o gigante Crisaor, filhos do deus Posídon. O nome Pégaso provém do grego “fonte”, o que é mais uma ligação da Medusa com a água. O cavalo, assim como o deus Hermes, é um psicopompo que passa de um lugar para o outro, estando apto a penetrar no mundo dos mortos. Também como a Gorgó, ele relincha com um barulho característico e adquire aspecto monstruoso como o daquele ser em determinadas ocasiões, podendo ficar frenético e selvagem (*terror dos cavalos*), babando e com ruído de cascos golpeando a terra (VERNANT, 1991, p.70).

A górgona tem, ao mesmo tempo, um significado curativo e venenoso, caracterizando-se como uma feiticeira pela sua ligação com o sagrado. Da sua cabeça também saíram dois filetes de sangue, guardados pelo herói. O da veia direita curava e podia ressuscitar os mortos, e o da esquerda envenenava, causando a morte (GRIMAL, 2000, p.187). Uma mecha do cabelo da Medusa era capaz de amedrontar todo um exército. A sua cabeça se transformou em amuleto mágico para curar certas doenças (BRANDÃO, 1987, p.87).

Com a cabeça da Medusa, Perseu consegue salvar a princesa aprisionada Andrômeda, oferecida como sacrifício a um monstro marinho enviado por Posídon para atacar a cidade. Aconteceu que a rainha Cassiopeia, mãe da jovem, afirmara que ela e a filha eram mais belas que as nereidas. As divindades marinhas se queixaram, então, a Posídon, que, como castigo, enviou um monstro marinho para destruir a Etiópia. Essa criatura só seria contida pelo sacrifício da filha do rei.

Ao chegar à cidade, Perseu vê Andrômeda acorrentada a um rochedo junto ao mar, nua e com algumas joias. Ele se apaixona imediatamente, oferecendo-se para salvá-la e pedindo aos pais a sua mão em casamento.

Utilizando a cabeça da Medusa, Perseu vence a criatura, que é devorada pelo mar. O herói tem problemas com o antigo noivo de Andrômeda e os seguidores deste, os quais ele também petrifica com a cabeça da górgona. Perseu faz, assim, a transição para a vida adulta, estando apto ao poder régio.

Ao voltar da aventura, ele petrifica o tirano Polidectes, que tentara violar sua mãe enquanto esteve fora, e os aliados deste. Antes de ascender ao poder régio, Perseu atinge e mata acidentalmente, numa competição de discos, o seu avô, Acrísio, realizando a previsão do oráculo sobre a morte do rei pelo neto.

Entre outros seres cuja cabeça é importante para os gregos, podemos citar também a figura de Cérbero, o cão do Hades, representado com várias cabeças (três, cinquenta ou cem), que tem a função de impedir que os mortos saiam do reino dos mortos e que os vivos lá penetrem. Os únicos mortais que conseguiram passar por ele foram Hércules, que conseguiu vencê-lo graças a sua força, e Orfeu, que o encantou e o fez dormir por alguns momentos com a sua música.

## **A Simbologia do culto às cabeças entre os celtas**

Há vários indícios de que os celtas valorizavam a cabeça cortada dos seus inimigos como forma de adquirir poder. Autores gregos como Estrabão e Diodoro da Sicília relatam que eles as colecionavam e as conservavam em azeite, pendurando-as em seus carros de guerra. Estrabão fala desse costume através das informações de Possidônio:

*Posidônio afirma que ele próprio viu esse espetáculo em vários lugares e que, em princípio, ele o repugnava, mas depois, através da sua familiaridade, poderia suportá-lo calmamente. As cabeças dos inimigos de alta reputação eram embalsamadas em óleo de cedro e exibidas aos estrangeiros, e não se dignavam a devolvê-las nem mesmo por igual resgate em peso de ouro. Mas os romanos puseram fim a esses costumes, bem como a todos aqueles relacionados a sacrifícios e adivinhações que são opostos aos nossos usos.* (STRABO. **Geography**, 4, 4) (Grifo nosso, tradução nossa)

As descrições dos autores gregos procuram mostrar os aspectos “bárbaros” dos celtas comparados aos seus próprios e seu papel na correção dos costumes considerados incivilizados.

A cabeça simbolizava, assim, a força e o valor do adversário, que os passava ao possuidor. Os celtas não colecionavam qualquer cabeça, mas apenas a dos líderes, de grandes guerreiros e daqueles que julgavam importantes. As demais eram abandonadas, ou jogadas numa fonte ou lago (STERCKX, 2009, p.351).

Diodoro da Sicília, que viveu até meados do século I a.C. , buscou escrever uma história universal com princípio moralizante, e também menciona o corte das cabeças entre os celtas, a grande honra em possuí-las e os cuidados na sua conservação:

*Quando seus inimigos caíam, eles cortavam-lhes as cabeças e as amarravam aos pescoços de seus cavalos; e entregando aos seus auxiliares as armas dos seus oponentes, todas cobertas de sangue, as carregavam como botim, começando a cantar um hino sobre elas e uma canção de vitória, e todas essas primícias de batalha eles prendiam por cordões em suas casas, como os homens fazem, em certos tipos de caça, com as cabeças das bestas ferozes que haviam capturado. As cabeças dos inimigos mais famosos eram embalsamadas em óleo de cedro e cuidadosamente preservadas em uma caixa, e isso eles exibiam aos estrangeiros [...]. E alguns homens entre eles, segundo nos foi contado, se vangloriavam de nunca haver aceitado o pagamento de igual quantia em ouro pela cabeça que mostravam, como a significar um tipo bárbaro de grandeza de espírito, pois não vendê-las significava o testemunho e prova do seu valor [...].* (DIODORUS SICULUS. **Library of History**, 5, 29, 4-5) (Grifo nosso, tradução nossa)

Assim, esses relatos de autores gregos sempre enfatizam o costume considerado bárbaro do corte da cabeça e sua importância para os celtas, em oposição à atitude civilizada adotada por gregos e romanos nos combates.

Outros testemunhos relatam o costume de se colocar a cabeça cortada de um grande personagem espetada no cume de uma estaca de madeira. Ao que parece, foi o que ocorreu ao cônsul romano Atilio em 225, após a Batalha de Telámon. Em sua **História Romana**, Tito Lívio conta que Postumius, outro cônsul vencido pelos gauleses em 216, teve sua cabeça cortada e cingida por um círculo de ouro para transformá-la em taça, onde teria sido bebido o seu sangue em comemorações. Embora Sterckx (2009, p.70-1) considere o episódio sobre Postumius fantasioso, acredita no uso dos crânios como taça, devido aos achados de calotas cranianas nos templos Bicy Skála e de Libenice, na Boêmia (STERCKX, 2009, p.346). Beber nos crânios era um símbolo de fertilidade e vitalidade para os celtas e, em vários cemitérios, só foram encontrados os corpos sem a cabeça.

Conforme já relatado, somente eram guardadas como troféus as cabeças de heróis prestigiosos. As demais eram jogadas em rios ou poços, pois os celtas acreditavam num grande número de divindades relacionadas às águas. Cada poço estava associado a uma divindade em particular, sendo a veneração deles uma prática realizada na atualidade, em determinados

locais onde a cultura celta esteve estabelecida, como na Irlanda (JONES; PENNICK, 1999, p.130).

A cabeça tinha também função apotropaica, de proteção contra os inimigos, através do seu caráter mágico. Em Yorkshire, foi encontrado um crânio e uma espada enterrados sob uma muralha do século I, o que mostra essa função. Também eram colocados em santuários como o de Roqueper-tuse, em Velaux, no Sul da França do século V a.C., onde se encontraram vários nichos adornados por crânios. Não só para os celtas, como também para vários povos, eles simbolizavam a sede do pensamento e do comando supremo, e como “céu” do corpo humano, relacionavam-se com a abóboda celeste (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p.298).

De acordo com Políbio e outros autores, o guerreiro celta corria no seu carro de guerra em direção ao adversário lançando gritos, toques de trompa e pancadas nos lados dos carros para aterrorizar o oponente (POWELL, 1971, p.109), o que lembra também o grito guerreiro de Atená e o grito estridente da Medusa.

Já que não se sabia qual o princípio gerador da vida, os celtas acreditavam que ele estivesse ligado ao esperma, à capacidade sexual masculina. Daí a crença de que o transmissor da continuidade genética era somente o homem. Assim, só eram cortadas as cabeças do inimigo masculino, estando reservado às mulheres o corte dos seios, para que a sua geração não tivesse continuidade através do líquido gerador (associado ao esperma) ou alimentador (o seio).

A necessidade de impedir que a cabeça dos ancestrais fosse adquirida pelos inimigos é mostrada na literatura, através do esforço para guardá-las em local seguro e pela tentativa de recuperar aquelas tomadas pelos oponentes. Um dos poemas galeses conta o fato de o rei Urien, após morrer em combate, ter a cabeça cortada por um dos seus, para não ser levada:

*Eu carrego uma cabeça do meu lado  
A cabeça de Urien, o generoso, o chefe do exército [...]  
Eu carrego uma cabeça sobre meu ombro  
Não é uma vergonha para mim, mas  
Infelicidade a minha mão que teve que cortar o meu senhor  
Infeliz a minha mão que teve que cortar a cabeça do filho de Cynfarch!*  
(FORD, P.K. **The Poetry of Llywarch Hen**, apud STERCKX,  
2009, p.350)

Um dos heróis do Ulster, na Irlanda - Cuchulainn, filho do deus Lug e de uma mortal -, caracterizado por sua força descomunal, guardava as cabeças dos guerreiros derrotados por ele no seu carro de guerra, como descrito em **Cuchulainn, de Muirtheme** (século XIX), de Lady Gregory, no qual a autora reconta as aventuras do famoso herói.

O jovem, conhecido inicialmente como Setanta, passa a ser chamado de Cuchulainn (cão de Culann) ao matar o feroz animal do ferreiro Culann e prometer, em troca, ser o guardião do ferreiro durante um período. Na sua saga, ele é o vencedor de todos os combates. Possui os cabelos de três cores: louro, vermelho e negro, e uma arma mágica, a lança Gae Bolga. Só foi vencido através do estratagema de um inimigo ajudado pela deusa Morrigan, que quis vingança por ter sido por ele rechaçada. Cuchulainn pede para ser amarrado a um menir, para morrer de pé, fitando seus inimigos, que só se dão conta da sua morte quando um corvo pousa em seu ombro. Ele também teve a cabeça cortada, e seu amigo, o herói Connal, foi atrás do inimigo para vingar-se e recuperar a cabeça do companheiro:

*- Bien sé que no me dejarás mientras no te lleves mi cabeza, como yo me llevé la de Cuchulain – dijo Lugai -. Tómala, pues, y llévatela con La tuya. Pon mi reino con tu reino, y mi valor con tu valor; porque yo quisiera que fureas el mejor campeón de Irlanda.*  
(GREGORY, 2009, p.333) (Grifo nosso)

Na lenda de Conall, o herói tinha o costume de, todos os dias, cortar uma cabeça para obter a força de seus oponentes (STERCKX, 2009, p.347-8), o que acabou por levar à morte do rei Conchobar. Segundo Sterckx, o costume da decapitação continuou mesmo após a cristianização. Na Irlanda, em 1169, Dermot Mac Murrough, rei de Leinster, contrário ao domínio da Inglaterra, recebeu de seus guerreiros duzentas cabeças cortadas dos irlandeses, seus oponentes. Na Escócia do século XVI, os Mac Donald assassinaram o chefe do clã inimigo, cortaram-lhe a cabeça e a levaram ao chefe do clã Macgregor que, juntamente com todos os seus, jurou sobre ela que protegeria os mortos da sua comunidade (STERCKX, 2009, p.349).

O **Mabinogion** – conjunto de contos celtas possivelmente escritos entre os séculos XII e XIV, retratando elementos da cultura celta que remontam ao período La Tène (séculos V a III a.C.) – relata a importância da cabeça cortada e sua sobrevivência ao longo do tempo. Esses contos anôni-

mos foram traduzidos do galês ao inglês, no século XIX, por Lady Charlotte Guest. Em **Branwen, filha de Llyr**, a jovem bretã do título é maltratada pelos irlandeses após o casamento, e seu irmão Bran, o Abençoado (ou Bendigeid Vran), senhor de Llundein (Londres), a vinga. Na luta, apenas cinco mulheres grávidas da Irlanda e sete guerreiros da Bretanha se salvam.

Bran é atingido por uma flecha envenenada e pede que sua cabeça seja cortada e levada viva a certo local na Bretanha. Seus companheiros demoram sete anos no trajeto e, ao chegarem, ele avisa que não deveriam abrir uma determinada porta. Sua cabeça continua se alimentando por mais oitenta anos, conversando como se ele estivesse vivo. Durante esse período, os sete companheiros não sentiram o tempo passar e viveram numa espécie de estado de felicidade, ao que parece proporcionado pela cabeça de Bran, que garantiu, além do sentimento de bem-estar, abundância:

*E naquela noite muito se regalaram, sempre com grande alegria. E com todos aqueles manjares à vista, eles não mais se lembraram das desgraças que haviam visto, nem mesmo as desgraças que haviam sofrido. E ali se quedaram quatro vezes vinte anos, sem se darem conta de que o tempo passava, porque o passavam da mais alegre e jovial maneira. E nunca sentiram mais fadiga do que sentiram quando ali haviam chegado, e nunca nenhum deles, nem sequer um só, soube fazer a conta ao tempo que ali passou. (Mabinogion, 2000, p.72)*

O trecho enfatiza a felicidade, o esquecimento das mortes dos amigos e parentes e enfatiza o papel da cabeça neste processo:

*E para eles não foi penoso terem a cabeça com eles como se o próprio Bendigeid Vran estivesse ali também. E foi por causa da maneira como se passaram aqueles anos, que foram quatro vezes vinte, que àquele tempo foi dado o nome de A Festa da Cabeça Sagrada. (Mabinogion, 2000, p.72)*

Terminado esse tempo, os sete companheiros de Bran acabaram por abrir a porta proibida, o que ocasionou a tomada da consciência da morte dos parentes e amigos e do que deviam ter sofrido. Então, a cabeça, finalmente, “morreu”, sendo enterrada em Gwynn Vrynn (atual Dover, na Inglaterra). De acordo com o conto, a Bretanha só seria conquistada se, um dia,

a cabeça de Bran fosse encontrada por outro povo inimigo. Quanto às cinco mulheres grávidas que sobreviveram na Irlanda, deram origem a cinco filhos homens, que, em idade adulta, uniram-se às mães dos companheiros, dando início às cinco províncias da ilha.

Além da cabeça, os celtas valorizavam a guarda dos crânios, cuja crença no seu poder curativo se prolongou. Na Ármorica, foi conservado, em várias igrejas, um grande número de crânios dos paroquianos mortos, empilhados ou colocados em pequenos nichos com o nome dos proprietários (STERCKX, 2009, p.352). Em Gales, o crânio de um nobre morto no século XIV foi conservado, servindo de copo para curar pessoas doentes (STERCKX, 2009, p.354). Em geral, a crença céltica de que os crânios dos guerreiros mortos em combate, mártires e suicidas poderiam curar doenças como a tuberculose, a coqueluche e a epilepsia, em virtude de haverem morrido sem ter esgotado a sua força vital, se prolongou até recentemente nessas localidades.

A fonte de energia vital seria o cérebro. Assim como os gregos, os celtas acreditavam que o cérebro era o engendrador da vida. Para eles, o esperma era formado de material líquido proveniente do cérebro, que chegava até o órgão sexual através da coluna vertebral.

Há uma narrativa celta que menciona uma bola feita do cérebro de um guerreiro morto que, ao ser arremessada por Conall, teria causado a morte do rei Conchobar. Esse rei, atingido pelo projétil, viveu por mais sete anos com ele alojado em seu crânio, pois, caso fosse retirado, morreria. Os médicos o advertiram de que não poderia ter emoções fortes, nem relações sexuais (MARKALE, 1993, p.82). Após esses anos, o rei teve um ataque de fúria que causou sua morte, a qual foi explicada pelo excesso de energia vital causado pelo cérebro alojado no seu.

Um relato associado ao chamado jogo da decapitação é *A Festa de Bricriu*, relacionado ao grande herói do Ulster, Cuchulainn, já mencionado anteriormente. Versa sobre o direito do herói sobre a melhor parte de um assado. Um guerreiro desejava a discórdia entre os três campeões do Ulster, entre os quais Cuchulainn, e os convidou para conhecer sua casa nova. A mulher do mais forte entraria primeiro na casa, e seu marido teria direito à porção do campeão, isto é, trinchar o assado e retirar deste o melhor pedaço. O corte da carne simboliza o lugar do indivíduo na hierarquia social celta e é, algumas vezes, contestado pelos outros guerreiros (CUNLIFFE, 2003, p.61). Por esse motivo, os homens provavam seu valor em combates.

Os três heróis, Cuchulainn, Loeghaire e Conall iniciam uma disputa para saber quem seria o mais forte dos três. Embora Cuchulainn tenha se saído melhor, seus companheiros foram maus perdedores e não aceitaram o resultado da contenda.

Nesse momento, aparece um gigante, que lhes propõe o Jogo da Decapitação. Ele viria diariamente e colocaria a cabeça para ser cortada por cada um dos heróis e, no dia seguinte, teria o direito de cortar a cabeça de quem cortou a sua. Loeghaire é o primeiro a tentar, mas, ao ter sua cabeça decapitada, o corpo do gigante a leva embora. No dia seguinte, volta para cumprir a sua parte, o que é recusado por Loeghaire. O segundo a tentar é Conall, e o mesmo se dá com ele. Finalmente, chega a vez de Cuchulainn, que também corta a cabeça do gigante. No dia seguinte, ele retorna, exigindo a cabeça de Cuchulainn. O herói deita a sua cabeça sob um pilar, o gigante pede que a estique mais para facilitar o corte e, ao ver que realmente Cuchulainn estava disposto a cumprir o acordo, ele desiste do golpe e, maravilhado, lhe dá a vitória, por ser o mais corajoso.

O gigante declara: “Levanta-te, Cuchulainn! De todos os guerreiros do Ulaid e da Irlanda és tu o mais corajoso, o mais honesto e o mais digno. És o mais excelente dos guerreiros e dos homens e não tens igual” (**A Festa de Bricriu**, 2006, p.182). A partir desse momento, seus companheiros aceitaram a vitória do herói.

No período medieval, essa narrativa foi recontada na literatura arturiana, no poema inglês **Gawain e o Cavaleiro Verde**, escrito em versos aliterativos no século XIV: o Cavaleiro Verde, associado à figura do gigante, é o ser que representa a natureza e que aparece na corte do rei Artur para testar os cavaleiros. No conto, eivado de referências mitológicas à natureza, somente Gawain tem coragem para realizar a aventura. Um ano após cortar a cabeça do gigante, Gawain deveria se dirigir a um local chamado Capela Verde - enfrentando vários perigos, como fantasmas e terríveis inimigos -, onde, no Ano Novo, se apresentaria perante o Cavaleiro Verde.

No caminho, encontra o castelo de Bercilak, cuja dama tenta um intercuro, dando-lhe um beijo durante três dias. No último dia, quando Gawain deveria cumprir o acordo com o Cavaleiro Verde se submetendo ao corte da cabeça, ela lhe entrega um cinto verde e de ouro, que haveria de protegê-lo contra qualquer golpe fatal. Gawain se dirige, então, à Capela Verde, que descobre ser, na verdade, um outeiro com uma velha caverna. Ali, o Cavaleiro Verde lhe cobra a promessa feita.

Apesar de vacilar por duas vezes, Gawain acaba por permitir o corte do machado, que lhe faz apenas uma ferida superficial. Então, o gigantesco cavaleiro se revela como Bercilak e o declara vencedor da prova por sua honradez, visto que as provas com a sua dama eram do seu conhecimento. As tentativas de corte ficaram por conta dos beijos que a dama dera a Gawain, e o cinto que pertencia ao Cavaleiro Verde poderia ficar com o cavaleiro da corte de Artur.

Segundo o Cavaleiro Verde:

*Eu te absolvo do teu pecado e estás tão sem mácula agora, como se nunca tivesse feito mal algum desde que nasceste. E te dou, senhor, o cinto embainhado em ouro, tão verde como a minha veste. (Sir Gawain e o Cavaleiro Verde, 1997, p.121)*

Ao lhe entregar o cinto e poupar-lhe a vida, o representante da natureza reconhecia o valor de Gawain. Portanto, Cuchulainn e, depois, Gawain são vencedores do Jogo da Decapitação, o qual, em ambos os casos, serviu para mostrar a coragem do herói.

De acordo com Varandas (2006, p.283), o tema principal de **Gawain e o Cavaleiro Verde** é o da regeneração, no qual o rei é ritualmente sacrificado, para que a terra seja fertilizada em virtude do ciclo das estações, o que, no caso do poema, ocorre no Ano Novo, mesmo período da festa céltica de Samain, relacionada à fertilidade.

Outra analogia relacionada com a cabeça é o seu papel como sede da alma. Os celtas, assim como os pitagóricos, acreditavam que a sede da alma aí estivesse e que ela poderia ser transmitida para outro corpo. As almas eram imortais e poderiam conhecer outra vida, encarnar em outro ser e passar de um corpo a outro.

Um exemplo dessa transmigração da alma é encontrado nas lendas que dão origem a Taliesin, o futuro Merlin, segundo as quais o jovem Gwion Bach deveria tomar conta do caldeirão da deusa da fertilidade - Cerridwen. Entretanto, ele deixa cair três gotas do caldeirão em seu dedo e, para aliviar a dor da queimadura, leva-o à boca, obtendo, assim, o conhecimento. O caldeirão se quebra, o que leva a deusa a perseguir Gwion, obrigando-o a se transformar em vários tipos de animais para fugir da sua ira, até que, finalmente, ela o engole. Nove meses se passam, e ele nasce como Taliesin:

*Eu fui o mestre de toda a inteligência,  
E posso instruir o inteiro universo [...]   
E não há quem saiba se este meu corpo  
É carne ou peixe.*

*Depois eu estive, por nove vezes,*

*No ventre da bruxa Caridwen.*

*No começo eu fui o pequeno Gwion,*

*Agora e ao fim, eu sou Taliesin. (Taliesin, 2000, p.416-7)<sup>1</sup>*

Conforme pode ser visto nesse poema, Taliesin, ao nascer, guarda as propriedades de adivinhação que tinha adquirido antes de sua “morte”, confirmando, assim, a teoria da imortalidade da alma e de sua transmigração a outros corpos (STERCCKX, 2009, p.375).

No período medieval, o universo era visto como um corpo que tinha a cabeça como órgão central, a qual era associada ao rei. Segundo Jean de Salisbury no **Policraticus**, um tratado do século XII, auxiliando a cabeça (o rei), os braços eram identificados com os guerreiros e os pés, com os camponeses, parte produtiva da sociedade (LE GOFF, 1983, v. II, p.19). Se a cabeça (o soberano), morre, a sociedade não tem como continuar existindo harmonicamente.

Considerava-se, nessa época, que o rei tinha papel sagrado e profano ao mesmo tempo. Como ocorria com a cabeça da Medusa, ao rei também se atribuía o poder de cura contra certas doenças, como nas dinastias Capetíngia e Plantageneta, quando os monarcas eram tidos como curadores de escrófulas, conhecidas como “mal dos reis”. Já na Península Ibérica lhes era atribuída a cura da possessão demoníaca (ZIERER, 2007).

Vemos, assim, que, desde a Antiguidade, através do mito da Medusa ou da cabeça cortada dos celtas, a esse local do corpo se atribuía poderes mágicos e curativos, e essa ideia se prolongou ao longo das eras, como na época medieval com a relação rei/cabeça.

## **Considerações finais**

A crença no poder simbólico da cabeça, entre celtas, estava associada ao desejo de aniquilar o inimigo e adquirir o seu poder, e, ao conservá-la, impedir que ela protegesse a comunidade de origem e que o oponente tivesse continuidade através de seus descendentes. Para os celtas, só interessava

a posse das cabeças dos heróis ou dos homens ilustres e importantes, e estas tinham poder no corpo ou fora dele. O exemplo disso era a cabeça de Bran que, apesar de cortada, continuou vivendo por oitenta anos, trazendo alegria aos companheiros e, quando enterrada, garantia proteção ao território da Bretanha, desde que não fosse encontrada pelos inimigos.

Na mitologia celta, o Jogo da Decapitação auxilia o verdadeiro herói a provar a sua coragem, como foi realizado por Cuchulainn e Gawain em suas aventuras frente a gigantes. Assim, a cabeça está associada a três elementos: em primeiro lugar, ao poder transmitido àquele que a possuísse; em segundo, à crença de que ela gerava a vida e passava a alma de um corpo a outro; em terceiro lugar, à capacidade curativa. Portanto, seu simbolismo está profundamente associado à guerra, pelo poder a ela atribuído, e à sacralidade, pelo seu caráter de transmigração da alma e cura das doenças.

Podemos relacionar o mito da Medusa à crença que os gregos tinham sobre a continuidade do poder da cabeça. Conforme observamos, a Medusa está relacionada ao outro e à máscara, tal como acontece com alguns deuses, como Ártemis e Dioniso.

Outros personagens associados a Gorgó são: o herói Perseu, que muitas vezes se confunde com o papel exercido pela Medusa, ao usar a cabeça dela para matar os inimigos; ou a deusa Atená, que passa a usar a imagem da górgona no seu escudo e dela possui vários traços, como o olhar penetrante e o grito guerreiro que destrói os inimigos.

A simbologia da cabeça entre celtas e gregos confirma seu papel mágico-religioso de poder contra os inimigos, cura de doenças, garantia da descendência e forma de transmigrar a alma para outros corpos.

## **SYMBOLS OF THE HEAD CUT AMONG THE CELTS AND SOME ANALOGIES WITH THE GORGON MYTH**

**Abstract:** *The aim of this paper is to analyze the symbolism of the cut head myth among the Celts and their belief that the head could transmit power to whoever possessed it, to convey the soul from one body to another, have the power of healing and terrorize the enemies. The myth is examined in some works of Celtic origin mainly connected to some characters, such as Cuchulainn, Bendigeid Vran (or Bran, the Blessed) and Gawain in his confrontation with the Green Knight. We also see an analogy between the*

*Celtic belief in the head and the myth of Medusa's myth, whose head, sliced by Perseus, still had power to petrify and has also been used for sacred purposes, such as healing. Thus, the head symbology to Celts and Greeks is connected to warrior and magical-religious elements, belief which was continued over the years.*

**Keywords:** *symbolism; head; Cuchulainn; Medusa.*

## **Documentação escrita**

A Festa de Bricriu (Fled Bricrenn). In: VARANDAS, A. **Mitos e lendas celtas - Irlanda**. Lisboa: Livros e Livros, 2006, p.169-84.

ANÔNIMO. **Mabinogion**. Trad. de José Domingos Morais. Lisboa: Assíro & Alvim, 2000.

ANÔNIMO. **Sir Gawain e o Cavaleiro Verde**. Trad. de Marta de Sena. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

ANÔNIMO. Taliesin. In: **Mabinogion**. Trad. de José Domingos Morais. Lisboa: Assíro & Alvim, 2000, p. 399-437.

DIODORUS SICULUS. **Library of history**. Published in v. III of the Loeb Classical Library edition, 1939. Disponível em: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus\\_Siculus/5B\\*.html#28.6](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/5B*.html#28.6) Acesso em 10/03/2010.

GREGORY, L. **Cuchulain de Muirthemne**. Sevilla: Paréntesis, 2009.

STRABO. **Geography**. Published in v. II of the Loeb Classical Library edition, 1923. Disponível em: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/4D\\*.html#4.2](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/4D*.html#4.2) . Acesso em 10/03/2010.

## **Referências bibliográficas**

BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1987, v.3.

CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. São Paulo, Martins Fontes, 1972.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1995.

CUNLIFFE, B. **The celts: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

DUMOULIÉ, C. Medusa (a cabeça de) In: BRUNEL, P. (Org.) **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p.620-26.

ELLIS, P. B. **Dictionary of celtic mythology**. Oxford: Oxford Press, 1992.

- LÓPEZ FÉREZ, J. A. Los Celtas en la Literatura Griega de los Siglos VI-I a.C. *In: Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira (A Coruña): Fundación Ortigalia/Instituto de Estudios Celtas, 2007, p.787-839.
- LE GOFF, J. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Estampa, 1983, v.2.
- LURKER, M. **Dicionário de deuses e demônios**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- KIRK, G. S. **The ature of greek myths**. New York: Penguin Books, 1977.
- JONES, P.; PENNICK, N. **História da Europa pagã**. Lisboa: Europa-América, 1999.
- LE ROUX, F.; GUYONVARCH, C-J. **A civilização celta**. Lisboa: Europa-América, 1993.
- POWELL, T. G. **Os celtas**. Lisboa: Verbo, 1971.
- MARKALE, J. **L'Épopée celtique d'Irlande**. Paris: Payot, 1993.
- SAINERO, R. **Diccionario Akal de mitología celta**. Madrid: Akal, 1999.
- STERCKX, Cl. **Mythologie du monde celte**. Paris: Marabout, 2009.
- VERNANT, J-P. **A morte nos olhos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- ZIERER, A. M. S. O Rei no Imaginário Medieval (Séculos XI-XVI). *In: OLIVEIRA, T.; VISALLI, A. M. Cultura e educação: ética e ação política na Antiguidade e Idade Média*. Vitória da Conquista: Ed. Uesb, 2007, p.357-71.

### Nota

<sup>1</sup> Embora o poema *Taliesin* esteja contido no livro **Mabinogion**, não faz parte desse conjunto de contos galeses, constituindo obra independente, intitulada **Hanes Taliesin**, encontrada em manuscrito, no século XVI, e inserida por Lady Charlotte Guest na sua obra.

**LIMA, A. C. C. Ritos e Festas em Corinto Arcaica.  
Coleção Aedos. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, 148p.**

*Claudia Beltrão da Rosa\**

O novo livro de Alexandre Carneiro Cerqueira Lima,<sup>1</sup> publicado em dezembro de 2010, merece ser comemorado por helenistas e estudiosos da Antiguidade em geral, por, em primeiro lugar, preencher uma lacuna nas publicações em língua portuguesa sobre seu objeto de estudo: a Corinto arcaica do período Cypsélida. Este simples dado já recomendaria sua leitura e divulgação. Há, contudo, outras virtudes, sintetizadas em seu *Prefácio* por Neyde Themi:

*... Ele rompe com alguns preconceitos que ainda circulam no meio acadêmico, como “não se pode fazer pesquisas em História Antiga no Brasil”; “não se pode fazer História sem documentos escritos”; “não se pode pesquisar cultura popular nas sociedades poliades”, e outros “não se pode”. Alexandre Carneiro preferiu ouvir o poeta, que nos diz que é “proibido proibir”. E teve a coragem de enveredar por um caminho que não se ousava caminhar. (THEML, Prefácio, p.9)*

Em **Ritos e Festas em Corinto Arcaica**, Alexandre Carneiro apresenta uma análise de parte de seu *corpus* documental da pesquisa para sua tese de doutorado,<sup>2</sup> na qual a Corinto arcaica surge não apenas como alteridade em relação ao nosso mundo, mas também em relação a Atenas, *imperatrix* nas publicações sobre a Antiguidade, num período pouco estudado em nosso

---

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

país. A atenção às possibilidades de pesquisa abertas pelo interesse – ainda recente – dos historiadores pela cultura material e pelo diálogo com outras disciplinas, especialmente a Arqueologia, vem permitindo a ampliação quantitativa e qualitativa daqueles estudos, antes restritos aos textos clássicos ou à dependência de análises de arqueólogos e historiadores estrangeiros. Assim, o livro em foco é mais um passo em direção à consolidação da área de estudos da Antiguidade no Brasil, rompendo com os convencionais e estreitos “não se pode”. Aos poucos, os historiadores perceberam que eles demandam uma complexa associação de vários elementos dispersos – topográficos, arqueológicos, textuais, etc. E o livro em foco reitera a centralidade e a complexidade de rituais que ordenavam as atividades das comunidades ao longo do ano e forneciam uma estrutura sólida para as práticas religiosas, políticas e sociais.

**Ritos e Festas em Corinto Arcaica** destaca a importância das categorias *espaço* e *tempo* na análise, situando ritos e festas no espaço da *pólis* e no tempo do calendário, através de rituais que marcam a progressão do tempo e a disposição espacial - rituais que criam as rotinas diárias, anuais, cíclicas; ligam os indivíduos aos grupos; promovem a integração e a distinção social; além disso, orientam a compreensão de cada um em relação a si mesmo e à comunidade. Ritos e festas surgem como complexos sistemas cognitivos e simbólicos, inserindo indivíduos e grupos humanos no mundo intersubjetivo do conhecimento e do senso comum, que resulta na ação que sacraliza seres e objetos, tempos e espaços, mediante estratégias específicas que demandam a atenção do historiador.

A Corinto arcaica, encruzilhada de caminhos, *locus* de interações culturais e religiosas para além das econômicas no Mediterrâneo arcaico, é observada pelo autor a partir de análises de documentos imagéticos, sem descuidar dos textuais, conduzidas com base em métodos da semiótica textual e imagética, ressaltando-se a leitura isotópica, cujos procedimentos permitem-lhe destacar categorias relativamente homogêneas e articular a apreensão do(s) sentido(s) dos discursos com que lida em diferentes níveis de profundidade, garantindo uma base segura para o estabelecimento de percursos de significação em sua organização, combinação e expressão. Com essa base metodológica, o autor analisa sentidos, interações e conflitos entre rituais e festas, que define como *cultura oficial*, e aqueles definidos como *cultura popular*, fundamentado na definição de M. Bakhtin, matizada pela perspectiva de P. Burke, tendo o cuidado de fornecer ao leitor elementos

para situar o uso operatório dos conceitos-chave e contextualizar a passagem da Corinto aristocrática à tirania, questão-chave para a compreensão de suas conclusões. Destacam-se, no livro, o **banquete** – dentre os ritos de hospitalidade (*xênia*) apresentados como expressões da *cultura oficial* na *pólis* aristocrática – e a **procissão dionisiaca** (*kômos*) - como manifestação da *cultura popular* na Corinto dos Cypselidas.

No caso dos banquetes, o autor preocupa-se com a criação e circulação dessas imagens em diversos suportes na Corinto aristocrática - a forma dos vasos, seu uso, as imagens e seus signos são levados em conta, representando o mundo dos *aristoi*, suas práticas e seus valores. E conclui: “A refeição sacrificial é uma refeição igualitária à imagem da partilha do poder, que coloca em foco a *pólis* arcaica. O *deípnon* é uma prática de controle social dos cidadãos pela *pólis*” (LIMA, 2010, p.54). Da análise desses registros materiais (nos quais temas homéricos – especialmente os relacionados às figuras de Aquiles, Odisseus e Ajax – e divindades como Zeus Xênios, protetor dos hóspedes, e Hércules são recorrentes), o autor depreende a predominância das representações do comportamento e dos valores dos *aristoi*, a qual indica a estreita relação entre poder político, religião, produção e circulação de imagens. Torna-se claro ao leitor que não se trata da impossibilidade de se decidir o que seria do âmbito religioso e o que seria do âmbito político, mas, sim, a ausência desta distinção.

Tais temas da cerâmica pintada coríntia, como a obra em foco demonstra, rarearam no período da tirania dos Cypselidas, tendo sua circulação diminuído significativamente nesta *pólis*, mantendo-se, contudo, uma produção destinada principalmente à exportação para as elites etruscas mediante práticas de *xênia* e pelo comércio (especialmente para Caere), com as quais a *pólis* manteve intensas relações econômicas e culturais ao longo de todo o período arcaico.

Demonstrando que, no período Cypselida, temas e signos dionisiacos foram os mais difundidos, Alexandre Carneiro chama a atenção para a relação desses governantes com o mundo dos *georgoi*, com os *komástai* e seus valores. Ao analisar a promoção da criação e da circulação dessas imagens, ele depreende práticas de censura de temas tradicionalmente ligados à aristocracia em prol de temas caros ao mundo dos *georgoi*, chamando a atenção do leitor para o papel da tirania dos Cypselidas na promoção e difusão da religião dionisiaca, um dado importante para os estudos sobre as religiões antigas. E destaca, com propriedade, a estreita associação entre os regimes políticos e a

produção e circulação de imagens, revelando o que pode ser definido como *luta de representações*. Um dado a apoiar essa interpretação é a presença de imagens de *kômos* em diferentes suportes cerâmicos: *aryballos*, *alabastros*, *amphoriskos*, *kýlix*, *oenochóe*, *ólpe*, etc., enquanto as cenas de banquete se restringem às crateras para exportação, muito apreciadas pela elite etrusca.

**Ritos e Festas em Corinto Arcaica** apresenta análises a partir de dados arqueológicos, de temas como a prostituição sagrada (*hierodoúles*) sob o viés de sua inserção nos rituais de hospitalidade, de espaços político-religiosos como as salas de banquetes (*hestiatória*) nos santuários, e.g., de Peráchora e de Deméter, observando a localização do mobiliário (*trapédzai*, *kliné*, etc.), de objetos votivos, de objetos destinados aos banquetes (oficiais), etc., e centraliza a análise nas imagens que representam cenas de banquetes, elementos que permitem tecer considerações e aventar hipóteses para a interpretação, incrementando os estudos sobre as religiões e rituais antigos. Paralelamente à comparação de rituais oficiais – no interior de santuários, como o *Heraion* –, com rituais populares, no exterior dos santuários, o autor dá atenção à figura e ao trabalho dos *demiourgoi* coríntios e ao que os dados arqueológicos permitem depreender sobre os atores e os elementos dos cultos.

Ao se debruçar sobre o tema dos *kômoi* presentes na cerâmica sob a tirania Cypsélida, Alexandre Carneiro os define como distintos das *pompaí*, ou procissões solenes e oficiais, a partir da análise detalhada de algumas imagens de seu *corpus* documental. Sobre as *pompaí*, declara:

*... A atividade sacrificial assegurava a identidade do grupo, criando laços de amizade e de reciprocidade fundamentais para a coesão da comunidade em torno dos ritos dedicados às divindades políades (...) O respeito aos ritos oficiais (eusebeia – piedade) da pólis assegura a boa ordem (eunomia) e reforça as regras e costumes que todos (tanto kakoí quanto aristoí) devem seguir e respeitar.* (LIMA, 2010, p.89)

E centraliza o foco da análise nas imagens dos *komaí*, definidos como “procissões catárticas” (LIMA, 2010, p.90). Nesse ponto, o autor dialoga especialmente com a pesquisadora Paulette Ghiron-Bistagne, ao selecionar dois vieses para a interpretação desses ritos: a) o de “cortejo carnavalesco” ; b) o de “coro cantado e dançado em honra de Dionisos, o *kórdax* – dança lasciva –, ligado aos ritos agrários em que a vestimenta dos dançarinos explicita um sentido propiciatório e de fertilidade” (LIMA, 2010, p.91).

A recorrência de imagens dos *kômoi* nos vasos de cerâmica pintada do período Cypsélida indica sua grande circulação e uso. Essas imagens permitem uma via de acesso a elementos da vida social e religiosa antiga, de outro modo invisíveis à pesquisa histórica, permitindo vislumbrar divindades, elementos e aspectos da prática ritual. E o autor apresenta um sentido geral para os signos imagéticos de alteridade, do selvagem e da desmedida deste grupo de imagens: a suspensão das regras e dos constrangimentos do cotidiano, a comemoração da vida e da *pólis*. Ressaltamos algumas de suas conclusões:

*Ao analisarmos todos estes vasos com cenas de kômos, percebemos que não havia entre os coríntios somente um tipo de procissão catártica. A partir da documentação imagética fica clara a pluralidade de signos e sentidos envolvidos em torno da prática da procissão dos dançarinos pançudos. A característica predominante talvez seja a exaltação da fecundidade e da fertilidade, por meio da exposição do ventre e do baixo corporal. Os georgoi, nos primórdios da procissão, cruzavam os campos com o intuito de pedirem boas colheitas; era, portanto, um rito mágico-propiciatório (...) Mesmo essa procissão mágico-propiciatória tinha implícito um outro sentido: o de reconhecimento e integração do território cívico. Da mesma maneira que a caça, o kômos proporcionava aos neoi reconhecerem os limites e fronteiras de sua pólis, criando laços de identidade, de pertencimento à comunidade. (LIMA, 2010, p.111)*

Alexandre Carneiro apresenta, portanto, uma variedade de ritos e festivais que indicam uma íntima associação entre política, economia e cultura, revelando espaços e tempos simbólicos que promovem e proclamam o ordenamento cósmico-religioso, a nova ordem política e, simultaneamente, a hierarquia social entre celebrantes e assistentes na Corinto arcaica; marcam o lugar de cada um e de cada coisa na sociedade e no mundo; criam memórias e identidades; incluem alguns e excluem outros; e representam simbolicamente a ordem desejada e aquilo que deve ser evitado. Sua análise é rica e plural. Movendo-se por contrastes e comparações (e.g. oficial/popular, *pompai/komoi*, *kakoi/aristoi*, identidade/alteridade), o autor privilegia o diálogo e a polissemia, se não uma verdadeira polifonia na análise e na interpretação das imagens em cerâmica pintada da Corinto arcaica.

## **Notas**

---

<sup>1</sup> Seu primeiro livro, publicado em 2000 pela Sette Letras, intitula-se **Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.**

<sup>2</sup> A tese de Doutorado é intitulada **Cultura Popular em Corinto: Kômoi nos VII-VI séculos a.C.**, realizada sob a orientação da Profa. titular Neyde Theml.