

Laboratório de História Antiga – UFRJ



PHOÏNIX

Maquad X



2010

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
DESLOCAMENTO E ALTERIDADE: A ASSOCIAÇÃO DA DISTÂNCIA E DA VIAGEM COM O ESTRANHO E O MARAVILHOSO ENTRE OS ANTIGOS EGÍPCIOS.....	11
<i>Ciro Flamarion Cardoso</i>	
A GUERRA DE TROIA NO IMAGINÁRIO ATENIENSE: SUA REPRESENTAÇÃO NOS VASOS ÁTICOS DOS SÉCULOS VI-V a.C.	32
<i>José Geraldo Costa Grillo</i>	
ATLETAS: HERÓIS NA GRÉCIA CLÁSSICA (SÉCULOS V e IV a.C.)	50
<i>Fábio de Souza Lessa</i>	
O SENADO ROMANO DIANTE DO PODER AUGUSTAL: FUNÇÕES, PRERROGATIVAS E ORGANIZAÇÃO	63
<i>Marco Antonio Correa Collares</i>	
AS FINANÇAS PRIVADAS NA ROMA DE 64 d.C.: O INCÊNDIO DA <i>VRBS</i> E A DESVALORIZAÇÃO DA MOEDA	84
<i>Deivid Valério Gaia</i>	
OS ESPAÇOS PÚBLICOS NOS <i>OPPIDA</i> CELTAS, NA GÁLIA DO FINAL DA IDADE DO FERRO: QUAL O LUGAR DOS DRUIDAS?	97
<i>Filippo Lourenço Olivieri</i>	
UM BISPO PARA ALÉM DA CRISE: JOÃO CRISÓSTOMO E A REFORMA DA IGREJA DE CONSTANTINOPLA	109
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
PRÁTICAS DISCURSIVAS E CAMPOS SEMÂNTICOS DAS NARRATIVAS <i>ADVERSUS IUDAEOS</i> . SÉCULOS IV AO VII d.C.	128
<i>Renata Rozental Sancovsky</i>	
RESENHAS	
SCHMITT PANTEL, Pauline. Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique. Paris : L'Harmattan, 2009, 231 p.	147
<i>Edson Moreira Guimarães Neto</i>	
HINGLEY, Richard. O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha. Coleção História e Arqueologia em Movimento, dirigida por Pedro Paulo Funari. Organizadores: Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo Funari, Renato Pinto. Tradução: Luciano César Garcia Pinto. ISBN: 978-85-391-0062-0. São Paulo: Annablume, 2010, 117 p.	152
<i>Claudio Umpierre Carlan</i>	
PERFIL DA REVISTA	157
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	158

SUMMARY

EDITORIAL	9
SHIFT AND OTHERNESS: THE LINK-UP OF DISTANCE AND TRAVEL ALONGSIDE THE WEIRD AND THE WONDERFUL AMONG THE ANCIENT EGYPTIANS.....	11
<i>Ciro Flamarion Cardoso</i>	
THE TROJAN WAR AT ATHENIAN IMAGINARY: IT'S REPRESENTATION ON ATTIC VASES OF THE SIXTH AND FIFTH CENTURIES BC	32
<i>José Geraldo Costa Grillo</i>	
ATHLETES: HEROES IN CLASSICAL GREECE (fifth and fourth centuries BC)	50
<i>Fábio de Souza Lessa</i>	
THE ROMAN SENATE ONWARDS AUGUSTAN POWER: FUNCTONS, PRERROGATIVES AND ORGANIZATION	63
<i>Marco Antonio Correa Collares</i>	
LES FINANCES PRIVÉES À LA ROME DE 64 AP. J.-C. : L'INCENDIE DE L'URBS ET LA DEVALUATION DE LA MONNAIE	84
<i>Deivid Valério Gaia</i>	
THE PUBLIC SPACES ON THE CELTICS <i>OPPIDA</i> IN GALIA AT THE END OF THE IRON AGE: WHICH WAS THE DRUIDS' PLACE?	97
<i>Filippo Lourenço Olivieri</i>	
A BISHOP BEYOND THE CRISIS: JOHN CHRYSOSTOM AND THE CONSTANTINOPLAN CHURCH'S REFORMATION	109
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
DISCURSIVE PRACTICES AND SEMANTICAL MEANINGS IN <i>ADVERSUS IUDAEOS</i> NARRATIVES. FOURTH TO SEVENTH CENTURIES C.E.	128
<i>Renata Rozental Sancovsky</i>	
REVIEWS	
SCHMITT PANTEL, Pauline. Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique. Paris : L'Harmattan, 2009, 231 p.	147
<i>Edson Moreira Guimarães Neto</i>	
HINGLEY, Richard. O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha. Coleção História e Arqueologia em Movimento, dirigida por Pedro Paulo Funari. Organizadores: Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo Funari, Renato Pinto. Tradução: Luciano César Garcia Pinto. ISBN: 978-85-391-0062-0. São Paulo: Annablume, 2010, 117 p.	152
<i>Claudio Umpierre Carlan</i>	
PROFILE MAGANIZE	157
PUBLICATION STANDARDS	158

EDITORIAL

Este primeiro número do ano de 2010 da Phoínix é composto por oito artigos que abarcam questões relevantes e tão presentes na contemporaneidade a partir da análise de sociedades antigas de temporalidades e espacialidades diferenciadas. Discussões sobre a construção de espaços e de representações, as relações de alteridades, as guerras e a formação de impérios, a cidadania, a dinâmica entre autoridade e poder, as formas econômicas, a religiosidade e as práticas míticas são algumas das que perpassam os artigos. As sociedades egípcia, celta, grega e romana são analisadas pelos autores sob uma ótica plural de abordagens que priorizam a interdisciplinaridade e a diversificação da natureza da documentação.

Os egípcios antigos são estudados por Ciro Flamarion Cardoso a partir da associação da distância e da viagem com o estranho e com o maravilhoso. No artigo, a visão espacial do mundo pelos egípcios e a construção das relações de alteridades ganham destaque, pois “o Egito, parte organizada do universo formada pela intervenção criadora do deus criador, era a sede da verdadeira humanidade, cercada por terras caóticas, hostis, que incluíam os desertos próximos, mas também terras estrangeiras mais distantes...”. É ressaltado que os contatos com o outro se intensificam quando da formação de um Império Egípcio (séculos XVI e XI a.C.). As reflexões acerca da dinâmica de espaço podem ser consideradas a tônica do artigo de Filippo Olivieri. O autor analisa os espaços públicos nos oppida na Gália temperada e, ao mesmo tempo, propõe o lugar dos druidas nesses espaços. As argumentações do autor cruzam informações advindas da documentação textual e da arqueológica.

O interesse pela análise das práticas míticas e da cultura material, em especial da iconografia, algo bastante ampliado, principalmente pelas propostas da Histórica Cultural, está presente mais precisamente nos textos de Fábio Lessa e José Geraldo Grillo. Ambos se centram nas representações da imagética ática. O artigo de Lessa estuda a ação dos artesãos no processo de heroicização dos atletas gregos vencedores, refletindo sobre as

relações de cidadania na *pólis*. Já o de Grillo analisa o lugar da guerra no imaginário ateniense durante os séculos VI e V a.C., a partir das imagens pintadas da guerra de Troia, e ressalta que a guerra envolve toda a comunidade, isto é, não se restringindo somente aos guerreiros.

Os aspectos políticos que dinamizam e cimentam a vida social são pensados na pesquisa de Marco Antônio Collares. O autor tem como proposta a análise de algumas das atribuições do Senado imperial, objetivando entender a sustentação do poder e da autoridade de Otávio Augusto no início do Principado. O Império Romano também constitui objeto de estudo de Deivid Gaia, porém optando pelo viés econômico e centrando-se no governo de Nero. Ampliando ainda mais o recorte temporal, pois foca a sua pesquisa no século IV d.C., e elegendo uma abordagem que privilegia a religião, Gilvan Ventura da Silva investiga a reforma da Igreja de Constantinopla.

A religião é também objeto de interesse do artigo de Renata Rozental Sancovsky, que encerra este número da *Phoênix*. Nele, a autora se detém nas relações socioculturais entre judeus e cristãos nos primeiros séculos do medievo. De acordo com a autora, os vários perfis narrativos - tratados, epístolas, sermões e histórias - atuaram de forma significativa na construção e cristalização de imagens e representações mitológicas sobre os judeus e o Judaísmo.

Com a publicação do presente número, a *Phoênix* reitera a sua proposta de se caracterizar como um espaço isonômico de publicação, voltado para evidenciar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras no que se refere às sociedades antigas, além de estabelecer um lugar de diálogo entre os pesquisadores da História Antiga, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes.

Os Editores

DESLOCAMENTO E ALTERIDADE: A ASSOCIAÇÃO DA DISTÂNCIA E DA VIAGEM COM O ESTRANHO E O MARAVILHOSO ENTRE OS ANTIGOS EGÍPCIOS

Ciro Flamarion Cardoso *

Resumo:

Os egípcios antigos tinham uma visão fortemente espacial do mundo e de sua posição nele, que viam como de supremacia. O Egito, parte organizada do universo formada pela intervenção criadora do deus criador, era a sede da verdadeira humanidade, cercada por terras caóticas, hostis, que incluíam os desertos próximos, mas também terras estrangeiras mais distantes, quando seus habitantes não aceitassem a autoridade do faraó egípcio. As representações respectivas se mantiveram ao longo dos séculos, mas a constituição de um Império egípcio entre os séculos XVI e XI a.C. trouxe algumas mudanças, causadas, sobretudo, por ser, agora, o contato dos egípcios com povos estrangeiros bem mais habitual. Os textos e a iconografia do período imperial permitem constatar tanto continuidades quanto diferenças no modo egípcio de encarar os estrangeiros.

Palavras-chave: *Egiptologia; relações internacionais; espacialidade; percepção egípcia dos estrangeiros; Período Imperial do Egito faraônico.*

Antigo Egito e espacialidade

A configuração espacial *sui generis*, característica do antigo Egito, originou a hipótese do *caging effect* ou “efeito de confinamento”, devida a Michael Mann. Com a desertificação saariana, completada no terceiro milênio a.C. tanto no que veio a ser o deserto Líbico quanto no que se transformou no deserto Árábico, a população considerável do antigo Egito,

* Professor titular de História Antiga e 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).

a partir de então, ficou confinada no Delta do Nilo, na estreita fita fértil do Vale e em uns poucos oásis ocidentais – uma população que, no Reino Novo (segunda metade do segundo milênio a.C.), talvez chegasse a três milhões de habitantes, garantindo uma densidade populacional alta para os padrões da Antiguidade próximo-oriental. Essa circunstância permitiu que o Estado faraônico, mediante um quase monopólio da navegação do Nilo, conseguisse um grau de controle sobre seu território e respectivos súditos que excedia o de outros governos pré-modernos dotados de meios de ação comparáveis. Paralelamente, favoreceu o surgimento de um país com fortes idiossincrasias em seu modo de ser e de se organizar, daí derivando uma percepção muito peculiar do espaço (MANN, 1982, p.110-4).

Os próprios egípcios percebiam seu país dividido em dois espaços: o Egito propriamente dito, por sua vez duplo (Alto e Baixo Egito) ou “terra negra”; e a “terra vermelha” ou deserto. Pode-se afirmar que a oposição “terra negra”/“terra vermelha” distinguia o *espaço permanentemente ocupado* pelos egípcios – coberto por seus campos e cidades – e o *espaço esporadicamente ocupado* pelos mesmos, por meio de campanhas militares punitivas contra as tribos do deserto e de expedições que demandavam as pedreiras e minas situadas no deserto e no Sinai, ou os portos do mar Vermelho: com efeito, não havia assentamentos egípcios permanentes em tais regiões, somente acampamentos temporários. Por tal razão, os empreendimentos de mineração ou para obter pedra tomavam a forma de expedições aventureiras, em parte militares (ROTHENBERG et alli, 1979). Nota-se, então, uma alteridade percebida já em terrenos muito próximos daqueles que continham o grosso da população, já que a oposição terra negra/terra vermelha se interpretava como outra oposição: mundo ordenado/mundo caótico. Poderíamos completar essa forma de encarar o espaço lembrando uma terceira modalidade: o *espaço externo anexado pelas armas* na Núbia e na Síria-Palestina: no primeiro caso, desde o terceiro milênio a.C.; no segundo, a partir, sobretudo, do Reino Novo. Conhecem-se melhor, agora, as formas da organização espacial no contexto da expansão “imperial” do Egito (KEMP, 1978, p.7-57; MANLEY, 1996, partes 3 e 4). Quanto à oposição entre Alto e Baixo Egito, que conformava o caráter duplo do reino dos faraós, suas bases eram históricas, mas também demográficas – ou seja, estavam ligadas a uma distribuição desigual das concentrações populacionais – e ecológicas, em função das diferenças de meio ambiente entre o Vale e o Delta do Nilo.

Na dependência de tais contrastes ecológicos, demográficos e históricos, a geografia do Egito, na época faraônica, confirma a oposição entre Vale

e Delta. Este último era, tradicionalmente, zona de colonização rural num movimento que durou muitos séculos, contava com os melhores vinhedos e colmeias, com as pastagens mais extensas – sabemos que os rebanhos do Vale tinham direito de transferir-se sazonalmente ao Delta, num processo de pecuária transumante, em plena fase de luta contra os hicsos; e que um funcionário importante do Alto Egito, sob a XVIII dinastia, mantinha rebanhos no Delta. Também no Baixo Egito ficava o centro metalúrgico mais famoso do país – Mênfis – e o mais renomado em produção têxtil – Sais (KUÉNY, 1951, p.84-93; LEAHY, 1978, p.19-20; HAYES, 1951, p.35-40, 82-104, 156-83, 231-42; EL-SAYED, 1975; NEWBY, 1980, p.20-1; SETHE, 1906, parágrafo 73). Quanto ao Alto Egito, era ao sul que apresentava a maior concentração demográfica e agrária, devido à presença, na região entre Gebel es-Silsila e Kift, de tanques irrigáveis menores e mais manejáveis. Entre Kift e a outra zona muito povoada em torno de Mênfis e do Fayum, em especial na margem ocidental do Nilo, os tanques, demasiado extensos, exigiam maior esforço e melhores técnicas para se tornarem utilizáveis, razões pelas quais foi tardia – e instável – a ocupação densa nessa faixa (BUTZER, 1976, cap. 6 e 8). O Alto Egito continha, no conjunto, a maior densidade agrária e populacional, o que deve ter influído no fato de que daquela região partisse o impulso para a primeira unificação política do Egito, completada por volta de 3100 a.C. Sem destruir essa constatação, as pesquisas recentes a atenuaram, no sentido de terem encontrado aglomerações relativamente importantes no Delta desde o Pré-Dinástico. Em suma:

Distinguem-se três “eco-zonas” maiores no Egito: o Delta, o Fayum e o vale do Nilo. Este último divide-se, por sua vez, em dois grandes conjuntos: (1) a Tebaida, de Assuã até o antigo centro religioso de Abydos, sendo que quase não há terra cultivável entre Assuã e as pedreiras de grés de Gebel es-Silsila; (2) o Médio Egito, que vai de Abydos aproximadamente até Mênfis, ao norte, onde os cultivos se estendem ao longo da margem esquerda, graças ao Bahr Yusef, que flui para o norte paralelamente ao Nilo e desemboca no Fayum. (MANNING, 2002, p.617-8)

Se passarmos, agora, a examinar os aspectos especificamente agrários da organização do espaço, é interessante notar de saída um fato, só na aparência contraditório: apesar do caráter maciçamente rural do antigo Egito e da abundante iconografia agrária, não dispomos de representações

de aldeias, salvo um caso, mesmo assim duvidoso, da época de Amarna (segunda metade do século XIV a.C.) [ALDRED, 1973, p.140, fig.64]. A contradição é só aparente e se esclarece, se considerarmos a origem social das representações iconográficas rurais. Estas últimas se encontram nas paredes das tumbas de funcionários, aos quais os camponeses interessavam tão somente na qualidade de mão-de-obra ou de contribuintes ao fisco, e não nos aspectos privados de sua organização social (e espacial).

A terra cultivável do Egito era dividida em duas grandes categorias em documentos do Reino Novo: *kheru* ou “terra baixa” e *nekheb* ou “terra alta”, termos que designavam, respectivamente, o solo que nunca deixava de receber a inundação e o terreno normalmente produtivo, mas que, em anos de cheia insuficiente, podia ficar a seco (KEES, 1961, p.53-4). O Encantamento n. 317 dos *Textos dos sarcófagos* mostra que o princípio dessa distinção já era percebido com clareza no Reino Médio (DE BUCK, 1935-1941, p.119-21; FAULKNER, 1973, p.241-2). Uma terceira categoria estava constituída pelas ilhas (*iuu*) que o rio forma ocasionalmente, ao baixarem as águas: funcionavam como “terra baixa” – e sabemos que eram consideradas, por definição, propriedade direta do faraó [LANGE, 1925, p.26-7 (Amenemope 1,17)].

A organização econômica dos domínios rurais egípcios tinha uma nítida configuração espacial. Os campos cultivados de linho e cereais, junto ao rio, nos tanques periodicamente inundados, distinguiam-se dos vergéis, vinhedos e jardins situados em lugares mais elevados, dependentes de irrigação artificial (manual ou mediante o *shaduf*). E a zona agrícola, em seu conjunto, por sua vez, opunha-se aos pântanos – região de criação de gado (sendo que agricultura e pecuária eram rigorosamente separadas na administração rural em todas as fases da História faraônica), de caça e pesca – e às zonas desérticas, a que os domínios rurais também enviavam caçadores. Com frequência, a aparência física e a indumentária dos pastores e caçadores são diferentes, na iconografia, daquelas dos camponeses, refletindo o dado de que fossem recrutados muitas vezes entre as tribos do deserto (ALDRED, 1973, p.147; VERCOUTTER, 1970, p. 236-9).

As unidades relativamente importantes de produção e aquelas que podemos chamar efetivamente de grandes, no âmbito da exploração rural – seja que pertencessem pessoalmente ao rei ou a seus familiares, a órgãos do Estado, aos templos, a funcionários (em caráter de propriedade “de função” ou de propriedade familiar transmissível) ou a outras pessoas –, não formavam um bloco único (cada uma delas), mas sim se dividiam em múltiplos domínios (cada um

dos quais podendo ser bem pequeno), às vezes espalhados por todo o Egito. As razões disso parecem ter sido, por um lado, aproveitar recursos regionalmente variáveis, por outro, compensar falhas locais da colheita com bons resultados obtidos em outras partes do país (VERCOUTTER, 1970, p.236).¹

Baseando-se principalmente no Papiro Wilbour (século XII a.C.), David O'Connor tentou definir uma “topografia dos assentamentos” no Egito do Reino Novo. Suas conclusões, que exigiriam uma comprovação bem mais ampla, indicam um papel ativo do Estado na organização do espaço:

Os dados [do Papiro Wilbour] revelam, então, duas concentrações densas, predominantemente de agricultores, em torno das capitais dos nomos de Ninsu e Hardai. Entre tais concentrações, está uma região com uma população menor, mais dispersa, que se ocupava principalmente em fazer pastar os animais. Não há diferenças conhecidas de solo, vegetação, etc. que pudessem explicar tal distribuição, que pode, portanto, ter resultado de uma política deliberada. O controle estreito do governo nacional sobre a agricultura e a pecuária (...) tinha como objetivo não só assegurar um abastecimento adequado de alimentos para a população local, como também produzir um excedente, recolhido anualmente em forma de impostos, que ficava à disposição do Estado. Seria claramente mais conveniente ter os produtos mais pesados, como os cereais, produzidos perto dos centros principais de coleta fiscal, tais como as capitais dos nomos [...]. (O'CONNOR, 1972, p.695-96)

O autor arrola outras razões para uma organização desse tipo – controle dos recursos humanos para a corveia ou o serviço militar, preferência da maioria dos habitantes do campo por estar perto de cidades, interesses dos cidadãos que possuíssem propriedades rurais, etc. – e termina generalizando suas ideias para “a maior parte do Alto Egito”.

A separação entre cidade e campo é o fundamento inicial de toda divisão social do trabalho (SOUTHALL, 1998, p.15). Por tal razão, embora sejam muitas as categorizações do fenômeno urbano, é imprescindível, para considerar como urbana uma aglomeração, que, dentre os seus habitantes, uma parte, pelo menos, não se dedique a atividades rurais.

Uma definição de cidade especificamente cunhada para aplicar-se ao antigo Egito é a seguinte: “uma localidade central dos pontos de vista geográfico

e cultural, exercendo um controle político regional, com uma população relativamente grande e densa, uma divisão complexa do trabalho e estratificação social interna” (HOFFMAN; HAMROUSH; ALLEN, 1986, p.175).

John Wilson publicou, há tempos, um artigo, cuja influência foi considerável por várias décadas, em que qualificava o Egito faraônico de “civilização sem cidades” (WILSON, 1960, p.124-64). Desde então – e, sobretudo, a partir da década de 1970 –, enormes progressos foram feitos na História Urbana egípcia, tanto no tocante à publicação de escavações e ao uso sistemático das fontes escritas quanto à elaboração de estudos críticos e, às vezes, teorizados. O Reino Novo (1540-1069 a.C.) é, de longe, o período mais bem documentado e estudado no concernente a esta área de pesquisas egiptológicas.² Mesmo sendo verdade que, no conjunto, uma parcela da população total do Egito antigo – bem menor do que o que ocorria na Mesopotâmia antiga – viveu em cidades durante a Antiguidade faraônica, o fenômeno urbano, iniciado já no Período Pré-Dinástico – tendo início no Sul do Vale do Nilo egípcio e expandindo-se depois para o Norte, até o Delta –, não pode ser escamoteado. Ele teve, no Egito, fortes especificidades, por ter chegado, após origens lentas e descentralizadas (mesmo no terceiro milênio a.C., aristocracias locais tiveram considerável influência sobre alguns dos processos de urbanização), a um desenvolvimento maior já sob a égide de um Estado unificado, que, entre os egípcios, surgiu meio milênio antes do que no Sul da Mesopotâmia. É assim que, no antigo Egito, foram relativamente frequentes as cidades implantadas pelo Estado deliberadamente como centros administrativos e de armazenagem de produtos agrícolas, algumas delas habitadas quase exclusivamente por funcionários, artesãos empregados em manufaturas estatais e sacerdotes vinculados a um ou mais templos. As aglomerações urbanas do antigo Egito podiam variar muito no tocante ao seu tamanho: assim, a pequena cidade funerária da rainha Khentkaues, em Giza, apresentava uma extensão de somente 0,65 hectares; Elefantina, importante cidade fronteira, tinha só 4,5 hectares de superfície, em contraste com os 460 hectares de Mênfis. Sem abalar de verdade os dados sobre uma prioridade demográfica e política do Vale, as pesquisas arqueológicas recentes no Baixo Egito revelaram centros populacionais, alguns deles claramente urbanos, bastante consideráveis.³

A relação entre cidade e campo no Egito faraônico ganha, se for percebida numa perspectiva englobante, num *meio histórico* marcado por determinadas estruturas econômico-sociais. Sendo o Egito dos faraós como era, a presença do rural no urbano de diversas maneiras – silos, estábulos, estrebarias, eventualmente hortas e pomares, etc. – era uma necessidade, dado o caráter fortemente

natural da economia e a necessidade permanente de acesso a elementos provenientes do campo. Esse fator tinha de ser levado em conta ao estabelecer-se uma cidade, planejada ou não. Nos casos em que os bens de origem rural não pudessem ser armazenados dado seu caráter perecível, outra relação entre campo e cidade se estabelecia: camponeses iam e vinham, diariamente, entre a zona rural e a urbana, carregados de provisões. Uma das funções das muralhas que cercavam as aglomerações urbanas egípcias, mesmo em circunstâncias em que inexistia a necessidade de defesa, podia ser, exatamente, o controle dos órgãos locais de poder sobre esse e outros fluxos de entradas e saídas.

Os antigos egípcios, desde o terceiro milênio a.C., se não antes, empreenderam viagens marítimas e construíram barcos adequados para as mesmas. Apesar disso, enquanto a navegação fluvial e o rio Nilo eram elementos integrados ao cotidiano e à espacialidade enxergada como “natural” do país, o mar tendeu a aparecer por muito tempo, na visão de mundo egípcia, como algo estranho e, em princípio, hostil. No Reino Médio, isto é, na primeira metade do segundo milênio a.C., a obra de ficção dotada de conotações marítimas (no caso, relativas ao mar Vermelho) mais marcantes – o *Conto do naufrago* ou *A ilha da serpente* – centra-se num naufrágio. Muitos séculos depois, no período Raméssida do final do segundo milênio a.C., as adaptações egípcias dos mitos da Ásia Ocidental sobre o deus do mar, Yam, mostram-no como uma força caótica, arbitrária, excessivamente exigente e oposta às outras entidades divinas.⁴ É preciso chegarmos à que é, talvez, a última em data das obras literárias importantes do Reino Novo, *O relatório de Unamon*, para que tenhamos, por fim, a impressão de uma integração mais cabal dos motivos do mar e da viagem marítima ao próprio núcleo da visão de mundo egípcia.⁵

A percepção egípcia tradicional acerca dos países estrangeiros e de seus habitantes

À primeira vista, não pareceria haver dúvida de que o Egito faraônico configurasse o que é chamado de etnia. Os egípcios chamavam a si mesmos de *remetjet* – que significa “seres humanos”, o que acontece com muitos grupos étnicos conhecidos, os quais reservam à percepção de si mesmos a noção de uma humanidade cabal. Concomitantemente, os estrangeiros eram depreciados. Em sua segunda estela núbica fronteiriça, em Semna, eis o que tinha a dizer o faraó Senusret III, ao referir-se aos núbios por volta de meados do século XIX a.C. (aprox. 1862 a.C.):

[...] o núbio cairá ao ouvir uma palavra daquele que lhe responde e recuará. Quando alguém é agressivo contra ele, ele dá as costas fugindo; recua e ele se torna agressivo. Estas não são pessoas que mereçam respeito: são uns seres desprezíveis, sem ânimo. Minha Majestade viu isto, não se trata de uma afirmação sem fundamento: pois eu saqueei as suas mulheres, levei os seus habitantes, cheguei até os seus poços (do deserto), carreguei o seu gado, arranquei o seu cereal e o incendiei.⁶

Estariamos, portanto, diante de um caso clássico da construção da identidade étnica mediante contraste com “o outro”, a alteridade. Algo disso está presente, obviamente. E, no entanto, nas representações dos “Nove Arcos” – inimigos e agentes da desordem cósmica que o faraó do Egito devia massacrar como parte de sua função de manter a ordem do universo, cuja lista variava conforme as circunstâncias históricas –, ao lado de sete representantes dos povos estrangeiros, podiam aparecer, também um egípcio do Sul e outro do Delta! Notaremos algo análogo, se observarmos os chamados “Textos de Imprecação” (ou “Textos de Execração”), escritos em figurinhas e, depois, em vasos que eram quebrados ritualmente, os quais continham encantamentos mágicos destinados a paralisar e destruir os inimigos do rei; neles, de novo, egípcios podem aparecer ao lado dos estrangeiros como possíveis agentes do caos e da desordem, como, aliás, também se infere de passagens dos *Textos das pirâmides*. Isso constitui algo tão difícil de integrar em termos de uma discussão da identidade étnica do antigo Egito que, diante de uma representação que consta da arma cerimonial do rei Escorpião, nas origens da unificação egípcia, por volta de 3100 a.C., na qual, ao lado de outras cenas, aparecem diversas imagens da ave que servia para escrever o nome que designava os plebeus egípcios – *rekhyt* –, figurada morta, enforcada e pendente de estandartes de distritos, houve egiptólogos que teorizaram, sem base alguma, que, naquela época remota, o termo *rekhyt* não fosse aplicável aos egípcios, mas sim aos líbios, ou a gente do Delta miscigenada com líbios... (BIERBRIER, 1999, p.65; SHAW; NICHOLSON, 1995, p.94-5, 203, 244; VALBELLE, 1990).

Uma vez conscientes de ser preferível, teórica e metodologicamente, uma visão processual e interativa das identidades étnico-culturais, ao buscarem uma alternativa concreta, muitos estudiosos a enxergaram no conceito de *fronteira étnica*, elaborado por Fredrik Barth, em 1969.

Barth priorizou, nos processos de identificação, a vontade de marcar os limites entre “nós” e “eles”, o que leva a definir e manter a “fronteira étnica”. Esta pode ou não coincidir com fronteiras geográficas, ter ou não correspondências territoriais: isso não é essencial. Outrossim, aquilo que define as inclusões e exclusões que estabelecem tal fronteira, pode, perfeitamente, variar no tempo, em função de mudanças nas interações sociais internas e externas. A grande inteligência de Barth consistiu em perceber que a fronteira étnica depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto. Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se à base de um único elemento cultural isolado tomado como critério. O que é basicamente uma mesma cultura pode ser instrumentalizado de modos diferentes ou opostos em estratégias distintas de identificação. E a identificação étnico-cultural pode acomodar, sem dificuldade, considerável heterogeneidade entre os participantes – mas não quanto aos elementos culturais escolhidos para o estabelecimento da fronteira étnica.

Eis aqui, então, o critério principal recomendado por Barth: um papel central deve ser concedido, na análise, àqueles elementos culturais selecionados (variáveis no tempo) que, para o próprio grupo, delimitem a fronteira étnica – isto é, os elementos que definam a inclusão/exclusão na etnia do grupo em questão (BARTH, 1998, p.185-227).

Esse modo de ver permite, certamente, incluir numa mesma etnia agrupamentos humanos portadores, eventualmente, de grandes diferenças culturais; e, quanto às semelhanças culturais que houvesse, apareceriam mais como consequências da existência da fronteira étnica assim definida do que como causas ou elementos de diagnóstico dela. Em outras palavras, etnia e cultura não são expressões sinônimas ou coextensivas: a etnia constitui algo menos vasto do que a cultura tomada em sua totalidade, ao definir somente uma forma *específica* de inserção institucional, cuja importância é, sem dúvida, enorme no relativo à autodefinição de uma identidade grupal em contraste com outras encaradas como diferentes. A autopercepção étnica e a relevância conjunturalmente maior ou menor atribuída à identidade étnica dependem, historicamente, de múltiplos fatores, variáveis no tempo: aqueles, muito especialmente, que sublinhem contrastes ou ameaças externos diante dos quais reajam os membros da etnia em questão. As reações, aliás, podem dar-se de maneiras variadas.

No caso do Egito faraônico, a interpretação dos dados disponíveis já apontados poderia ser a seguinte: existia uma fronteira étnica claramente definida, como sempre variável no tempo em seus elementos, a separar os egípcios dos povos com os quais entravam em contato. Apesar das mudanças no modo de o fazer, houve também elementos constantes na definição de tal fronteira (por exemplo, o contraste dos costumes funerários egípcios com os dos outros grupos, ou o caráter único atribuído à monarquia faraônica quando comparada com outras monarquias, aparecem em textos de todos os períodos). No entanto, o faraó – divino – era encarado como substancialmente distinto em sua divindade, tanto dos egípcios quanto dos demais. Ele era, por herança, o dono do universo e o mantenedor da ordem cósmica, devendo fazê-lo contra quaisquer eventuais agentes do caos e da discórdia, egípcios ou estrangeiros. Em outras palavras, assim definidas as coisas, os egípcios viam-se como superiores aos demais por conter o seu país a sede da monarquia divina faraônica; mas, de certo ponto de vista, o faraó *não era um egípcio*: como deus, pairava muito acima dos próprios egípcios e, com maior razão, dos não-egípcios considerados inferiores. Tal teoria da superioridade egípcia e do faraó herdeiro do cosmo funcionava como uma eventualidade legítima e a presunção de que as iniciativas do Egito a respeito seriam sempre vitoriosas; cabia aos reis egípcios, entretanto, transformar tal eventualidade em algo palpável, estendendo as fronteiras egípcias concretas.

Se tomarmos como exemplo a Ásia ocidental, verificaremos que, na primeira metade do segundo milênio a.C., o deslocamento temporário de egípcios a serviço do rei para aquela região era encarado como algo extremamente perigoso – se bem que, sem dúvida, o caráter satírico da fonte que o afirma deve sublinhar o perigo mais do que o fazia um escrito de outro gênero. Falamos de um documento originado no Reino Médio, mas só conservado em cópias posteriores, conhecido como “Sátira das profissões”, que inclui a de “correio (real)”: “O correio vai para o estrangeiro depois de entregar sua propriedade a seus filhos, temendo os leões e os asiáticos. Ele só se (re) conhece (de novo) quando volta para o Egito” (SIMPSON, 1973, p.133).

Caso continuemos com o exemplo asiático, os escritos egípcios a respeito apresentam ambiguidades em seu valor documental – se tomarmos o *Conto de Sanehet*, o mais conhecido dos documentos egípcios do período pré-imperial dentre os que se referem à Palestina (trata-se de texto que não resulta de testemunha ocular; mesmo assim, fornece informações autênticas), sendo, mesmo, a mais detalhada fonte escrita que ofereça uma

descrição da Palestina no início da etapa média da Idade do Bronze, bem como das relações do Egito com tal região à época (KOCH, 1990). O que permite afirmá-lo é, por um lado, a compatibilidade dos dados contidos no texto com os conhecimentos obtidos mediante escavações arqueológicas. Mas há também um outro elemento de controle: a descrição fiel, no conto, de instituições existentes, na Era do Bronze, em diversas das culturas de língua semita da Ásia ocidental, mas não no Egito.

Assim, constatamos em B 78 (e, de novo, em B 107-108) que Sanehet diz, a respeito de Ammunenshi: “Ele me pôs adiante (até) de seus próprios filhos”. Segundo Cyrus Gordon, deve entender-se tal afirmação num sentido muito forte, ou seja, que Sanehet, tornado genro do chefe palestino, foi equiparado aos filhos do último *como chefe deles*, ou seja, adquirindo o direito de primogenitura: ao se acolher um estrangeiro como genro (B 78-79: Ammunenshi deu a Sanehet sua filha mais velha), ele se torna membro da família de sua esposa. A primogenitura de Sanehet teve, como consequência, ver-se confiar o governo e o usufruto de uma parcela de sua própria escolha dos bens do sogro (B 79-81). O casamento em questão foi do tipo que os assiriólogos chamam de matrimônio *erêbu*: Sanehet se juntou à família da noiva e viveu com sua esposa nos domínios do sogro. Assim sendo, ao decidir regressar ao Egito, perdeu o direito à própria esposa e teve de entregar os seus bens ao filho mais velho (GORDON, 1987, p.43-4).

O aspecto tribal é enfatizado no texto, talvez por seu exotismo para o público egípcio. Mas a fonte mostra já os primeiros passos de um processo que ficaria claro (arqueologicamente e mediante certos documentos escritos egípcios conhecidos como Textos de Imprecação) no século seguinte, isto é, o esboço de um movimento parcial de sedentarização e de concentração do poder que desperta forte oposição entre os beduínos. De fato, lê-se em B 99-101 que Sanehet foi feito “comandante do exército” de Ammunenshi (*tjesu ne mesha.f*), numa terminologia militar egípcia que indica tratar-se de um verdadeiro exército, e não de uma tropa tribal. E sua função como comandante militar foi, exatamente, reprimir os nômades rebeldes. Os asiáticos tribais rebeldes são tratados por Sanehet, na sua qualidade de general de exército, de modo análogo a como agiam os faraós (teoricamente, mas, por vezes, também na prática), ao “massacrar” ou “espezinhar” povos tribais.

Do ponto de vista da organização textual, as personagens que tomam, de fato, a palavra, nas passagens pertinentes, são egípcias: Sanehet e o rei; Ammunenshi, o sogro asiático de Sanehet, só comparece com frases curtas

que dão o pretexto a tiradas bem mais longas de Sanehet. Ora, as falas dos egípcios, em relação aos asiáticos e à comparação de seus modos de vida e suas concepções com os do Egito, incluem, em primeiro lugar, a constatação do que hoje seria chamado de “alteridade cultural”: uma concepção similar à de Heródoto, no século V a.C., ao contrastar os costumes gregos com os egípcios (Heródoto, livro II, capítulo 35).⁷ Sanehet pareceu impressionado com o uso do leite para cozinhar pelos palestinos, coisa que não se fazia no Egito (B 27, B 91-92). Nas comparações, a Ásia sai sempre perdendo: as coisas e maneiras egípcias são superiores, tanto para Sanehet como para o rei. Assim, o rei, em seu decreto relativo ao retorno de Sanehet ao Egito, compara desfavoravelmente o costume asiático de enterrar os mortos numa pele de carneiro e num túmulo (ou seja, uma fossa acima da qual se erigia uma pilha de pedras) com o elaborado funeral egípcio (B 191-198); e, numa fala a Sanehet (B 258-259) após a volta deste ao Egito, menospreza um funeral em que o cadáver de um egípcio fosse escoltado por asiáticos. O próprio Sanehet aspira ao funeral e à necrópole à maneira egípcia (B 159, B 300-309). E, ao descrever como, em sua volta à corte, retomou o aspecto de um homem egípcio, usa expressões como: “Minha má aparência foi devolvida ao país estrangeiro, minhas roupas aos beduínos. (...) Devolvi a areia aos que nela residem, o azeite de árvore aos que com ele se untam” (B 291-293).

Continuidades e elementos novos na construção da alteridade e da imagem dos estrangeiros no Reino Novo (1550-1069 a.C.)

Não cabe dúvida de que o esquema geral da construção étnica pela alteridade se tenha mantido, no Egito faraônico, no Reino Novo (1550-1069 a.C.), período imperial por excelência da História dos antigos egípcios. No entanto, há especificidades a considerar. A ocupação de uma parte do país pelos asiáticos hicsos vindos da Palestina, os quais se mantiveram – mostra-o a Arqueologia – como etnia separada em seu reino do Delta, centrado em Avaris (séculos XVII-XVI a.C.), submetendo o resto do Egito a um domínio indireto e tributário, pusera os egípcios, em sua própria terra, em contato prolongado e cotidiano com estrangeiros asiáticos numerosos pela primeira vez em sua História. Desde o III milênio a.C., existira uma presença egípcia permanente no vale nilótico ao Sul do Egito (Uauat, Kush), a qual se interrompeu passageiramente na época dos hicsos, havendo, então, um reino núbio independente. Mas os núbios eram um

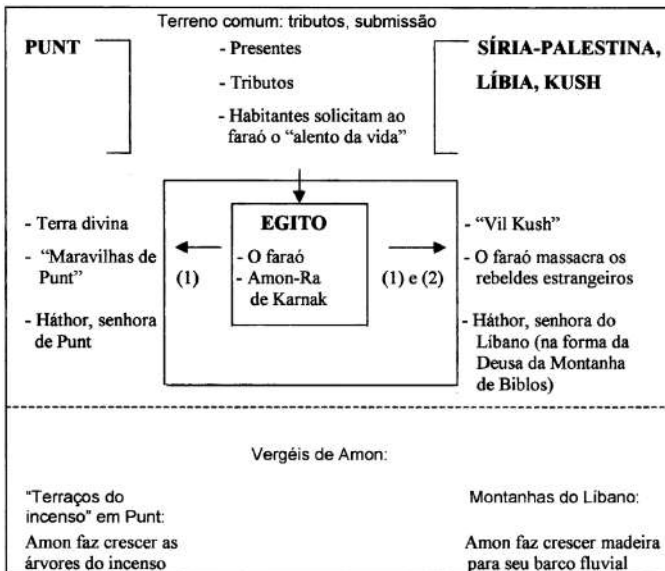
povo que apresentava um nível tecnológico menos complexo que o dos egípcios, enquanto o contrário era verdade, até então, no relativo aos asiáticos da Síria-Palestina, que, outrossim, conheciam, como o antigo Egito, grandes densidades populacionais e a vida urbana em cidades dotadas de templos e palácios. Ora, após a expulsão dos hicsos, aproveitando o *aggiornamento* técnico do Egito ocorrido mediante a intermediação dos hicsos – incluindo nisto a metalurgia mais eficiente do bronze, o carro militar puxado por cavalos, o arco composto e outros elementos de tecnologia militar – e a constituição, em função do processo de luta contra os invasores, de um exército e uma frota permanentes, a XVIII dinastia voltou a formar um império na Núbia, bem mais extenso e consistente do que no passado; e, pela primeira vez na História, existiu um império egípcio na Síria-Palestina, se bem que frouxo em sua organização, apoiado em algumas bases militares egípcias na Ásia e na submissão dos príncipes locais à tributação, configurando uma espécie de protetorado. No próprio Egito, a partir em especial da XIX dinastia, milhares de prisioneiros de guerra foram obrigados a instalar-se no Delta e a prestar serviço militar ao faraó.⁸ É evidente que essas novidades tiveram grande impacto no sistema de relações entre egípcios e estrangeiros, ao forçarem a uma convivência de longa duração entre eles, no país e no exterior. Filhos de pequenos reis da Síria-Palestina e de chefes núbios, mantidos como reféns no Egito e criados junto com as crianças do palácio do faraó, em certos casos voltaram à sua terra de origem para assumir o lugar de seus pais quando estes morriam; mas, em outros, permaneceram no Egito e chegaram a ocupar altos cargos. Um bom exemplo é o vizir Aperel – um asiático egipcianizado que serviu à XVIII dinastia na época de Amarna –, cuja tumba foi escavada em Saqqarah.⁹ Tradicionalmente, os estrangeiros estabelecidos no Egito eram tratados de acordo com sua posição social e, muito especialmente, seu grau de proximidade à corte; e tinham os mesmos direitos e expectativas (em especial, as de natureza simbólica, por exemplo, no tocante às provisões para a vida depois da morte) que os próprios egípcios. Os artistas do Egito apreciavam representar suas idiossincrasias de aspecto, vestimenta e costumes, mas de um modo que não implicava qualquer discriminação racial.

Observe-se, na próxima página, o gráfico que resume a visão do Estado faraônico do Reino Novo, expressa em inscrições e outros documentos oficiais (mas também na ficção escrita em neogípcio), a respeito dos países estrangeiros.

Nota-se, a partir desse gráfico, a continuidade das concepções tradicionais, mas também o *status* especial de Biblos e de Punt, ambos considerados como “vergeis de Amon”, destinados, respectivamente, a fornecer madeira para

a barca sagrada do deus e incenso e outras matérias preciosas para seu culto e também o dos outros deuses (no Reino Novo, Amon-Ra era considerado “rei dos deuses”). Tais regiões tinham também forte ligação com a deusa Háthor, associada frequentemente ao deserto e às terras estrangeiras. Em especial, a deusa conhecida como Senhora da Montanha, principal divindade de Biblos, foi interpretada pelos egípcios como uma manifestação de Háthor. As razões dessa diferenciação, na percepção de Biblos e de Punt, parecem ser: (1) as relações comerciais pacíficas de longuíssima duração com o Egito e a egípcianização de Biblos, bastante visível na cultura material desta cidade-Estado, no período do Império Egípcio uma aliada fiel; (2) a total impossibilidade logística de Punt ameaçar o Egito ou deste invadir Punt, com o qual as relações se mantiveram no nível das trocas, e a grande distância facilitou uma forte idealização dessa região africana. Um dos aspectos mais curiosos disso é uma visão quase etnográfica dos artistas que acompanharam a expedição a Punt da rainha Hatshepsut (século XV a.C.), ao ilustrarem aquela região tropical africana.

A visão oficial do Estado egípcio do Reino Novo acerca dos estrangeiros



(1) Representa as expedições pacíficas de troca, eventualmente ordenadas por Amon mediante decretos oraculares e confirmadas por decretos reais.

(2) Representa as expedições belicosas, quando Amon entrega a cimitarra de guerra ao faraó.

[Elaborado por Ciro Flamarion Cardoso a partir de fontes variadas de cunho oficial (inscrições) ou ficcional (contos).]

No nível textual, notam-se diferenças consideráveis relativamente a toda a fase anterior a meados do II milênio a.C. Em primeiro lugar, se retomarmos o exemplo asiático, conforme avançava o Reino Novo, os textos relativos à Ásia, se comparados ao *Conto de Sanehet*, do século XX a.C., de que já tratamos, manifestavam um grau de informação e detalhe muito maior do que no passado, o que é especialmente claro no Período Raméssida, isto é, nas XIX e XX dinastias (do século XIII a princípios do século XI a.C.). Um documento, em especial, proporciona itinerários, descrições e uma diversificação e sofisticação da visão espacial da Palestina sem precedentes nos escritos egípcios até então.¹⁰

Novidade de peso é, também, que a representação dos faraós vencendo os inimigos do Egito continua, mas, agora, embora continuem as figurações tradicionais do tipo genérico do massacre pelo rei dos “Nove Arcos”, aparecem, com frequência, inimigos (hititas, Povos do Mar, líbios) e batalhas históricos e datados, numa concepção mais linear e menos cíclica e repetitiva do tempo político-militar.¹¹

Pela primeira vez, em textos egípcios, os estrangeiros tomam a palavra de verdade, aparecendo como agentes e não somente como pacientes. É verdade que, por muito tempo, isto se faz estritamente dentro das convenções egípcias da superioridade do faraó sobre todos os governantes estrangeiros, em passagens absolutamente ficcionais:

O Grande Príncipe do Hatti enviou uma mensagem ao Príncipe de Quedi: “Prepara-te para que possamos apressar-nos a ir ao Egito e dizer: – A vontade do deus se cumpriu; para que possamos pronunciar palavras apaziguadoras diante de User-Maat-Ra – vida, prosperidade, saúde! –. Ele dá o alento a quem ele quiser: todo país estrangeiro só existe por meio de seu amor. Hatti está sob seu poder único. Se o deus não receber as suas oferendas, ele (= o país dos hititas) não verá (cair) a água do céu, pois ela está sob o comando de User-Maat-Ra – vida, prosperidade, saúde! –, o touro que ama a coragem!”. (PRITCHARD, 1969, p.470-1)¹²

Uma vez derrubado o Império Egípcio, aparece algo mais radical, isto é, um governante de Biblos contestando, *num texto egípcio*, que a superioridade do Egito ainda exista:

*Sem dívida, Amon fundou todas as terras; mas cuidou delas depois de ter fundado a terra do Egito, de onde vens. Na verdade, dela saíram a eficiência e o ensinamento, mas foi para atingirem o lugar onde estou. O que são estas viagens estúpidas que foste obrigado a empreender?*¹³

Um dos aspectos da nova percepção dos estrangeiros integrados ao sistema egípcio, dentro e fora do Egito, que se constata no Reino Novo, foi, por muito tempo, mal compreendido, considerando-se que – por exemplo, nos hinos de Akhenaton a seu deus, o Aton vivo – indicasse algum tipo de pacifismo ou internacionalismo. Na verdade, trata-se de um detalhamento da concepção tradicional de que os estrangeiros que se submeterem ao faraó, dele receberão o alento da vida (coisa que aparece claramente, por exemplo, no já mencionado *Conto de Sanehet*, do início do Reino Médio, meio milênio antes da época que examinamos). Esse ponto, de todo tradicional, é, agora, detalhado de dois modos: (1) mediante a afirmação de que os deuses do Egito, entre eles o próprio faraó assimilado ao deus solar, garantem a vida e a subsistência, em suas próprias regiões de origem, também aos estrangeiros submissos, cada caso segundo as características de seu próprio país (ver, em passagem já citada, a menção à chuva – “água do céu” – no país dos hititas, bem como, abaixo, a passagem do Grande Hino ao Aton); (2) especificando-se a possibilidade de um renascimento no reino de Osíris igualmente para os estrangeiros pacíficos e integrados ao sistema egípcio, mesmo quando continuassem a residir em seus países respectivos.¹⁴

A respeito do primeiro ponto acima, a passagem mais famosa é, certamente, esta, que integra o Grande Hino ao Aton, atribuído ao faraó Akhenaton (minha tradução):

Tu colocas cada homem em seu lugar (apropriado) e crias o que lhe é necessário: cada um dispõe de seu alimento e o seu tempo de vida está exatamente calculado. As (suas) línguas diferem nas palavras, a sua aparência igualmente; as cores de suas peles são diferentes, (pois) distingues os povos estrangeiros. Tu crias a cheia do Nilo no mundo inferior: tu a trazes, segundo desejas, com a finalidade de

fazer viver as pessoas (do Egito) do modo que as criaste para ti, o seu Senhor absoluto, que te fatigas em seu benefício, ó senhor de todas as terras, que alvoreces em seu benefício, ó Aton do dia, grande em majestade! (Quanto a) todos os países estrangeiros distantes, tu fazes com que vivam, (pois) estabeleces uma inundação no céu (que) caia para eles, criando ondas sobre as colinas como (as do) mar para irrigar os seus campos em sua região. Quão eficazes são (lit. são eles) os teus desígnios, ó Senhor da eternidade! A inundação celeste existe para os habitantes e os animais de todos dos países estrangeiros, que caminham sobre as patas. A inundação do Nilo vem do mundo inferior para o Egito. Os teus raios alimentam todos os campos: (quando) tu brilhas; eles vivem e prosperam para ti. (GRANDET, 1995, p.110-5)

Em resumo, o Reino Novo, ao mesmo tempo, reafirmou o modo egípcio tradicional de construção de sua identidade étnica mediante sua diferenciação relativamente aos estrangeiros, que, em meados do segundo milênio a.C., já fazia um milênio e meio de existência. As novidades relativas aos estrangeiros nas concepções oficiais egípcias da segunda metade do segundo milênio a.C. são, sem dúvida, importantes, sem que, por tal razão, o esquema habitual fosse derrubado no essencial.

SHIFT AND OTHERNESS: THE LINK-UP OF DISTANCE AND TRAVEL ALONGSIDE THE WEIRD AND THE WONDERFUL AMONG THE ANCIENT EGYPTIANS

***Abstract:** the ancient Egyptians maintained strongly spatialized representations of the world and their central position in it. Egypt, identical to the organized universe formed by the creator god, was where true humankind resided, and saw itself as surrounded by chaotic, hostile lands which included deserts not so distant, but also all foreign countries whose inhabitants didn't acknowledge the Egyptian pharaoh's authority. Representations which developed this view were quite stable for a long time. Nevertheless, the creation of an Egyptian empire (sixteenth to eleventh centuries BC) brought about some changes, caused by the fact that Egyptians and foreigners were now less seldom in contact. Texts and iconography generated during the Imperial period allow us to perceive both continuities and changes in the Egyptian way to consider foreigners.*

Key-words: Egyptology; international relations; social construction of space; Egyptian perception of foreigners; Imperial Period of pharaonic Egypt.

Referências bibliográficas

- ALDRED, C. **Akhenaten and Nefertiti**. New York: The Brooklyn Museum-The Viking Press, 1973.
- ASSMANN, J. **The mind of Egypt: History and meaning in the time of the pharaohs**. New York: Metropolitan Books (Henry Holt), 2002.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998, p.185-227.
- BIERBRIER, M. L. **Historical dictionary of ancient Egypt**. Lanham (Maryland)-London: The Scarecrow Press, 1999.
- BUTZER, K. W. **Early hydraulic civilization in Egypt: A study in cultural ecology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976, capítulos 6 e 8.
- CARDOSO, C. F. O relatório de Unamon. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v.6, p.106-35, 2000.
- DE BUCK, A. **The Egyptian coffin texts**. Chicago: The University of Chicago Press, 1935-1941, 7 v. IV.
- EL-SAYED, R. **Documents relatifs à Saïs et ses divinités**. Le Caire: Institut d'Archéologie Orientale, 1975.
- ERMAN, A. **The ancient Egyptians: A sourcebook of their writings**. Gloucester (Mass.): Peter Smith, 1978.
- FAULKNER, R. O. **The ancient Egyptian coffin texts**. Warminster: Aris & Phillips, 1973, 3 v. I.
- GORDON, C. H. The marriage and death of Sinuhe. *In: MARKS, J. H.; GOOD, R. M. (Org.) Love and death in the ancient Near East: Essays in honor of Marvin H. Pope*. Guilford (Connecticut): Four Quarters Publishing Company, 1987, p.43-4.
- GRANDET, P. **Hymnes de la religion d'Aton: Hymnes du XIV^e siècle avant J.-C.** Paris: Seuil, 1995.
- HAYES, W. C. Inscriptions from the palace of Amenhotep III. **Journal of Near Eastern Studies**, v.10, p.35-242, 1951.

- HOFFMAN, M. A.; HAMROUSH, H. A.; ALLEN, R. O. A model of urban development for the Hierakonpolis region from Predynastic through Old Kingdom times. **Journal of the American Research Center in Egypt**, v. 23, p.175, 1986.
- HORNUNG, E. **The ancient Egyptian books of the afterlife**. Ithaca-London: Cornell University Press, 1999.
- JANSSEN, J. J. Prolegomena to the study of Egypt's economic history during the New Kingdom. **Studien zur altägyptischen Kultur**, v.3, 1975.
- KEES, H. **Ancient Egypt: A cultural topography**. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- KEMP, B. J. Unification and urbanization of ancient Egypt. *In*: SASSON, J. M. (Org. principal.) **Civilizations of the ancient Near East**. New York: Charles Scribner's Sons-Simon & Schuster-Macmillan, 1995, 4 v. II, p.679-90.
- KEMP, J. Imperialism and empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 B.C.). *In*: GARNSEY P. D. A.; WHITTAKER C. R. (Org.) **Imperialism in the ancient world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p.7-57.
- KOCH, R. **Die Erzählung des Sinuhe**. Bruxelles: Éditions de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1990.
- KUÉNY, G. Scènes apicoles dans l'ancienne Égypte. **Journal of Near Eastern Studies**, v.10, p.84-93, 1951.
- LANGE, H. O. **Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum**. Copenhagen: Bianco Lunos, 1925.
- LEAHY, M. A. **Excavations at Malkata and the Birket Habu 1971-1974: The inscriptions**. Warminster: Aris & Phillips, 1978.
- MANLEY, B. **The Penguin Atlas of ancient Egypt**. London: Penguin, 1996, partes 3 e 4.
- MANN, M. **The sources of social power**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MANNING, J. G. Irrigation et état en Égypte antique. **Annales. Histoire, sciences sociales**, v.57, n.3, p.617-8, 2002.
- NEWBY, P. H. **Warrior pharaohs**. London: Faber & Faber, 1980.
- O'CONNOR, D. The geography of settlement in ancient Egypt. *In*: UCKO, P. J.; TRINGHAM, R.; DIMBLEY, G. W. (Org.) **Man, settlement and urbanism**. London: Duckworth, 1972, p.695-96.
- PARKINSON, R. B. **Voices from ancient Egypt: An anthology of Middle Egyptian writings**. London: British Museum Press, 1991.

- PRITCHARD, J. B. (Org.) **Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament**. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1969.
- ROTHENBERG, B. *et alii*. **Sinai**. Washington-New York: Joseph J. Binns, 1979.
- SETHE, K. **Urkunden der 18. Dynastie (IV. Abteilung)**. Leipzig: Hinrich, 1906, parágrafo 73.
- SHAW, I.; NICHOLSON, P. **The dictionary of ancient Egypt**. New York: Harry N. Abrams, 1995.
- SIMPSON, W. K. (Org. e Trad.) **The literature of ancient Egypt**. New Haven-London: Yale University Press, 1973.
- SOULIÉ, D. **Villes et citadins au temps des pharaons**. Paris: Perrin, 2002.
- SOUTHALL, A. **The city in time and space**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.15.
- UPHILL, E. P. **Egyptian towns and cities**. Princes Risborough: Shire Publications, 1988. “Shire Egyptology”.
- VALBELLE, D. **Les neuf arcs: Les Egyptiens et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d’Alexandre**. Paris: Armand Colin, 1990.
- VERCOUTTER, J. El Imperio Antiguo. *In*: CASSIN, E. *et alii*. **Los imperios del antiguo Oriente: Del Paeolítico a la mitad del segundo milenio**. Madrid: Siglo XXI de España, 1970, p. 236-239. “Historia Universal Siglo XXI”, 2.
- WILKINSON, T. A. H. **Early dynastic Egypt**. London-New York: Routledge, 1999.
- WILSON, J. A. Civilization without cities. *In*: C. Kraeling e R. McC. Adams. (Org.) **City invincible**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p.124-64.
- ZIVIE, A. **Découverte à Saqqarah: Le vizir oublié**. Paris: Seuil, 1990.

Notas

¹ Para a noção de “domínio” como uma unidade administrativa rural constituída por parcelas localizadas em diversos lugares, em raciocínio baseado no Papiro Wilbour, do século XII a.C., cf. JANSSEN, 1975, p.142.

² Uma boa descrição sumária dos achados arqueológicos acerca de numerosas cidades egípcias antigas acha-se em UPHILL, 1988; uma síntese mais recente decepçiona devido à absoluta falta de embasamento teórico-metodológico: SOULIÉ, 2002.

³ Sobre as origens do urbanismo egípcio, ver: WILKINSON, 1999, p.323-43; KEMP, 1995, p.679-90.

⁴ Cf. SIMPSON, 1973, respectivamente p.50-6, 101 (passagem do Conto dos dois irmãos), p.133-6.

⁵ Cf. CARDOSO, 2000, p.106-35.

⁶ Minha tradução. O texto egípcio foi consultado em PARKINSON, 1991, p. 44 (cópia a bico de pena da Estela de Semna).

⁷ Herodotus. The Persian wars: Books I-II. Texto estabelecido por G. P. Goold, trad. de A. D. Godley, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1999, p.316-7. “Loeb Classical Library” n.117.

⁸ Cf. KEMP, 1978, cit.; VALBELLE, op. cit., p.133-98.

⁹ Ver ZIVIE, 1990.

¹⁰ Referimo-nos à seção “asiática” do texto satírico em que o escriba Hori critica o escriba Amenemope (ERMAN, 1978, p.226-34).

¹¹ Cf. ASSMANN, 2002, p. 229-83.

¹² Trata-se de uma passagem do Papiro Anastasi II, do século XIII a.C.

¹³ Passagem do Relatório de Unamon, que se refere ao início do século XI a.C.: cf. CARDOSO, 2000.

¹⁴ Cf. HORNUNG, 1999, p. 62, 70. A mesma noção reaparece no já mencionado Relatório de Unamon.

A GUERRA DE TROIA NO IMAGINÁRIO ATENIENSE: SUA REPRESENTAÇÃO NOS VASOS ÁTICOS DOS SÉCULOS VI-V a.C.

José Geraldo Costa Grillo*

Resumo:

O autor pergunta, a partir da iconografia da Guerra de Troia, pelo lugar da guerra no imaginário ateniense durante os séculos VI-V a.C. Partindo dos pressupostos de que há uma relação entre imagens e sociedade e de que as imagens são construções do imaginário social, que permitem uma aproximação às representações coletivas, o autor propõe ser a Guerra de Troia um elemento constitutivo do imaginário ateniense e remeter sua iconografia às representações dos atenienses sobre a atividade guerreira em seu próprio tempo. As imagens pintadas da Guerra de Troia, antes de serem ilustrações de um evento do passado, são manifestações da imagem que a cidade de Atenas faz de si mesma em relação à guerra. Presente na memória coletiva dos atenienses, a Guerra de Troia é um acontecimento no qual a cidade fundamenta seus valores, sua sociedade e os respectivos papéis de seus cidadãos. Em suma, a guerra, antes de ser uma atividade restrita aos guerreiros, envolve toda a cidade, isto é, os não guerreiros, entre os quais, a mulher e o homem idoso, pais do guerreiro, ocupam um lugar preponderante.

Palavras-chave: Guerra de Troia; iconografia; vasos áticos; imaginário; atenienses.

Abordo o tema da Guerra de Troia voltado à questão do lugar da guerra no imaginário ateniense, isto é, ao significado atribuído a ela pelos atenienses em suas representações iconográficas nos séculos VI-V a.C.

Por imaginário, entendo o sistema de representações coletivas, um conjunto de ideias e de valores próprios da sociedade ateniense. O imaginário se

* O autor é doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Atualmente faz Pós-doutorado, com bolsa da Fapesp, no Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp, onde desenvolve pesquisa sobre Guerra e violência na Grécia antiga: um estudo das representações da Iliupérsis nos vasos áticos dos séculos VI-V a.C.

expressa por discursos, imagens, ritos, práticas, performances. Ele comporta mitos, crenças, conceitos; constrói identidades e exclusões; divide e aponta, no social, semelhanças e diferenças (cf. BACZKO, 1985).

Se, nesse sentido, afirmo: ser a Guerra de Troia um elemento constitutivo do imaginário ateniense nos séculos VI-V a.C.; remeter sua iconografia às representações dos atenienses sobre a atividade guerreira em seu próprio tempo; serem suas imagens pintadas manifestações da imagem que a cidade de Atenas faz de si mesma em relação à guerra; e ser a Guerra de Troia um acontecimento presente na memória coletiva dos atenienses, no qual a cidade fundamenta seus valores, sua sociedade e os respectivos papéis sociais de seus cidadãos; é por entender que há uma relação entre imagens e sociedade e que as imagens são construções do imaginário social, que permitem uma aproximação às representações coletivas.

A Guerra de Troia não está apenas presente na memória coletiva dos atenienses, ela é um de seus conteúdos essenciais, ou seja, um conjunto de imagens do passado que a sociedade ateniense conserva e reconhece enquanto elemento significativo da sua história; conjunto que, na realidade, é o resultado de um constante trabalho de seleção e de reconstrução do próprio passado, a partir das experiências do presente.

De modo a demonstrar essa concepção, analiso uma série de cenas da Guerra de Troia referente a três *momentos nodais da atividade guerreira*. O primeiro é o do *armamento do guerreiro*, no qual ele realiza os preparativos para ir à guerra. A cena de Aquiles, recebendo a armadura de Tétis, sua mãe, pertence a esse gênero.

O segundo momento compreende as representações de *dois guerreiros combatendo em duelo*. O jovem grego, tornado um guerreiro no ato de seu armamento, deve realizar, agora, os feitos que o integrarão entre os melhores. O combate em duelo é a demonstração de que o guerreiro não é apenas jovem, belo e viril, mas, acima de tudo, corajoso e capaz, em suma, um herói. Esse é o caso das cenas dos duelos entre Páris e Menelau, Eneias e Diomedes, Ájax e Heitor, Aquiles e Heitor, e Aquiles e Mêmnon.

O último momento engloba as representações do *retorno do guerreiro morto*. O retorno acontece em três *etapas* interligadas, que se realizam em *espaços* específicos e em *tempos* sucessivos: a *retirada* do corpo do campo de batalha, o seu *transporte* e a sua *chegada*, que pode ser *ao acampamento* ou *a casa*. Nesse gênero, inserem-se as cenas de Sono e Morte carregando o corpo de Sarpédon, e de Ájax carregando o corpo de Aquiles.

1. Guerra e religião

Na Grécia antiga, guerra e religião estavam estreitamente relacionadas, e, ao estudar essa relação, é necessário considerar, conforme Louise Bruit-Zaidman (1999), não apenas as instituições religiosas e os ritos, mas também as representações que estruturam o imaginário social. Constatando permitirem essas representações a compreensão da natureza e da significação das práticas religiosas, ela destaca que os deuses permeiam todos os aspectos da vida social, todas as atividades, privadas ou públicas, da vida dos cidadãos, inclusas aí a concepção e a realização da guerra.

Jean-Pierre Vernant (1996b; 1996d) estudou, nesse sentido, o tema morte na Grécia arcaica, evidenciando o *ideal heróico da bela morte*, o qual entendo ser o fundamento da concepção dos atenienses sobre suas atividades guerreiras nos séculos VI-V a.C.

A ideia de bela morte refere-se ao conjunto de representações e de valores atribuídos à morte, que orienta a maneira de ser e de agir do guerreiro. Em Homero, ela designa o jovem guerreiro que, na flor da idade, na plenitude de sua virilidade, morre, corajosamente, valentemente, em batalha:

*Tudo fica bem ao homem novo
chacinado na guerra, quando jaz golpeado pelo bronze afiado.
Morto embora esteja, tudo nele é belo, tudo o que está à vista.*
(HOMERO. **Ilíada**, XXII, vv.71-73)

A bela morte é, portanto, um *ideal heróico*, uma maneira de morrer que confere ao guerreiro morto uma iniciação ao conjunto de qualidades, prestígios e valores pelos quais, ao longo de suas vidas, *os melhores*, aqueles que compõem a elite heroica, entram em competição.

Aquiles, o melhor dos Aqueus (HOMERO. **Ilíada**, II, vv.769), e Heitor, o melhor entre os Troianos (HOMERO. **Ilíada**, VI, vv.477), são os representantes máximos desse ideal no poema. Aquiles escolhe uma vida breve que trará a “glória imperecível”, em detrimento de uma vida longa sem ela (HOMERO. **Ilíada**, IX, vv.410-416); Heitor, mesmo convencido de que perecerá diante de Aquiles, deseja, em sua condição de guerreiro, transformar sua morte em “glória imperecível” (HOMERO. **Ilíada**, XXII, vv.304-305).

A bela morte, dessa maneira, eleva o guerreiro, ameaçado pela morte a desaparecer, a ser esquecido, a um estado de glória. A busca por essa glória

reveste-se de pleno sentido em uma cultura em que cada um existe em função dos outros, ou seja, sob e pelos olhos dos outros, na qual a reputação, o renome, é tudo o que conta para uma pessoa. Se a morte é o esquecimento, existir, ao contrário, é, seja vivo ou morto, encontrar-se reconhecido, estimado, honrado, em suma, glorificado.

O guerreiro, nesse estado, ainda que fisicamente morto, permanece vivo. Tido como herói entre os melhores, ele passa a ser objeto de um canto de louvor, de um relato de seus feitos, de seu destino glorioso. Exaltado, o herói é inscrito na memória social, passando a viver na lembrança de todos que o admiram.

A glória imperecível que o herói adquire abre-lhe, também, o acesso a uma inalterável juventude. A beleza excepcional do corpo juvenil – sua virilidade, seu vigor, sua força – permanece manifesta justamente ali, no cadáver inerte e sem vida.

Assim, o ideal heroico constitui uma das respostas que os gregos elaboraram face ao problema do declínio inexorável das forças, do envelhecimento contínuo, da fatalidade da morte (cf. VERNANT, 1996c; 2001). Essa idealização da morte é, portanto, a tentativa heroica de não cair na obscuridade do esquecimento, de se fundir na massa indistinta dos anônimos, de afastar o horror do caos, do informe, da falta de sentido, e de afirmar a permanência social desta individualidade humana que, por natureza, deve, necessariamente, desaparecer. Eis a solução que o ideal heroico dá à condição humana: encontrar na morte o meio de ultrapassar essa condição, vencer a morte pela própria morte, dando a ela um sentido que não tem, pois a morte, quanto a isso, é totalmente desprovida.

Essa concepção do ideal heroico da bela morte inscreve a atividade guerreira na esfera religiosa. Conforme Arnold van Gennep (1909), todo indivíduo passa, no curso de sua vida, por vários estatutos sociais, com transições marcadas por *ritos de passagem*, elaborados diversamente pelas sociedades. O nascimento é a ocasião do primeiro deles, a vinda ao mundo. O período de crescimento é, geralmente, dividido em vários estágios, como a infância, a adolescência e a juventude. Entretanto, é o acesso à vida adulta que, frequentemente, vem acompanhado de ritos, chamados de *ritos de iniciação*. Através desses ritos, o homem e a mulher tornam-se esposo e esposa; a mulher torna-se mãe; o homem, um guerreiro. A morte é, certamente, o último rito de passagem, pelo qual se confere ao defunto as novas propriedades que permitirão os contatos futuros com o mundo dos vivos.

Todos esses ritos se decompõem em categorias secundárias, que se realizam em três fases: a de *agregação*, na qual o indivíduo adquire um novo estatuto; a de *margem*, na qual o indivíduo está entre dois estatutos; a de *separação*, na qual o indivíduo sai de seu estado anterior.

Os três momentos nodais da atividade guerreira – o armamento do guerreiro, os duelos e o retorno do guerreiro morto em batalha – são *ritos de passagem*. No primeiro, realiza-se um *rito de iniciação*, no qual o jovem grego adquire o *estatuto de guerreiro*. No segundo, o guerreiro encontra-se em uma fase de *latência*, pois, ao mesmo tempo que já foi admitido como *guerreiro*, ainda não é, necessariamente, um *herói*, uma condição que dependerá de sua performance. Por fim, no terceiro, realiza-se um *rito de separação*, no qual o guerreiro sai do estatuto de *cadáver* e passa ao de *belo morto*.

2. Guerra e sociedade

Em todos os três momentos nodais da atividade guerreira, participam as categorias essenciais da sociedade ateniense: os *guerreiros* – hoplitas, arqueiros e cavaleiros –; e os *não guerreiros* homens, mulheres, idosos e jovens. Os *papéis sociais* desempenhados por cada uma dessas categorias devem ser apreendidos, portanto, no contexto dessa sociedade e de seu imaginário.

2.1. O armamento do guerreiro

Na cena de armamento, as imagens colocam em primeiro plano um *guerreiro* e uma *mulher*, sua mãe, que lhe entrega sua *armadura*. Apesar de ser de natureza guerreira, e voltada, primeiramente, para o guerreiro, esta é única cena em que um personagem não guerreiro, a mulher, compõe, com tanto destaque, o grupo central. Ela está presente em todas as imagens, portando a panóplia do guerreiro (cf. Cat. n° 1, no item 6, mais abaixo). A mulher tem, portanto, uma função essencial: a de fazer de seu filho um guerreiro, ou seja, ela realiza um rito de passagem através do qual seu filho é admitido como guerreiro. Ao fazerem dos homens guerreiros, “as mulheres dão guerreiros à cidade” (LISSARRAGUE, 1984, p. 42).

Com vistas a ressaltar o significado e as implicações dessa função da mulher, faço um contraste com os ritos realizados na *efebia*, pois a efebia está relacionada à equivalência entre tornar-se cidadão e tornar-se guerreiro

(cf. BRUIT-ZAIDMAN, 1999). Se na efebria, era o homem, o pai do efebo, que iniciava seu filho na condição de cidadão e de guerreiro, na cena do armamento, é a mulher, a mãe do guerreiro, que exerce essa função. Os artesãos, ao representarem a mulher nesse papel, não estão, provavelmente, retratando uma prática de sua época; porém, considerando serem as imagens portadoras de significados partilhados, essa representação indica a existência de concepções divergentes, na sociedade ateniense, em relação à participação das mulheres na esfera da guerra.

Em todas as imagens, a *armadura* do guerreiro ocupa o lugar central. A armadura é, ao mesmo tempo, o complemento do guerreiro e o prolongamento de seu corpo (MONSACRÉ, 1984). No campo da atividade guerreira, o corpo e a armadura partilham uma série de propriedades. Semelhante a uma segunda pele, a armadura é adaptada, ajustada e unida às partes do corpo que ela protege. Essa estreita correspondência entre o corpo do guerreiro e a armadura, além do fato de que ela é a primeira condição para o combatente ser eficaz, serve para sublinhar as qualidades físicas do guerreiro. Bem ajustada ao corpo, a armadura é o seu duplo. A armadura é, de certa maneira, o próprio guerreiro. Não há uma fronteira nítida entre as qualidades propriamente individuais e as de sua armadura. De certo modo, a armadura, sendo igual ao guerreiro, encarna em si mesma os sinais reconhecíveis de sua potência.

*Assim são Aquiles e sua armadura, terrificando seus adversários:
Aos Troianos deslassou os membros o pávido tremor,
apavorados, quando viram o Pelida de pés velozes
refulgente nas suas armas*
(HOMERO. *Ilíada* XX, vv.44-46)

Várias imagens trazem, no seu centro, a mulher entregando ao guerreiro um *escudo chanfrado, encimado por um elmo* (cf. GRILLO, 2009). O escudo chanfrado, segundo um código iconográfico, remete à ideia de heroísmo. E elmo e escudo, assim dispostos, parecem representar uma sorte de duplo do guerreiro, um guerreiro ideal, do qual ele se revestirá para a guerra.

A mulher, Tétis, oferece, também, ao guerreiro, Aquiles, uma *coroa* (cf. GRILLO, 2009), a qual dá à imagem uma significação simbólica: ela traduz a profecia de Tétis, relatada por Aquiles:

*Na verdade me disse minha mãe, Tétis dos pés prateados,
que um dual destino me leva até o termo da morte:
se eu aqui ficar a combater em torno da cidade de Troia,
perece o meu regresso, mas terei um renome imorredouro;
porém se eu regressar a casa, para a amada terra pátria,
perece o meu renome glorioso, mas terei uma vida longa,
e o termo da morte não virá depressa ao meu encontro*
(HOMERO. *Iliada* IX, vv.412-413)

Assim, o escudo destina-se à guerra, enquanto a coroa à glória (cf. TOUCHEFEU-MEYNIER, 2000). Aquiles vai à guerra, portanto, como um herói destinado à glória imperecível.

A corporeidade humana é um fenômeno social e cultural, e o corpo está carregado de significados simbólicos, sendo, portanto, objeto de representações e imaginários (cf. LE BRETON, 2007). Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a relação do homem com o mundo é construída: as atividades perceptivas, a produção da aparência, as técnicas do corpo, o conjunto de gestos, a expressão dos sentimentos, etc.

A existência é, essencialmente, corporal. Os usos físicos que o homem faz de seu corpo dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência humana, seja no plano individual, seja no coletivo. Através do corpo, o homem, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com sua sociedade, apropria-se da vida e a traduz aos outros.

Os artesãos expressam a corporeidade de seus personagens através de vários artifícios iconográficos. Um deles é a representação do guerreiro *nu* (cf. GRILLO, 2009), como um meio de fazer referência ao heroísmo, isto é, à *nudez heroica* (cf. BONFANTE, 1989). Outro é a *longa cabeleira* do guerreiro (cf. Cat. nº 1). Os Aqueus são nomeados por Homero, em várias ocasiões, pelo epíteto de “Aqueus de longos cabelos” (cf. HOMERO. *Iliada* IX, v.45). O jovem guerreiro tinha uma longa cabeleira desde a idade da efebria, que eles tratavam com grande cuidado em momento de perigo, como o da guerra. Essa cabeleira estava associada à cabeleira da Górgona. A beleza viril do guerreiro, realçada por uma cabeleira longa, comporta, nessa associação, um aspecto aterrorizante, cujo efeito, no campo de batalha, é um sinal de vitória (cf. VER-NANT, 2006). Na cena do armamento, a *longa cabeleira*, com seu *aspecto*

terrificante, demonstra a concepção que o guerreiro tem de si mesmo; nas cenas de duelo, implica o sentimento que pretende provocar em seus adversários.

Os companheiros de guerra de Aquiles – *hoplitas*, *arqueiro* e *jovens* – são bastante representados, mas participam como meros acompanhantes ou observadores (cf. GRILLO, 2009). Entre os não guerreiros, o *idoso* é mais representado (cf. Cat. nº 1). O idoso, outrora guerreiro, marca a presença como o depositário da autoridade política, mas participa na cena do armamento apenas como observador.

2.2. Os duelos

Na segunda fase, o jovem ateniense, agora um guerreiro, deve, no acontecer da guerra, provar sua força física, seus valores, sua excelência, mas também sua força moral, colocando sua vida em risco de morte. Em suma, o guerreiro deve servir, por sua morte, a cidade à qual pertence; a única que pode fazer dele um herói, celebrar os seus feitos e estabelecer-lhe um culto.

Essa é uma concepção da vida, da qual fazem parte os valores guerreiros. A guerra é a condição necessária para que o guerreiro possa, por seus feitos, se constituir como herói. A guerra é a via de acesso ao heroísmo (MONSACRÉ, 1984). A guerra, para os gregos, tem um caráter agonístico, isto é, uma luta, um concurso, no qual os dois oponentes portam-se com estima mútua e enfrentam-se com lealdade. Sob o olhar dos deuses, todos os atos do guerreiro devem respeitar a concepção agonística da guerra (cf. VERNANT, 1999).

Durante o século VII a.C., muitas das cidade gregas adotaram um novo tipo de armamento – a panóplia hoplítica – e uma nova formação tática – a falange. Essa nova forma de fazer a guerra afetou fortemente o comportamento do guerreiro. Uma enorme distância separa, agora, o guerreiro hoplita do guerreiro arcaico. Esse último, tal qual retratado na epopeia homérica, condensa sua atividade guerreira em feitos individuais, como o duelo, no qual o guerreiro enfrenta seu oponente, sobretudo, para provar sua excelência, bravura e coragem. A esses combates individuais, a falange opõe uma ação coletiva, na qual o grupo está acima do indivíduo (cf. DETIENNE, 1999).

Os artesãos, entretanto, muito raramente representam esse tipo de combate e, motivados pela tradição épica, privilegiaram, desde a época do surgimento da guerra hoplítica, a representação dos combates em duelo (cf. SCHEFOLD, 1972).

Homero descreve algumas batalhas em grandes formações, mostrando o combate de tropas numerosas lideradas por seus chefes (HOMERO. *Iliada* IV, vv.427-430). Nessas batalhas, os guerreiros põem-se em linhas, posicionam suas lanças para frente, apoiam os escudos uns nos outros e começam o combate. Entretanto, na maior parte das vezes, os exércitos, dos Aqueus e dos Troianos, posicionam-se lateralmente como espectadores de dois guerreiros, cada um representando um dos exércitos, que se enfrentam em um combate ritual, definido por regras específicas e comuns, o duelo.

Na *Iliada*, para dar dramaticidade às suas cenas, Homero, frequentemente, estabelece uma comparação entre a sorte dos combatentes em duelo e a de uma presa, um touro ou um gamo, face a seu predador, o leão (cf. SCHNAPP-GOURBEILLON, 1981). Do mesmo modo que a presa do leão está fadada à morte diante de sua ferocidade e força suprema, o duelo é, para o guerreiro, um risco real, um prelúdio da morte.

O estado de latência do guerreiro, nesse momento da atividade guerreira, fica manifesto nas atuações de Aquiles e de Agamêmnon na guerra em Troia. Em uma sociedade do face a face, como a grega, o guerreiro deve, para ser reconhecido, enfrentar seus oponentes em uma incessante competição pela glória, pois se encontra sob o olhar de outro, e só existe por esse olhar. O guerreiro é o que os outros veem de si. Sua identidade coincide, portanto, com a avaliação que a sociedade faz dele (cf. VERNANT, 1996a; 1996e).

*Esse é o espírito de Aquiles ao desejar a glória:
Que eu não morra é de forma passiva e inglória, mas por ter feito
algo de grandioso, para que os vindouros de mim oiçam falar!*
(HOMERO. *Iliada* XXII, vv.304-305)

O seu único critério de honra, isto é, a sua atitude de colocar, a cada dia, a cada momento, no combate, sua vida em perigo, demonstra o mesmo espírito. Aquiles pode dizer: “[ponho] constantemente em risco minha vida na guerra” (HOMERO. *Iliada* IX, v.322). Mas esse não é o caso de Agamêmnon aos olhos de Aquiles, que o reprova com duras palavras:

*Pesado de vinho! Olhos de cão! Coração de gamo!
Armares-te para a guerra juntamente com o povo,
ou fazeres uma emboscada com os príncipes dos Aqueus:
isso nunca tu ousaste no coração. Tal coisa para ti seria morte*
(HOMERO. *Iliada* I, vv. 225-228)

Aquiles e Agamêmnon representam, portanto, dois tipos de homens: Aquiles, um guerreiro valoroso e honrado, que receberá a glória imperecível e terá seus feitos celebrados, permanecendo na memória coletiva; e Agamêmnon, o anti-herói, a negação de todos esses valores.

Além da busca pela glória e da atitude de pôr a vida em risco, outro valor fundamental do código guerreiro é que o inimigo deve ser afrontado em um face a face, em pleno dia, com forças iguais, até o fim. Os oponentes devem estar de acordo, com respeito ao combate. Em Homero, encontram-se vários exemplos desse código nos desafios que precedem os duelos (cf. HOMERO. **Ilíada** VII, vv.224-243).

A necessidade que o guerreiro tem de triunfar em um duelo leal e de confirmar a excelência, afrontando a de um outro, aparece na boca de Heitor, quando se refere ao iminente duelo com Aquiles. Seus pais, Príamo e Hécuba, suplicam-lhe para entrar na cidade e não enfrentar Aquiles:

*[...] Mas não persuadiram o coração de Heitor,
que aguardou até se aproximar o enorme Aquiles.
[...] Mas depois, agitado, assim disse ao seu magnânimo coração:
“Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,
[...] Para mim teria sido mais proveitoso
defrontar Aquiles e regressar depois de o ter morto,
ou então ser gloriosamente morto por ele à frente da cidade”*
(HOMERO. **Ilíada** XXII, vv.90-110)

A característica fundamental do combate hoplítico, nos períodos arcaico e clássico, é justamente essa, a de afrontar seu inimigo lealmente de frente, em terreno aberto, no corpo a corpo, seguindo o ritual em vigor (cf. DELAUAUD-ROUX; GONTIER; LIESENFELT, 1999).

O guerreiro grego do período clássico encontra, assim, na mitologia, os modelos de comportamentos valorosos que deve imitar, isto é, os grandes feitos dos heróis, os quais ecoam em toda a literatura grega, desde Homero. Os heróis da Guerra de Troia constituem a referência para o conjunto dos gregos, especialmente para os atenienses (cf. LAFOND, 1999).

Os personagens que Homero apresenta não são homens ordinários, eles são heróis. Homero os designa como homens acabados, completos, como *os melhores*, superiores aos outros, que permanecem, entretanto, simples mortais, mesmo quando são filhos de deuses e de deusas, como Aquiles e Sarpédon. Em

suma, esses heróis de Homero representam, no limite da condição humana, as qualidades às quais pode aspirar um homem (cf. DE ROMILLY, 1999).

Esse é o comportamento do herói e o ideal que o guerreiro ateniense dos séculos VI-V a.C. deseja imitar no campo de batalha, e que os artesãos, seus contemporâneos, representam em seus vasos.

Quando os artesãos representam *o duelo indefinido quanto à vitória de um dos combatentes*, são esses valores que retratam. Pois os dois estão se enfrentando com a *mesma postura*, a qual indica estarem em *iguais condições de vencer* (cf. Cat. n° 2). Páris e Menelau, Eneas e Diomedes, Ájax e Heitor, Aquiles e Heitor e Aquiles e Mêmnon, todos experimentaram esse momento crucial, no qual nada está definido e a morte é um risco real. Entretanto, foi justamente nessa situação que demonstraram seus mais altos valores, ao enfrentarem seu oponente como igual, com respeito, lealdade, bravura e coragem, em suma, portaram-se como heróis.

Com as cenas de duelos, os artesãos exprimiram inúmeros valores guerreiros, como a longa cabeleira e a nudez heroica.

Com seu aspecto *aterrorizante*, a *longa cabeleira* implica, no contexto de um duelo, a imagem que um combatente quer provocar em seu oponente: o pavor, e prenunciar sua derrota. Em todos os duelos, os combatentes são representados, frequentemente, com uma longa cabeleira (cf. GRILLO, 2009). A *nudez heroica* insinua serem heróis os guerreiros que combatem em duelo (cf. Cat. n° 2).

Além desses personagens centrais das cenas de duelos, os artesãos representaram, ainda, outras categorias da sociedade ateniense. A mulher tem uma participação ativa nas representações do duelo entre Aquiles e Mêmnon nas pessoas de Tétis e Eos. Nas vezes em que as duas mulheres não são designadas por inscrições, elas podem ser tomadas, metaforicamente, como as *mães* dos guerreiros. Quando elas realizam um *gesto que acompanha a emissão da palavra* (cf. Cat. n° 2), isso implica que as mulheres, na condição de mães dos guerreiros, têm direito ao *logos*, ao discurso, que possibilita intervir nos assuntos guerreiros.

2.3. O retorno do guerreiro morto

A terceira fase tem um caráter simbólico, pois antecipa os ritos funerários que o guerreiro morto receberá; os únicos que poderão concretizar a passagem do estado de cadáver ao de morto. No entanto, segundo seus

códigos iconográficos, os artesãos realizam uma prefiguração desses ritos, representando, não o cadáver, mas o *belo morto*, isto é, o corpo do herói morto em batalha.

A passagem do cadáver ao herói foi percebida por François Lissarrague, ao associar as representações do retorno do guerreiro morto em batalha ao ideal heroico da bela morte:

Os pintores, para apresentar o morto em combate, retomam a tradição épica da “bela morte” [...]. Do mesmo modo que a epopeia tem a função de cantar os feitos dos heróis, e que não há heroísmo possível sem um aedo para perpetuá-lo na memória, a imagem desempenha esse papel comemorativo fazendo do morto um herói épico. [...] É a passagem do cadáver ao herói que mostram essas imagens, desempenhando elas também, à sua maneira, o papel de uma memória épica. (LISSARRAGUE, 1984, p.46-7)

Com suas imagens, os artesãos representam, antes de tudo, um valor da sociedade ateniense sem o qual não pode haver bela morte: os cuidados com o corpo do guerreiro morto. Primeiramente, é preciso *retirar* o corpo do guerreiro do campo de batalha; depois, *transportá-lo*; e, por fim, *chegar* com ele ao destino desejado. Mas, ao retratarem essas etapas do retorno do guerreiro, os artesãos representam, também, o *belo morto*.

Por seus feitos, sua vida breve, seu destino heroico, o guerreiro morto encarna valores como a beleza, a juventude, a virilidade e a coragem, que o fazem escolher a morte para ganhar a glória, dando-lhe uma excelência e uma perenidade que a vida ordinária não comporta. A bela morte do guerreiro, tal qual canta o poema e apresentam figurada os artesãos, adquire uma consistência, uma estabilidade, uma permanência que permite ao guerreiro escapar ao inexorável declínio que marca todas as coisas humanas (cf. VERNANT, 1996b; 1996c).

Os artesãos representam o belo morto, expondo os aspectos do corpo que encarnam os valores definidores, aos olhos da sociedade ateniense, do estatuto de um guerreiro herói: beleza, juventude, virilidade, força, tamanho, nudez, cabeleira.

O Pintor Clítias faz isso magistralmente, ao representar Ájax erguendo, em seus ombros, o corpo de Aquiles (cf. Cat. n° 3). Aquiles está morto, o corpo languidamente pendido, os olhos fechados. Mas tudo no Aquiles morto

é belo (cf. LISSARRAGUE, 1984). Seu corpo é mostrado completamente nu, enorme, viril e forte. Esse morto morreu na flor da idade, é o corpo de um homem jovem, uma longa cabeleira cuidadosamente penteada em mechas regulares se desfaz, seguindo a inclinação de sua cabeça.

A mesma demonstração desses valores é feita pelo Pintor Eufrônio em sua representação do corpo de Sarpédon (cf. Cat. n° 4). O corpo que Sono e Morte levantam em seus braços tem todos os aspectos do de Aquiles, mas, agora, mostrado de maneira mais expressiva. O desenho cuidadoso da musculatura de um corpo nu e de porte avantajado e de uma face juvenil, ornada de uma longa cabeleira flutuante, dá a Sarpédon a aparência do belo morto.

No que concerne às outras categorias da sociedade ateniense, todos são representados, guerreiros e não guerreiros (cf. GRILLO, 2009). O grupo central pode ser recebido por guerreiros, hoplita e arqueiro, quando a chegada se dá no acampamento, mas é na chegada a casa que as representações concentram-se. O idoso o recebe muitas vezes; é a mulher, todavia, que o faz com mais frequência. O idoso, quase sempre, está inerte. Entretanto, é a mulher que tem uma participação mais expressiva. Ela raramente está inerte; pelo contrário, normalmente, está movimentando-se e gesticulando (cf. Cat. n° 5).

Mulher e idoso, representantes maiores dos não guerreiros, indicam não ser a guerra um assunto exclusivo dos guerreiros, mas sim de toda a cidade.

3. Considerações finais

Ao representarem os três momentos nodais da atividade guerreira, *o armamento do guerreiro, os duelos e o retorno do guerreiro morto*, os artesãos, mesmo que tenham tomado os personagens da epopeia (Aquiles, Páris, Menelau, Eneias, Diomedes, Ájax, Heitor, Mêmnon e Sarpédon), não estavam tomados de uma mera nostalgia pelos tempos heroicos do passado; pelo contrário, eles exprimiam o conjunto de ideias e de valores que partilhavam, com sua sociedade, para explicar o mundo, a vida, em seus próprios dias.

Os valores do passado, à medida que a epopeia continua a encantar e a mover os espíritos, permaneceram vivos na memória coletiva dos atenienses, mas reinterpretados e atualizados, conforme as novas maneiras de perceber a realidade e viver no mundo, para atender às necessidades do presente.

A guerra foi um fenômeno marcante na sociedade ateniense, envolvendo toda a cidade, isto é, não somente os que atuavam no campo de batalha, mas também aqueles que permaneciam em suas casas.

4. Agradecimentos

O autor agradece à Fapesp pelo financiamento de suas pesquisas, ao apoio institucional do Núcleo de Estudos Estratégico da Universidade de Campinas, ao Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, aos professores Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante, André Leonardo Chevitarese, Pedro Paulo Abreu Funari e Haiganuch Sarian. As ideias são de sua inteira responsabilidade.

5. Catálogo

Figura 1



Ânfora com pescoço. Figuras negras. Prov.: (?). Atr.: Pintor de Camtar. Boston, Museu de Belas Artes, inv. 21.21. Cerca de 570-560 a.C. Bibliografia: GRILLO, 2009, nº 2.

Figura 2



Cratera com volutas. Figuras vermelhas. Prov.: Cerveteri. Atr.: Pintor de Berlim. Londres, Museu Britânico, inv. E468. Cerca de 490 a.C. Bibliografia: GRILLO, 2009, n° 137.

Figura 3



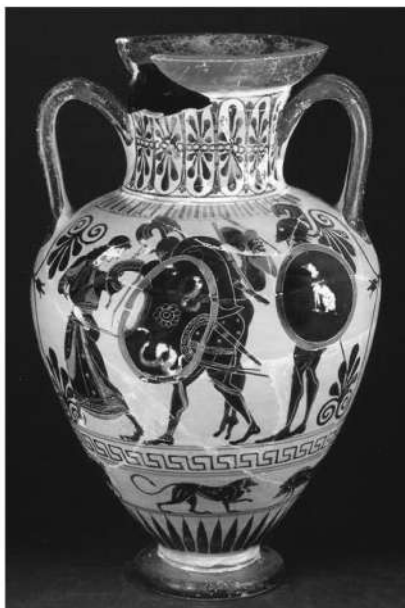
Cratera com volutas. Figuras negras. Prov.: Chiusi. Pintor Clítias. Florença, Museu Arqueológico Etrusco, inv. 4209. Cerca de 570 a.C. Bibliografia: GRILLO, 2009, n° 160.

Figura 4



Cratera em cálice. Figuras vermelhas. Prov.: (?). Pintor Eufrônio. Nova Iorque, Museu metropolitano de Arte, inv. 1972.11.10. Cerca de 515 a.C. Bibliografia: GRILLO, 2009, nº 147.

Figura 5



Ânfora com pescoço. Figuras negras. Prov.: Etrúria. Atr.: Pintor de Antímenes. Paris, Museu do Louvre, inv. F228. Cerca de 510 a.C. Bibliografia: GRILLO, 2009, nº 212.

THE TROJAN WAR AT ATHENIAN IMAGINARY: IT'S REPRESENTATION ON ATTIC VASES OF THE SIXTH AND FIFTH CENTURIES BC

***Abstract:** From the iconography of the Trojan War, the author asks about the place of the war in the Athenian imaginary in the sixth and fifth centuries B.C. Based on the assumptions that there is a relationship between images and society and that images are constructs of the social imaginary, allowing an approximation to collective representations, the author proposes that the Trojan War is a constituent element of the Athenian imaginary in the sixth and fifth centuries B.C. and that its iconography refers to the representations of Athenians on the war activity in their own time. The Trojan War's painted pictures, rather than being illustrations of an event from the past, are manifestations of the image that the city of Athens makes about itself, concerning the war. The Trojan War is an event in the collective memory of the Athenians, upon which the city establishes its values, its society and the respective roles of its citizens. In short, that war, rather than being an activity restricted to warriors, concerns the whole city, namely, the non-warriors, among them, the woman and the old man, the warrior's parents, who hold an important place.*

***Key Words:** Trojan War; Iconography; Attic vases; Imaginary; Athenians.*

Documentação

HOMERO. **Ilíada**. Tradução do grego e introdução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

Referências bibliográficas

BACZKO, B. Imaginação social. *In*: ROMANO, R. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985, p.296-332.

BONFANTE, L. Nudity as a costume in classical art. **American Journal of Archaeology**, v.93, p.543-70, 1989.

BRUIT-ZAIDMAN, L. Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. *In*: BRUN, P. (Coord.) **Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)**. Paris: Du Temps, 1999, p.127-48.

DE ROMILLY, Jacqueline. **Homère**. Paris: PUF, 1999.

DELVAUD-ROUX, M-H.; GONTIER, P.; LIESENFELT, A-M. (Dir.) **Guerres et sociétés**. Monds grecs V^e-IV^e siècles. Neuilly: Atlante, 1999.

DETIENNE, M. La phalange: problèmes et controverses. *In*: VERNANT, J-P. (Dir.) **Problèmes de la guerre em Grèce ancienne**. Points-Histoire, 265. Paris :

EHESS. 1999, p.157-88.

GRILLO, J. G. C. **A Guerra de Troia no imaginário ateniense**: sua representação nos vasos áticos dos séculos VI-V a.C. 2009. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-13042009-164013/>>. Acesso em: maio 2009.

LAFOND, Y. Guerre et idéologie civique à Athènes. In: BRUN, P. (Org.) **Guerre et sociétés dans les mondes grecs (490-322)**. Paris: Du Temps, 1999. p.151-78.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LISSARRAGUE, F. Autour du guerrier. In: **La cité des images**. Religion et société en Grèce antique. Lausanne; Paris: Fernand Nathan; L.E.P., 1984, p.35-48.

MONSACRÉ, H. **Les larmes d'Achille**: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère. Paris: Albin Michel, 1984.

SCHEFOLD, K. Poésie homérique et art archaïque. **Revue Archéologique**, nouvelle série, p.9-22, 1972.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A. **Lions, héros, masques**: les représentations de l'animal chez Homère. Paris: François Maspero, 1981.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. **Homère**: un heritage. Documentation photographique, 8013. Paris: La documentation française, 2000.

VAN GENNEP, A. **Les rites de passage**. Paris: Émile Nourry, 1909.

VERNANT, J-P. Avant-propos. In: **L'individu, la mort, l'amour**: soi-même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, [1989], 1996a. p.i-iii.

_____. La belle mort et le cadavre outragé. In: **L'individu, la mort, l'amour**: soi-même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, [1982] 1996b, p.41-79.

_____. Mort grecque, mort à deux faces. In: **L'individu, la mort, l'amour**: soi-même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, [1981] 1996c, p.81-9.

_____. Pánta kalá. D'Homère à Simonide. In: **L'individu, la mort, l'amour**: soi-même et l'autre en Grèce ancienne. Paris: Gallimard, [1979] 1996d, p.91-101.

_____. La «belle mort» d'Achille. In: **Entre mythe et politique**. Paris: Seuil, 1996e, p.501-10.

_____. Introduction. In : VERNANT, J-P. (Dir.) **Problèmes de la guerre em Grèce ancienne**. Points-Histoire, 265. Paris: EHESS, 1999, p.11-38.

_____. **La mort heroïque chez les Grecs**. Paris: Pleins Feux, 2001.

_____. **La mort dans les yeux**. Figures de l'autre en Grèce ancienne : Artémis, Gorgô. Paris: Hachette, 2006.

ATLETAS: HERÓIS NA GRÉCIA CLÁSSICA (SÉCULOS V E IV a.C.)

Fábio de Souza Lessa^{**}

Resumo:

Este artigo propõe analisar a atuação dos artesãos áticos do Período Clássico (séculos V e IV a.C.) no processo de heroicização dos atletas vencedores nos Jogos Helênicos.

Palavras-chave: *práticas esportivas; artesãos áticos; Grécia Clássica; heróis.*

Há um consenso na historiografia contemporânea de que os atletas gregos vitoriosos compartilhavam o esplendor dos deuses e a vida atemporal dos primeiros vencedores míticos. Tal consenso certamente resulta da ação dos poetas e artesãos gregos que atuaram no processo de imortalidade dos atletas, alçando-os à condição de heróis. Logo, podemos verificar que os atletas, ao serem vitoriosos, aproximam-se dos deuses, sem deixar a condição de mortais.

Os heróis “superam os homens em poder, força e audácia, mas compartilham com eles a condição de mortais. Este traço os distancia dos deuses” (GUAL, 2006, p.167). Aristóteles menciona a existência de diferenças significativas entre deuses e heróis, de um lado, e os homens, de outro, antes de tudo, em relação ao corpo e, depois, à alma (ARISTÓTELES. **Política** VII, 13332b, 16-20).

A vitória nos jogos era a mais alta honra a que um mortal podia, certamente, aspirar. Neste texto, propomos estudar a atuação dos artesãos

* Professor adjunto de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (Lhia)/ UFRJ. A pesquisa conta com o apoio financeiro do CNPq e da Faperj. Bolsista Jovem Cientista do Nosso Estado/Faperj.

áticos na construção da memória *poliade*, legando à posteridade as vitórias dos seus atletas e transformando-os em heróis. A documentação, nesta pesquisa, será composta pelas imagens de atletas, pintadas em duas cerâmicas áticas: a primeira, um prato datado de 530-500 a.C., e a segunda, uma *kylix* de cerca de 460 a.C.

Observamos, ainda, outra recorrência entre os autores contemporâneos que se dedicam ao estudo das práticas esportivas na Grécia Antiga, a saber: que a verdadeira aspiração do atleta era a honra e o respeito de todos os helenos. Diferentemente do discurso contemporâneo, que exalta a competição e não o resultado, através do tão conhecido *slogan* “o importante é competir”, para o atleta grego antigo, o importante era vencer. Segundo o poeta Píndaro, “o vencedor goza, para o resto da vida, uma ventura doce como o mel, graças aos prêmios. Um bem que se não perde acompanha os mortais até o fim” (PÍNDARO. **Olympiques** I, 96-99).¹ Sendo assim, vencer *imortalizava* o atleta na memória da sociedade *poliade*, e o contrário o lançava à desonra, à vergonha social. Em outras palavras, a vergonha relegaria o cidadão à *morte social*.²

Antes de iniciarmos uma discussão acerca do lugar social dos artesãos na sociedade grega antiga e de interpretarmos as duas imagens que selecionamos, é necessário pensarmos na concepção que os gregos tinham acerca de seus heróis e qual o real espaço que eles assumiam na *pólis*.

De acordo com Vernant, “... certos homens, em condições determinadas, podem ter acesso ao estatuto divino e levar em companhia dos deuses uma vida feliz até o fim dos tempos” (VERNANT, 1992a, p.98). Esses *certos homens*, conforme menciona o autor, atingem a imortalidade pela sua preservação na memória grega. Se observarmos os heróis narrados pela poesia de Homero e Hesíodo, veremos que todos pertencem a um passado memorável. Os atletas vencedores podem alcançar o *status* de heróis, pois sua vitória será *eternizada* pela memória, através não só da oralidade, mas, principalmente, da literatura e das imagens produzidas pelos artesãos em suporte cerâmico. Vale ressaltar, inclusive, que as imagens possuem uma circulação mais ampla, porque as suas mensagens atingem a todos os grupos sociais, letrados ou não.

Além de seus deuses, os helenos prestavam cultos a seres de ascendência divina, mas que pertenciam à espécie dos mortais (MOSSÉ, 2004, p.164). Muitas vezes, os heróis possuíam um prestígio local, um culto específico e geograficamente bem delimitado (GUAL, 2006, p.168).

Podemos enfatizar que, no âmbito da religião grega, o culto oficial distinguia nitidamente diversas categorias de seres sobrenaturais: 1) os deuses; 2) abaixo dos deuses, os seres para os quais é prestado um ritual diferente, os heróis, concebidos como homens e tendo vivido outrora na Terra; 3) os mortos comuns (VERNANT, 1992a, p.101-2). Certamente, essa distinção em categorias, sistematizada por Vernant, teve, no poeta Hesíodo, a sua inspiração. Este, em **Os Trabalhos e os Dias** (vv.159-160), situa a raça dos heróis imediatamente antes da dos homens, estabelecendo uma Idade dos Heróis, situada entre as Idades do Bronze e do Ferro. São esses os heróis guerreiros celebrados pela épica (GUAL, 2006, p.168-9). Porém, vale ressaltar que “os heróis constituem, através das honras que lhes são feitas, uma categoria de seres sobre-humanos; seu papel, seu poder, os campos em que intervêm não interferem nos dos deuses” (VERNANT, 1992b, p.56).

Concordamos com Karl Kerényi quando este afirma que, por princípio, não podemos negar existência factual, historicidade, aos heróis. Segundo ainda o autor, os heróis se

... mostram, alguns mais e outros menos, entrelaçados com a história, com os acontecimentos, não de um tempo primevo que está fora do tempo, mas do tempo histórico, e que lhe toca as fronteiras tão intimamente como se já fossem história propriamente dita e não mitologia. (KERÉNYI, 1998, p.17)

Aos heróis, que aparecem associados à mitologia, pertence o tempo histórico e a vida póstuma no culto (KERÉNYI, 1998, p.17-8). Nesse sentido, o culto aos heróis é fundamental à sua *imortalidade*. Podemos pensar no sentido que o culto aos heróis adquiria na *pólis*. Ele possuía um valor ao mesmo tempo cívico e territorial, estando associado a um lugar preciso: um túmulo com a presença subterrânea do morto. Sua função essencial era a de reunir um grupo em torno de um culto. Não podemos esquecer que a garantia do sepultamento é uma honra atribuída aos heróis (LÉVÈQUE, 1996, p.176). Segundo Vernant, a instituição heroica repercute no equilíbrio geral do sistema cultural e possui um significado propriamente religioso (VERNANT, 1992b, p.52). Importante de ser enfatizado, nesse momento, é que os heróis das epopeias foram reivindicados como antepassados pelas famílias aristocráticas, às quais conferiam um passado glorioso (LÉVÈQUE, 1996, p.175; GUAL, 2006, p.170).

A semelhança existente entre alguns dos heróis é algo visível no mundo grego, porém o ponto central de seus traços, que faz deles heróis, permanece único (KERÉNYI, 1998, p.18). Em geral, o herói deseja sobressair e se destacar sobre os demais (GUERRA, 2005, p.98). Ele possui, ainda, a sua própria história e personalidade, assim como uma atuação mais ou menos ampla (GUAL, 2006, p.172).

Dentre as funções que, comumente, os autores associam aos heróis, encontramos: assegurar a mediação entre os *theoi* e os homens; administrar para os mortais a possibilidade de completar essa distância suplementar que os separa dos deuses, de permitir-lhes aceder sucessivamente ao estatuto de herói; encerrar, mais ainda que os deuses, um ensinamento relativo à humanidade (VERNANT, 1992a, p.102; KERÉNYI, 1998, p.18). E os heróis haviam fundado não só cidades, mas também festas e festivais, como é o caso, por exemplo, de Heracles, o fundador mítico dos Jogos em Olímpia (GUERRA, 2005, p.99): por isso, não podemos dissociar o mundo dos jogos do mundo do culto e da religião.

Conforme mencionamos antes, cabia, essencialmente, aos poetas e aos artesãos assegurar, para as gerações futuras, a transmissão dos feitos dos seus heróis. Aqui nos dedicaremos ao estudo da atuação dos pintores nesse processo de divulgação dos feitos dos heróis atletas gregos. É reconhecido que o mundo antigo produziu cerâmicas figuradas em larga escala. Como as cerâmicas eram objetos com os mais variados usos e circulavam entre os diversos segmentos socioeconômicos, elas acabam atingindo um público muito variado.

Como documentação histórica, as imagens vão além de uma ilustração estética de um discurso histórico inteiramente construído a partir de documentos escritos (PANTEL; THELAMON, 1983, p.9). Elas são suporte de informações no mesmo nível que os textos escritos. O interesse do historiador pelas imagens e pela arte, domínio de investigação tradicionalmente tido como dos *historiadores da arte*, alargou, sem sombra de dúvidas, o seu próprio *território* e “o obrigou a refletir sobre objetos e valores, notadamente o valor estético, que não estava habituado a levar em conta” (SCHMITT, 2007, p.25 – *grifos do autor*).

Notoriamente, o que os pintores produziam era fruto de sua imaginação artística, por isso, o resultado final do seu trabalho, assim como o que acontecia com os poetas, era uma ficção. Porém, a ficção não se encontra desvinculada da própria realidade social na qual os pintores estavam in-

seridos. Isto porque eles produziam a partir dos vários elementos de sua cultura, elaborando imagens que buscavam tornar perceptíveis os valores simbólicos representados, o que assegurava que o seu público conseguisse decodificar a mensagem que as pinturas buscavam transmitir. Pintores, ceramistas e consumidores se encontravam intimamente ligados à estética e às temáticas de seu tempo.

É de fundamental importância ressaltar que os artesãos possuíam uma *métis*, uma astúcia e uma inteligência prática que lhes permitiam criar imagens a partir de suas próprias realidades. “Eles assimilam signos e desenvolvem esquemas pictóricos com o propósito de dar um sentido às experiências pelas quais eles mesmos estavam passando” (LIMA, 2007, p.35).

Vale enfatizar que a imagem deve ser imediatamente recolocada nos seus diversos contextos: aquele das séries de imagens análogas e diferentes³, aquele do objeto portador, de seu contexto de uso, e, num movimento de ampliação centrífuga, nos contextos simultaneamente cultural, histórico e social. Elas não reproduzem o *real*, mas permitem que as práticas sociais e o cotidiano dos atenienses sejam evidenciados (FRONTISI-DUCROUX, 1994/95, p.201-2 e 205). Evidenciamos que, na prática helênica da figuração, o pintor, trabalhando sob certo número de esquemas visuais, limitados por uma série de escolhas temáticas e utilizando um quadro de convenções que se redefina historicamente, obedecia a códigos de representações.

As imagens, assim como os demais tipos de documentação, não possuem sentido estável, universal, fora de uma temporalidade e de uma espacialidade. Elas possuem significações múltiplas e móveis, construídas a partir da aproximação entre os limites da proposição e da recepção, implicando uma interseção entre os motivos aos quais estão vinculadas sua produção e as expectativas do público receptor. Não obstante, os pintores se esforçam para que os receptores entendam as suas mensagens. Devemos ter sempre em mente que as imagens não se bastam por si sós na sua condição de difusoras culturais. Elas dependem da constituição de seu sentido, sentido este atribuído por seus receptores, vinculando-se dessa forma a uma rede de comunicação na qual dialogam o pintor e o espectador, o autor e o receptor (LISSARRAGUE, 1987, p.261-2 e 268).

Feitas essas observações acerca da produção e recepção das imagens no mundo antigo grego, podemos passar à análise das duas cenas selecionadas⁴, cuja temática é a representação do herói desportista, isto é, do atleta vencedor em

um dos jogos helênicos. Até mesmo porque a vitória nos jogos era a mais alta honra a que um mortal podia, certamente, aspirar (YALOURIS, 2004, p.82).

O herói atleta é, acima de tudo, um cidadão que cultua os deuses, é forte, viril, leal, corajoso, não utilizador da violência, honrado, possuidor da justa medida, portador de um corpo bem delineado e de belas formas, articulador de movimentos simétricos, sendo, por tudo isso, imortalizado na memória dos homens através do prestígio social dos seus feitos.

Passemos à análise da primeira imagem que está representada num prato de figuras vermelhas⁵ – Figura 1 –, atribuído ao pintor Paseas, e que data, conforme já mencionamos, do período de 530-500 a.C. No centro da cena, temos dois personagens masculinos nus, o que nos possibilita afirmar que se trata de dois atletas. Entre os gregos, a representação da nudez masculina constitui um signo pictórico vinculado essencialmente ao universo dos atletas. Outro signo pictórico presente nos personagens é a ausência de barba. Tal ausência demarca a faixa etária dos personagens masculinos na imagética grega. Ambos são jovens, pois os adultos são sempre representados barbados.

Figura 1



Localização: Museum of Fine Arts – Boston 03.785. Temática: jovens atletas. Proveniência: não fornecida. Forma: prato. Estilo: Figuras Vermelhas. Pintor: atribuído a Paseas. Data: 530-500 a.C. Indicação Bibliográfica: *Perseus Vase Catalog* (Boston 03.785); Museum of Fine Arts – Boston (consultado em fevereiro de 2009).

No centro da imagem, vemos dois jovens atletas movimentando os braços e dialogando. Seus movimentos e a posição em cena demonstram interação entre eles, o que evidencia que o espaço das práticas esportivas favorece não tão somente a constituição de um corpo rígido e forte, como os corpos dos personagens, mas também a interação, a troca de informações e possibilita situações para a construção de relações de *philia*, de amizades. A movimentação dos corpos explicita tal entrosamento.

O corpo deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais. Por essa razão, defendemos que, pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência e que o corpo, tanto emissor quanto receptor, produz sentidos continuamente, inserindo o homem ativamente no interior de um espaço social e cultural (LE BRETON, 2006, p.8).

Além de seus corpos bem delineados, outro signo que nos permite afirmar ser essa uma cena de práticas esportivas é a presença do disco na mão esquerda de um dos personagens, enquanto a sua mão direita está esticada em direção ao outro personagem, que também possui a mão direita esticada em direção ao interlocutor, e a esquerda flexionada. Há uma sincronia nos movimentos desenvolvidos pelos jovens atletas.

Não há na cena nenhuma referência precisa ao espaço físico onde se passa, mas podemos trabalhar com a hipótese de que se trata de um ambiente interno, possivelmente a palestra, espaço que poderia ser utilizado para qualquer uma das práticas atléticas, exceto para a corrida a pé, sendo uma cena não de competição, mas de interação antes ou depois das competições ou no decorrer de um treino.

Além da beleza e do vigor atlético dos personagens, o pintor euforiza a interação entre eles. Talvez o que se deseja eternizar é a coesão e a vivência dos atletas, que são os cidadãos que conduzem a própria sociedade *poliade*. Por mais que a *pólis* prime pelo *agón*, pela competição, a integração é uma garantia necessária para o equilíbrio da comunidade.

Na imagem, contamos com duas inscrições, a saber: Xenophon e Dorotheos – certamente, os nomes dos dois jovens atletas pintados no prato ou seus possíveis receptores. De acordo com Luís Alberto M. Cabral, na introdução brasileira da obra **Homero e os Artistas**, de Snodgrass, os artistas do período arcaico recorriam às inscrições para tornar mais evidente a identidade de suas figuras (Ver: SNODGRASS, 2004, p.13).

Podemos observar que o pintor reserva atenção aos corpos dos atletas. Um corpo rígido, simétrico e com a musculatura bem delineada. O esporte pode ser representado como um campo de disputa e de reafirmação de um corpo que, pelo esforço pessoal, atinge a glória, a honra. Um corpo que esbanja força, saúde, beleza, perseverança e virilidade (GOELLNER, 2005, p.66) – atributos esses também inerentes a qualquer herói mítico.

Enquanto na imagem analisada anteriormente não contamos com nenhum signo de vitória, nas cenas seguintes, pintadas numa *kýlix*⁶ de figuras

vermelhas - Figura 2 –, atribuída ao pintor Euaion e datada de 460 a.C., encontraremos atletas vencedores sendo premiados com fitas.

Figura 2

Face A



Face B



Medalhão



Localização: Museum of Fine Arts – Boston 10, 181. Temática: premiação de atletas. Proveniência: não fornecida. Forma: *kylix*. Estilo: Figuras Vermelhas. Pintor: atribuído a Euaion. Data: cerca de 460 a.C. Indicação Bibliográfica: *Perseus Vase Catalog* (Boston 10.181); Museum of Fine Arts – Boston (consultado em fevereiro de 2009).

Há, nas cenas, duas oposições nítidas: uma entre o nu e o vestido, e outra entre adulto e jovem. A presença ou a ausência de barba é o signo mais recorrente na imagética ática para indicar idades masculinas, conforme já mencionamos. Tanto na face A quanto na B, temos um jovem atleta nu e imberbe, e três adultos vestidos e barbados. Já no medalhão, temos um personagem adulto vestido e barbado, e um jovem nu e imberbe. No caso, em especial, da face A, os quatro personagens possuem fitas amarradas em suas cabeças, o que pode indicar que são (no caso do jovem) ou já foram (no caso dos demais personagens) atletas vitoriosos.

Diferente da imagem representada no prato que analisamos anteriormente, nesta *kylix* observamos um signo que denota que a cena é interna. Vemos, na face A, ao centro, uma coluna dórica. Nesse caso, não há dúvidas de que a cena é de interior, possivelmente numa palestra, pois a entrega das fitas aos vencedores acontecia imediatamente após a disputa.

Passemos para um estudo mais atento das imagens pintadas nessa *kylix*. Começemos pela face A. Nela, temos em cena quatro homens de pé. À esquerda da coluna, observamos dois homens virados um para o outro. O primeiro da esquerda está voltado para a direita e segura, com a mão direita, uma fita branca⁷. À sua direita, podemos visualizar um homem com o corpo voltado para a frente, no entanto, olhando para o primeiro personagem. Ele porta um cajado, que segura com a mão direita. Convém mencionarmos que o cajado era um símbolo de poder e de exterioridade no mundo antigo grego. À direita da coluna, observamos mais dois personagens. O terceiro, um jovem, está voltado para a direita, nu, com ambas as mãos estendidas em direção ao quarto personagem. Ele usa uma fita de algodão branca, amarrada à cabeça, e uma roxa, amarrada no seu braço direito. Parece segurar folhas de uma planta. Talvez sejam ramos de palmeira, comuns nas cenas de premiação dos atletas. O quarto personagem se encontra virado para a esquerda e segura, com a mão direita, uma fita branca. Ele faz um gesto de oferecimento ao jovem da esquerda.

Na face B, encontramos mais quatro personagens. Da esquerda para a direita, temos um adulto apoiado num cajado, ofertando uma fita de algodão branca ao interlocutor, um jovem que está voltado para a esquerda, com o braço direito estendido em direção a ele. O terceiro homem está com o corpo voltado para a frente, assim também mantendo seus braços estendidos, enquanto a cabeça se encontra voltada para a direita. Esse personagem segura, em ambas as mãos, uma fita branca. O quarto homem está voltado para o terceiro personagem e faz um gesto com a mão direita em sua direção, em sinal de pedido. Ele segura com a mão esquerda uma fita roxa.

Por fim, o medalhão. Nele, temos dois personagens: um jovem e um adulto. Os dois encontram-se de pé. O jovem está voltado para a direita e ergue o braço esquerdo em direção ao adulto, num gesto de recebimento de uma fita branca. O adulto, à sua direita, está com o corpo voltado para ele e segura, com ambas as mãos, a fita branca ofertada.

As cenas, nos dois vasos, passam-se no mesmo quadro espaço-temporal, pois existe, entre os personagens, uma sincronia de movimentos e gestos. Os jogos de olhares, como na imagem anterior, estão em perfil, denotando que a mensagem deve ser *lida* como um modelo a ser seguido pelo público receptor. Nesse caso, possivelmente a imagem se destina a um grupo de jovens que está sendo iniciado na prática cívica.

Outra característica que podemos elencar sobre os receptores é o seu *status* social. Devido à riqueza da decoração dos vasos, podemos concluir que eles se destinavam a um grupo social mais abastado. Também podemos ressaltar que o alcance das mensagens veiculadas nas imagens era seguramente mais amplo do que o difundido pela literatura, pois a cerâmica circulava num âmbito mais amplo, incluindo pobres e ricos, além de letrados e iletrados.

Observamos que os jogos, tanto na imagética quanto na literatura, aparecem vinculados ao passado mítico helênico, atuando no sentido de demarcar a identidade política do cidadão-atleta e explicitando a existência de um discurso ideológico *forjado* pela sociedade *poliade* que enfatiza o ideal de cidadão.

Podemos, ainda, afirmar que esse modelo idealizado de cidadão tinha, nos jogos, um momento ímpar de divulgação, porque os jogos helênicos excediam em muito os limites das práticas esportivas: eles constituíam um espaço de divulgação de informações para todo o mundo helênico. Era um espaço público, de plena efervescência das *póleis*.

Vitoriosos, os atletas eram elevados à condição de heróis. A quantidade significativa de imagens contendo cenas de práticas esportivas revela a importância que tais práticas alcançaram na *paideia* helênica. Através dos artesãos, os atletas eram imortalizados na memória dos gregos. Não podemos nos esquecer de que as imagens faziam parte de um saber-fazer, funcionando de forma autônoma, como elemento de uma linguagem que expressava a sociedade, renovando-se constantemente conforme a própria dinâmica social (BALDASSARRE; ROUVERET, 1987, p.229). Nas imagens áticas contendo atletas, vemos que “o divino passou para o humano, e o humano foi exalçado à divindade; e assim surgiu o mito do herói” (KERÉNYI, 1998, p.22).

ATHLETES: HEROES IN CLASSICAL GREECE (fifth and fourth centuries BC)

Abstract: *This paper aims to analyze the performance of Attic craftsmen at the Classical Period (fifth and fourth centuries BC) alongside the hero making process of the winning athletes at the Hellenic games.*

Keywords: *sports; Attic craftsmen; Classical Greece; heroes.*

Documentação escrita

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Antonio C. Amaral e Carlos C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

HESIOD. **Works and Days**. Trad. H.G. Evelyn-White. London: Harvard University Press (Loeb), 1982.

PINDARE. **Olympiques**. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

Referências bibliográficas

BALDASSARRE, I.; ROUVERET, A. Le historie plurielle de la peinture grecque. **Revue des études anciennes**, 1987.

BERARD, Cl. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Étude de Lettres**. Paris: 1983.

CALAME, Cl. **Le Récit en Grèce Ancienne**: Enonciations et Representations de Poètes. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

FRONTISI-DUCROUX, F. L'Image et la Cité. **Métis: Revue d'anthropologie du monde grec ancien**, v. IX-X, 1994/5.

GOELLNER, S. V. Jogos Olímpicos e desafios. *In*: MELO, V. A.; PERES, F. **O Esporte vai ao cinema**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2005.

GUAL, C. G. **Introducción à la Mitología Griega**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

GUERRA, A. G.; ESPELOSÍN, F. J. G.; GÁRATE, I. G. **Grecia**: Mito y Memoria. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

KERÉNYI, K. **Os heróis gregos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LÉVÊQUE, P. **Animais, deuses e homens**: o imaginário das primeiras religiões. Lisboa: Edições 70, 1996.

LIMA, A. C. C. Pintores de vasos em Corinto: *Métis* e alteridade. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, p.32-43, 2007.

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

MOSSÉ, Cl. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PANTEL, P.S.; THELAMON, F. Image et Histoire: Illustration ou Document. *In*: LISSARRAGUE, F.; THELAMON, F. **Image et Céramique Grecque**. Actes du Colloque de Rouen 25-26 novembre 1982. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1983, p.9-20.

ROMILLY, J. **Fundamentos da literatura grega**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SCHMITT, J-Cl. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SNODGRASS, A. M. **Homero e os artistas**: texto e pintura na arte grega antiga. São Paulo: Odysseus, 2004.

THEML, N. Casamento de Alceste e o Pintor de Erétria. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, p.262-81, 2000.

VERNANT, J-P. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1992 a.

_____. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Campinas, SP: Papyrus, 1992 b.

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

Sites

Perseus Vase Catalog (consultado em fevereiro de 2009).

Museum of Fine Arts – Boston (consultado em fevereiro de 2009).

Notas

¹ Dos escritos do poeta Píndaro (518-438 a.C.), sobreviveram apenas seus cantos de vitória para os atletas. De acordo com Jacqueline de Romilly, ele “nada descreve dos feitos que celebra. Nada diz tampouco da vida dos vencedores. Vai direto ao significado mais elevado do feito, considerado no que este representa de universal e de simbólico para a vida humana em geral” (ROMILLY, 1984, p. 58).

² No processo de *imortalidade* do atleta vencedor, o papel da poesia era de vital importância. Ao poeta compete salvar do esquecimento aqueles que merecem (ROMILLY, 1984, p. 62) e essa tarefa se faz presente na obra de Píndaro. Este defende que o único meio de imortalizar um feito é “obter, através do favor de Mnemosine do diadema brilhante, em cantos gloriosos, o prêmio pelas fadigas enfrentadas” (PÍNDARO. **Nemáicas** VII, 12 ss.). Dessa forma, os poetas têm um dom que, da mesma forma que os atletas, advêm dos deuses e permite a eles conferir a imortalidade àqueles que a merecem. Podemos dizer que os heróis atletas tiveram as suas vitórias imortalizadas nas **Odes** de Píndaro de forma semelhante aos heróis guerreiros que tiveram suas façanhas imortalizadas nos cantos da poesia de Homero. Devemos ressaltar que, além dos poetas, os pintores e artesãos atuaram também com relevância significativa nesse processo de construção de uma memória coletiva das práticas esportivas helênicas.

³ Isto porque defendemos que nenhuma imagem se encontra completamente isolada. Em geral, elas se constituem numa série / *corpus* temático (SCHMITT, 2007, p. 39).

⁴ Aplicaremos às imagens o método semiótico proposto por Claude Calame (1986), que pressupõe a necessidade de:

1º verificarmos a posição espacial dos personagens, dos objetos e dos ornamentos em cena;

2º fazermos um levantamento detalhado dos adereços, mobiliário, vestuário e gestos, estabelecendo um repertório de signos;

3º observarmos os jogos de olhares das personagens, que podem apresentar-se em três tipos:

Olhar de Perfil – o receptor da mensagem do vaso não está sendo convidado a participar da ação. Há comunicação interna entre as personagens pintadas e suas ações devem servir como exemplo para o público receptor.

Olhar Frontal – a personagem convida o receptor a participar da ação representada, estabelecendo uma comunicação direta.

Olhar Três-Quartos - a personagem olha tanto para o interior da cena quanto para o exterior. O receptor da mensagem está sendo convidado a participar da cena.

⁵ O estilo chamado de figuras vermelhas, mais característico do Período Clássico, apresenta os elementos da decoração em tom claro sobre fundo escuro.

⁶ Taça para beber vinho.

⁷ Predomina, nas imagens semelhantes, fitas de cor vermelha.

O SENADO ROMANO DIANTE DO PODER AUGUSTAL: FUNÇÕES, PRERROGATIVAS E ORGANIZAÇÃO*

Marco Antonio Correa Collares**

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar algumas atribuições do Senado imperial ao início do Principado, o modo como o conselho, apesar de perder sua hegemonia política, amparou e sustentou a autoridade e o poder de Otávio Augusto, tornando-se o corpus legislativo do novo regime, além do local de debates da administração imperial.

Palavras-chave: Senado; poder augustal; prerrogativas do Senado imperial.

O Senado romano foi politicamente hegemônico durante o regime republicano, mas, com o advento do Principado, perdeu tal proeminência frente à centralização do poder. O processo de deslocamento dos locais de autoridade da *nobilitas* para a figura do imperador (MENDES, 2009, p.102) ocorreu devido às crises civis do século I a.C., quando sua principal instituição, o Senado, passou a ser questionada. Nesse sentido, para entendermos o papel do conselho da nobreza diante da figura hegemônica de Augusto, precisamos discorrer a respeito das prerrogativas dessa instituição sob a República, bem como sua posterior perda de autoridade em meio às guerras civis.

* Este artigo foi extraído da dissertação de Mestrado denominada *Representações políticas sobre o Senado romano na Ab Urb Condita Libri de Tito Lívio; Livros 21-30*, defendida em outubro de 2009 junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), campus Franca.

** Mestre em História pela Unesp de Franca, sob a orientação da Profa. Dra. Margarida Carvalho. Bolsista CNPq no ano de 2008.

O Senado republicano e a crise de autoridade no último século da República

Tradicionalmente, o Senado é representado como um órgão consultivo, tanto dos antigos reis dos tempos da monarquia quanto dos magistrados republicanos legalmente eleitos, referendando as decisões tomadas pelos mesmos, bem como aquelas do *populus*, organizado em comícios (*comitia*) e assembleias (Cf. LINNTOTT, 1999, p.65).

Com o advento da República, o Senado passou a exercer outras prerrogativas, tornando-se uma das principais instâncias de debates públicos da *Urbs* romana. Era na cúria senatorial, situada em frente aos comícios da plebe (GAILLARD, 1996, p.48), que senadores e cônsules deliberavam antes de propor leis (*leges*) aos cidadãos, local onde eram também recebidas as delegações estrangeiras, realizados os tratados diplomáticos e mediados os conflitos internos de Roma (Cf. ROWE, 2002, p.42). O Senado tinha como função específica o controle do *Aerarium Saturni*, das receitas e despesas da administração, uma espécie de poder executivo do regime republicano (Cf. NICOLET, 1979, p.357-92).

Segundo Henrik Mouritzen (2004), há uma tendência recente de estudiosos latinistas que têm procurado resgatar o papel da plebe na política republicana, defendendo que as instituições da *nobilitas*, apesar de concentrarem a maior parte das prerrogativas referentes ao controle político da *Urbs*, possuíam limites em suas atribuições – constituindo, assim, as assembleias o verdadeiro cerne do regime.

Em nossa opinião, a prerrogativa de referendar o poder dos magistrados com *imperium* exemplifica a autoridade superior do Senado republicano. Na opinião de J. S. Richardson (1991), a eleição para o consulado conferia o direito de execução das duas principais atribuições do poder político sob o regime, o direcionamento da guerra e a proposição das leis, sendo o *imperium*, traduzido por “direito de comando”, a representação máxima dessas prerrogativas. Mas tais atributos não se adquiriam somente através da eleição nos comícios, mas também através do aval do Senado, a ritualização da investidura mediante a tomada dos auspícios e a exaltação social de certos atributos particulares, como *auctoritas* e *dignitas* (Cf. RICHARDSON, 1991, p.3-4).

No decorrer do século IV a.C, o *imperium* dos cônsules e pretores podia ser prorrogado (*prorrogatio*) mediante ratificação do Senado após votação nos comícios centuriatos, sugerindo a existência dos pró-magistrados

(BRENNAN, 2004, p.39). Segundo T. Corey Brennan (2004, p.40), a partir do século II a.C, tornou-se comum aos magistrados *cum imperium* delegar comandos menores para seus subordinados, principalmente diante do aumento das frentes de batalhas ocasionadas pela expansão territorial do período. Se considerarmos as representações de Júlio César, caberia ao Senado a ratificação final dos nomes para as pró-magistraturas, o mesmo valendo para a prorrogação dos comandantes que já estavam efetivados nas províncias.

Em seus comentários sobre as guerras civis, César explica que fora o conselho dos *patres* quem prorrogara seu proconsulado da Gália, ressaltando as exigências dos senadores para que ele licenciasse suas tropas e deixasse seu comando em 49 a.C. (CÉSAR. **Bellum Civile**, I, 2). Seu texto remete ao contexto das guerras civis, mas também demarca o papel tradicional do Senado como a instituição responsável por conceder e retirar comandos militares excepcionais por meio de *senatus consultum* (TALBERT, 1984, p.303-8).

O historiador Tito Lívio, ao tratar da travessia de Cornélio Cipião para a África durante a segunda Guerra Púnica, relata que o romano teria tido seu comando militar prorrogado pelo Senado diante da necessidade de a *Urbs* finalizar uma guerra que se arrastava por 16 anos (TITO LÍVIO. **Ab Urb Condita**, XXX, 1). Políbio, por sua vez, ao relatar a mesma guerra, afirmara ser o Senado o órgão responsável por sancionar os comandos militares dos magistrados e pró-magistrados, prorrogando suas atribuições, ou até mesmo, substituindo os últimos, caso considerasse necessário.

O cônsul, ao partir com seu exército, investido pelo povo e pelo Senado, parece ter realmente autoridade absoluta nos assuntos relacionados à realização de seus empreendimentos; em verdade, porém, ele depende do beneplácito do povo e do Senado, e não é capaz de levar as operações até o fim sem a colaboração de ambos, pois as legiões necessitam de suprimentos [...]. O cônsul também depende do Senado fazer com que realize ou não suas aspirações e projetos, pois os senadores têm o direito de substituí-lo ou de prorrogar seu comando uma vez terminado seu mandato anual.
(POLÍBIO. **Historias** VI, 16)

Em suas **Historias**, Políbio apresenta o Senado como uma corte de justiça em casos de traição, assassinato, conspiração e envenenamento, aparecendo, ainda, como o órgão diplomático da República responsável por receber as embaixadas estrangeiras, além de declarar a guerra e a paz

(POLÍBIO. **Historias**, VI, 15). Foi no livro sexto de sua obra que Políbio elaborou sua interpretação a respeito da constituição romana, responsável, segundo ele, pelo sucesso da expansão territorial da *Urbs*. O historiador vislumbrou o Senado como a manifestação do “poder aristocrático”, tendo por oposição o “poder monárquico” dos cônsules e o “poder democrático” inscrito nas assembleias (Cf. NICOLET, 1964, p.13-4).

Não podemos deixar de acentuar, entretanto, à luz das considerações de Mouritzen (2004, p.6), que a abordagem polibiana é eminentemente formalista, já que sublinha as estruturas institucionais da República em detrimento do funcionamento prático das atividades públicas. Além disso, como bem colocado por David Shotter (1991, p.7), o autor grego exaltou o sistema romano e a divisão de poderes entre magistrados, Senado e assembleias, mas falhou em atribuir a tais elementos a plena estabilidade do regime.

Segundo a perspectiva desse pesquisador, a funcionalidade da República era garantida pelo domínio da *nobilitas* no Senado, representada pela *auctoritas patrum*, uma espécie de autoridade colegiada superior (NICOLET, 1964, p.21; MENDES, 1988, p.31), em razão de a instituição controlar os demais poderes republicanos sem ter necessariamente uma base legal que atestasse tais prerrogativas (Cf. SHOTTER, 1991, p.8). Para Karl Galinsky (1995, p.15), Cícero, deveras preocupado em restabelecer a autoridade do Senado diante das crises civis, teria definido a *auctoritas patrum* como o fundamento da ordem e da governabilidade da República.

As representações do orador são relevantes porque expressam o sentido dado a *auctoritas* enquanto força simbólica de uma pessoa, grupo ou instituição no ato de tomar decisões e igualmente sancioná-las (Cf. PETIT, 1969, p.35). Segundo as considerações de Andrew Wallace-Hadrill (1997, p.3-22), a *auctoritas* individual dos membros da aristocracia estava vinculada à obtenção de cargos institucionais e à exaltação dos feitos dos antepassados que integraram magistraturas, um atributo que dependia do emprego de instrumentos de poder que se mostrassem benéficos à comunidade.

Tais instrumentos relacionavam-se à demarcação de outros tantos significantes-chave da linguagem política romana, tais como as virtudes cívicas (*virtus*), as realizações individuais (*meritum*), a gratidão (*gratia*), a honra (*honor*), a dignidade pessoal (*dignitas*), o senso de dever (*officium*), de clemência (*clementia*) e a piedade filial para com os deuses (*pietas*) (Cf. DEVIAULT, 1996, p.60; ECK, 2007, p.3).

Novamente Galinsky (1995, p.15-6) explica que a *auctoritas* não era sustentada somente pela autoatribuição desses valores, mas por qualidades testadas e reavaliadas socialmente, referindo-se ao *status* de um cidadão perante os demais. Nesse sentido, a *auctoritas patrum* era a exaltação e a aceitação social das qualidades e funções do Senado enquanto mais influente instituição republicana, a instância superior das decisões públicas, responsável por verificar propostas e aconselhar os magistrados, vetar e/ou validar as leis aprovadas nos comícios, apresentar moções por meio de *senatus consultum* e, principalmente, resguardar os costumes ancestrais, o *mos maiorum* (CHASTAGNOL, 1992).

Como bem exemplificado por Móses Finley (1983, p.67), Cícero, ao sentenciar os partidários de Catilina na tentativa de conjuração de 63 a.C., fez questão de ressaltar que teria agido com o consentimento da instituição senatorial. O orador teria definido a autoridade do conselho desde a expulsão dos reis etruscos nestes termos:

[...] Nessas condições mantinha o Senado à República, naqueles tempos em que, num povo tão livre, pouco pelo povo e muito pelos costumes e pela autoridade do Senado, a República se regia; os cônsules exerciam uma potestade temporal e ânua, mas régia pelas suas prerrogativas e natureza. Conservava-se o mais essencial, que consistia em que nada pudesse aprovar daquilo que resolvesse junto ao povo sem que os nobres no Senado com sua autoridade, o sancionassem. (CÍCERO. **De República II**, 32)

Outro exemplo que demonstra a autoridade superior do Senado pode ser evidenciado pela ratificação do Sacerdote de Júpiter (*Flamen Dialis*) após verificação da lista de três nomes, organizada pelo Pontífice Máximo (Cf. SHEID, 2005, p.188). O conselho apresenta-se também como uma das instituições responsáveis pela manutenção da *pax deorum* (concordia com os deuses), com a primazia de convocar o colegiado dos decênviros para interpretar os livros do destino (*livros sibilinos*) quando algum prodígio negativo necessitava de rituais expiatórios (Cf. SHEID, 2005, p.191).

O Senado era, ainda, responsável pela admissão de cultos estrangeiros, colocando-se como o tutor das tradições religiosas e cultos ancestrais (Cf. TALBERT, 1984, p.329). Além disso, cabia ao conselho conceder ou não a primazia dos triunfos para os comandantes militares, uma honraria que servia para supervalorizar a *auctoritas* dos mesmos (Cf. GAILARD, 1996, p.56).

Outro encargo importante estava circunscrito à ratificação do nome do ditador, magistrado excepcional escolhido pelos comícios centuriatos após indicação de um dos cônsules (OAKLEY, 2004, p.17). Quando ocorria a morte dos cônsules, o conselho poderia, ainda, instituir um interregno (*interregnum*) de cinco dias antes da convocação de novas eleições, uma atribuição que existia desde o período monárquico (Cf. ROUGÉ, 1969, p.53).

Mesmo que o Senado só pudesse se reunir após convocação (*convocatio*) de magistrados superiores, sendo comumente presidido pelos cônsules, esses não poderiam prescindir da autoridade de seus membros, até porque eles empreendiam suas campanhas a partir de uma política de guerra elaborada pelos senadores (Cf. ADCOCK, 1959, p.67). Segundo Stephen Oakley (2004, p.21), a nobreza romana e sua principal instituição foram bem-sucedidas em controlar seus magistrados antes do século I a.C., o que demonstraria a força política do conselho na maior parte do período republicano.

Exatamente por tal motivo, um dos elementos que melhor atestam essa proeminência são seus *senatus consultum*, fixados no *Aerarium Saturni* dez dias após a deliberação dos senadores referente a uma proposta consular. Na opinião de Richard Talbert (1984, p.303), tratava-se tanto dos decretos do senado após consulta formal de um dos cônsules, quanto de moções apresentadas por algum senador para posterior apreciação dos demais, geralmente produzidos mediante a justificativa de controlar propostas de leis pouco moderadas (Cf. SHOTTER, 1991, p.108).

Após serem depositados no *aerarium*, tais decretos tornavam-se documentos públicos, uma das principais fontes de direito da República (MENDES, 2006, p.35). Como nos lembra Talbert (1984, p.304), não somente os decretos eram publicados em forma de éditos, mas, igualmente, as opiniões proferidas acerca das respectivas decisões, o que demonstra a natureza legislativa dos mesmos.

Ao final do século II a.C, o Senado passou a adotar uma prerrogativa denominada de *senatus consultum ultimus*, que consiste em um tipo de decreto excepcional vinculado às discórdias civis iniciadas após as tentativas de reformas dos Graco. Por meio desses decretos, os senadores poderiam considerar qualquer cidadão uma ameaça, o que ocasionava a perda de seus direitos civis e políticos (CANFORA, 2002, p.160).

Finley (1983, p.14) considerou tal prerrogativa uma anomalia que

distorceu a substância política do regime republicano. A esse propósito, o historiador adverte que o problema estava no fato de o Senado ter-se identificado demasiadamente com a República, arrogando-se o direito de determinar quando havia um estado de emergência ao atuar abertamente em nome dos interesses de seus membros (FINLEY, 1983, p.15).

Em nossa opinião, tal distorção ocorreu devido ao problema de legitimidade pelo qual passou a instituição no decorrer das guerras civis; a crise de autoridade das elites dirigentes, problema ao qual alude Wallace-Hadrill (1997). Em razão da incapacidade de o conselho exaltar sua autoridade superior perante a ascensão política dos tribunos da plebe e dos líderes militares do período, os senadores se utilizaram de poderes excepcionais para tentar manter uma hegemonia ameaçada (Cf. SHOTTER, 1991, p.10).

Não podemos esquecer que, após os Graco, emergiu, no seio das elites romanas, duas tendências ideológicas vinculadas aos problemas socioeconômicos do século I a.C. (Cf. POLO, 1994, p.83). De um lado, encontravam-se os *populares*, defendendo políticas voltadas para a plebe e para os *proletari*, políticas essas caracterizadas pela concessão de terras públicas na Península Itálica e pelo fortalecimento de instituições como o tribunato e as assembleias da plebe (Cf. BACELÓ e CATANIA, 2003, p.93).

Do lado oposto, encontravam-se indivíduos que se autodenominavam de *boni*, *optimos* ou *optimates*. Esses defendiam sua *auctoritas* e *dignitas* superior, o que os diferenciaria dos demais romanos, em razão de sua eloquência (*optimus orator*), sua ascendência jurídica e sua equidade nos assuntos da República (Cf. POLO, 1984, p.77). Na opinião de Salústio (**Catilina**, cap. 38), os *optimates* seriam aqueles integrantes da aristocracia que defendiam a preponderância do Senado em detrimento dos demais poderes, diferenciando-se, assim, dos *populares*, também da nobreza, que aspiravam ascender politicamente por intermédio de concessões à plebe e às massas proletárias.

Norbert Rouland (1997, p.285) ressalta que os dois grupos não constituíram jamais partidos organizados no sentido moderno do termo, com lideranças incontestes e programas de governo, entendidos mais como rótulos ideológicos de ocasião. Francisco Pina Polo (1984, p.92) coloca que tais facções não pretenderam criar qualquer programa definido, sendo apenas grupos políticos com visões divergentes sobre a melhor maneira de gerenciar os problemas tardo-republicanos.

No contexto das crises civis, com a tomada de posicionamento dos *optimates* em torno da preponderância do Senado, seus membros tornaram-se incapazes de se apresentarem como genuínos defensores das tradições ancestrais. Como nos lembra Claudio Carlan (2009, p.32), era mais comum aos cidadãos prestar lealdade aos líderes militares responsáveis pela distribuição de soldos e espólios de guerra a seus legionários do que demonstrar qualquer fidelidade “ao mármore frio do Senado”.

Podemos observar melhor esse processo de perda de legitimidade do conselho ao compreendermos sua organização e as transformações pelas quais passou durante o último século republicano. Composto inicialmente de cem membros, o efetivo senatorial foi ampliado para trezentos indivíduos ao início da República, todos com mandatos vitalícios (TITO LÍVIO. **Ab Urb Condita** II, 1). Tal efetivo era renovado a cada cinco anos pelos censores, magistrados responsáveis pelo *lustrum*, o recenseamento dos cidadãos. Esse recenseamento não era somente o *census civium* ao qual cada cidadão era alocado em uma das cinco classes censitárias, mas também o *lectio senatus*, ou seja, a fixação dos nomes daqueles que possuíam os pré-requisitos para adentrar no conselho (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.15).

Em geral, o álbum senatorial começava pelos membros ainda vivos que figuravam na lista precedente, dos mais velhos aos mais novos (mínimo de 30 anos), tendo por critério de preferência os ocupantes das magistraturas mais elevadas às menores (Cf. TALBERT, 1984, p.3). Claude Nicolet (1976, p.23) destaca que, nos séculos III e II a.C., um dos principais pré-requisitos para a entrada no Senado era o censo equestre estipulado em 400 mil sestércios. Segundo o autor, não houve nenhum censo senatorial específico sob a República, mas sim pré-requisitos vinculados ao censo de cavaleiro e à nomeação dos ancestrais do pretendente (Cf. NICOLET, 1976, p.29).

As opiniões do autor são importantes em razão das interpretações que atestam o aparecimento de uma ordem senatorial (*ordo senatorius*) sob a República, uma elite dentro da elite que aos poucos se distinguiu dos equestres. Géza Alföldy (1989, p.65) explica que essa última surgiu após as Guerras Púnicas e Macedônicas, com o enriquecimento de nobres que praticavam o comércio, a exploração de minas, de escravos e a tributação das províncias, consolidando-se após a lei de 129 a.C que proibia aos membros do Senado manter seus cavalos públicos, tornando tais animais símbolos de distinção dos equestres.

Tal como esse historiador, Mendes (1988, p.53) argumenta que a lei Cláudia, de 218 a.C, também foi um marco importante de distinção, já que proibiu aos senadores possuir navios com capacidade equivalente a trezentas ânforas ou mais, impedindo-os de praticar o comércio marítimo. Alföldy (1989, p.62-3) cita, ainda, os discursos de Catão, o Censor que propagou, em meados do século II a.C., um ideal do bom senador. Nesses discursos, exaltava a riqueza da terra como exemplo de atividade digna de um integrante do conselho, o que não o impediria de empregar representantes para praticarem as mais distintas atividades lucrativas.

Diferentemente das afirmações de Alföldy, Nicolet (1976), Talbert (1984) e André Chastagnol (1992) não consideram que uma ordem senatorial tenha surgido durante a República. Como expresso pelo último, “a prática usual era que um filho de senador fosse cavaleiro, munido do censo equestre para ascender nas honras, mas nada garantia aos herdeiros dos integrantes ativos do conselho sua entrada na cúria” (CHASTAGNOL, 1992, p.34).

A esse propósito, tanto Cícero quanto Salústio teriam utilizado a expressão *ordo senatorius*: o primeiro, para designar os *optimates*; o segundo, para expressar um grupo social mais amplo que compreendia senadores e seus filhos, atestando apenas a existência de uma preferência entre seus integrantes, para que parentes diretos tomassem assento na instituição (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.35).

Sob a ditadura de Sila, entre os anos de 82 e 79 a.C., o efetivo do conselho foi aumentado para 600 membros, senadores esses denominados de *pedarii*, muitos deles, inclusive, antigos tribunos militares e centuriões do ditador (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.16). Sila tirou os poderes legislativos dos tribunos da plebe, agradando aos *optimates*, aos quais se dizia adepto (Cf. ROULAND, 1997, p.231), mas aumentou as fileiras do Senado com seus partidários, majorando também o número de questores para compor a lista de candidatos (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.17).

César, por sua vez, após vencer Pompeu, em 48 a.C, aumentou ainda mais o efetivo do Senado, agora para 900 membros, fazendo ascender à cúria seus próprios centuriões e tribunos militares, incluindo gauleses e espanhóis (WISEMAN, 1971). Seu assassinato, apesar de ser um levante senatorial contra a centralização, não mudou a situação adversa do conselho. Durante o segundo triunvirato, o Senado fora aumentado para 1000 integrantes, senadores esses considerados indignos por Suetônio (**Augustus**, cap. 35).

Em nossa opinião, as intervenções no Senado, por parte dos líderes militares do século I a.C., só foram possíveis por três motivos: primeiramente, devido à divisão político-ideológica da nobreza romana à qual nos referimos anteriormente; em segundo lugar, pelo caráter pouco preciso nas formas de admissão ao conselho; por fim, pela impossibilidade de as instituições tradicionais impedirem o processo de centralização em curso.

Sem dúvida, havia uma ideologia senatorial, ou seja, um modo de vida em torno das práticas idealizadas de um senador, tal como atestado pelas palavras de Catão e pela defesa de Cícero à hegemonia senatorial, mas somente a partir de Augusto, surgiria uma ordem específica com estatuto jurídico definido, não significando, porém, o retorno da proeminência política da instituição. Como nos lembra Nicolet (1976, p. 29), “a entrada na cúria era uma possibilidade que garantia uma condição superior adquirida durante o período de atividade de um senador, o que não sugere a existência de qualquer ordem jurídica distinta da equestre”.

Nas próximas páginas, iremos entender o aceite da centralização do poder do primeiro imperador romano perante uma elite acostumada a governar a República através das atribuições do Senado.

O Senado imperial e seu novo papel político

Caio César Otávio foi reconhecido como *princeps* e Augusto em 28 e 27 a.C., respectivamente, a última data comumente tida como o marco inicial do Principado. Porém, foi a partir de 23 a.C. que o *princeps* passou a deter um *imperium* superior (*imperium majus*) em relação aos demais magistrados, poder esse assegurado pelo aval do Senado e pelo controle direto do novo tesouro militar criado ao final do século I a.C. (PETIT, 1989, p.125).

O cargo de Pontífice Máximo, adquirido com a morte de Lépido em 12 a.C., além de assegurar prerrogativas referentes ao controle da religião oficial (PETIT, 1989, p.116), tornou Augusto o legítimo defensor do *mos maiorum*, uma atribuição consubstanciada pelos títulos aos quais nos referimos acima. Além disso, os *livros sibílinos* foram transferidos do templo de Júpiter para o de Apolo, deus representante da *gens* Júlia e do regime imperial (EDER, 2005, p.21), significando que o *princeps* se colocara oficialmente como o principal intérprete dos prodígios divinos da *Urbs*.

É preciso acentuar, entretanto, que, em meados do século XIX, Theodor Mommsen defendeu que o Principado se caracterizara pela soberania conjugada do imperador e do Senado (SCULLARD, 1996, p.19), definindo o novo regime como uma diarquia (EDER, 2005, p.16). Diante de leituras historiográficas posteriores, que acentuaram o poder absoluto dos imperadores, os estudiosos modernos desconsideraram tal concepção, passando a centrar suas atenções nas prerrogativas dos césares em detrimento da compreensão das funções de um Senado aparentemente subordinado (Cf. BRUNT, 1984, p.423).

Ronald Syme (1939, p.406), por exemplo, chegou a sugerir que o conselho tornara-se um órgão submisso, local onde eram apenas confirmadas as decisões imperiais, o mesmo valendo para autores do porte de Richard Saller (1982, p.55), ao argumentar que o Senado não passava de uma corte figurativa e comprada pelos césares.

Os estudos atuais, em geral direcionados ao entendimento do papel do Senado no contexto de consolidação do Principado, não retomam o conceito de diarquia, mas enfatizam a importância do conselho ao início do novo regime. O trabalho de Greg Rowe (2002, p.46), por exemplo, sugere que Augusto possuía muitos poderes, tais como o recrutamento das tropas, o comando das legiões e o destino das receitas públicas, mas a cúria senatorial ainda seria o local dos debates político-administrativos da *Urbs*.

Na opinião desse historiador, a *potestate tribunicia*, igualmente recebida por Augusto em 23 a.C, concedeu-lhe o direito de trazer qualquer assunto perante os senadores, mesmo sem estar efetivado no cargo de cônsul, um poder assegurado por *senatus consultum* (Cf. ROWE, 2002, p.42). Haveria, portanto, uma estreita vinculação entre Augusto e o Senado, qual seja, a garantia de que o conselho teria um lugar especial na agenda do *princeps* (ROWE, 2002, p.43).

Segundo Peter Brunt (1984), Suetônio teria argumentado que, durante o governo de Augusto, o conselho teria debatido assuntos variados, tais como a construção de estradas, a reparação de obras públicas, o recrutamento de soldados, a disposição das forças, a designação de comandos para as províncias e a política externa do Império. A *potestate tribunicia* dava ao *princeps* o direito de convocar o conselho para deliberar questões referentes à execução de todas as políticas imperiais, decisões que deveriam passar pelo aval do imperador (BRUNT, 1984, p.424).

Brunt (1984, p.426) destaca ainda as representações de Dion Cassio a respeito das atitudes de Augusto em consultar os senadores sobre os mais diferentes assuntos, emitindo decretos, éditos, mandatas e cartas oficiais por meio de *senatus consultum*. Por sua vez, H. Scullard (1986, p.220) reitera que o imperador teria legislado no Senado e tomado decisões administrativas mediante decretos senatoriais, o que não implica, porém, qualquer abstenção dos senadores quanto à apresentação de suas próprias moções. Em outras palavras, o Senado apareceria como uma espécie de cúmplice de Augusto em suas decisões, seus decretos servindo como fonte de direito ao lado dos éditos imperiais (Cf. BRUNT, 1984, p.428).

Na opinião de Rowe (2002, p.66), o Senado teve um papel primordial na transmissão da ideologia imperial, servindo como principal veículo de exaltação da imagem dos césares. Nessa mesma linha interpretativa, Talbert (1984, p.304) argumenta que, sob o Principado, continuaram as práticas de publicação de *senatus consultum*, agora iniciadas com o nome do imperador em caso de este presidir uma seção. Mais do que isso, tais decretos respaldaram muitas honrarias recebidas por Augusto e seus herdeiros (Cf. TALBERT, 1984, p.355), servindo também como forma de o conselho expressar as posições de seus membros perante os mais variados assuntos, inclusive aqueles da política externa. “Na época dos césares, o Senado ainda detinha o tradicional direito de declarar os inimigos públicos, de difamar suas memórias e publicar a declaração de guerra” (TALBERT, 1984, p.356).

Exemplos de toda a ordem quanto às funções do Senado imperial podem ser encontrados nos **Anais** de Tácito. Esse historiador, integrante ativo do conselho na virada do primeiro século da nossa era (JOLY, 2003, p.37-8), chegou a afirmar que “o Senado e o povo romano caminham rumo à escravidão diante dos poderes imperiais” (TÁCITO. **Anais** I, 6). Ainda assim, suas representações subentendem que, nos tempos dos césares, assuntos da maior importância ainda eram tratados na cúria. Vejamos alguns exemplos:

[...] Os distúrbios do teatro, começados no ano anterior se agravaram, morrendo não somente pessoas da plebe, mas soldados e centuriões, também saindo ferido um tribuno da coorte pretoriana. No Senado tratou-se desses assuntos, ordenando-se que os pretores cuidassem das respectivas punições. (TÁCITO. **Anais** I, 77)

[...] Foi um dia solene aquele, em que o Senado teve de examinar as concessões de nossos maiores, os tratados dos aliados, os decretos dos reis que haviam dominado antes do poder romano e o culto dos próprios deuses, tudo com a liberdade antiga de ratificar e reformar. (TÁCITO. *Anais* III, 60)

Esses dois excertos remetem-se ao governo de Tibério, e não ao de Augusto, constituindo, muitas vezes, enunciados críticos de um senador frente às posições subservientes de alguns integrantes do conselho em seu próprio tempo histórico (Cf. JOLY, 2003). Mesmo assim, destacamos que tais representações deixam subtendida a existência de um espaço de atuação política para o Senado, local onde eram debatidos os mais diferentes assuntos, mesmo submetidos às vontades do *princeps*.

A *potestade tribunicia* dos imperadores servira também para esvaziar as atribuições dos tribunos da plebe e das assembleias. O primeiro imperador já havia enfraquecido o poder consular ao submeter os comandos dos magistrados a seu *imperium majus*, mas foi em torno da diminuição das prerrogativas dos tribunos da plebe que o novo regime se efetivou. Nesse sentido, a *potestade* de Augusto substituíra muitas atribuições do tribunato, mas, ao invés de o imperador exercer seu poder legislativo na *consilia* da plebe, ele teria exercido na cúria senatorial, o que demonstra a importância do conselho no início do regime (Cf. ROWE, 2002, p.56).

Outra questão importante diz respeito ao poder de julgar crimes e delitos. Durante a República, o poder de punir estava centrado no *imperium* de cônsules e pretores (SCULLARD, 1996, p.220). Ainda assim, essa prática era limitada por duas leis aprovadas nos comícios centuriatos – uma de 449 a.C. e outra de 300 a.C – que garantiam o *provocatum ad populum*, o direito de apelação aos tribunais do povo (Cf. OAKLEY, 2004, p.19).

No início do Principado, os tribunais ainda existiam, mas, em casos de traição envolvendo senadores, era o conselho que decidia o veredicto, presidido pelo próprio imperador. O direito de *provocatio* de qualquer cidadão tornara-se também *appelatio ad caesarem*, significando, por um lado, que o Senado tornara-se uma corte de justiça em relação a seus próprios membros e, por outro, que o *princeps* tornara-se o supremo juiz do Império Romano (SCULLARD, 1996, p.221).

Mas foi em torno da organização do Senado que aconteceu a maior transformação, além de representar um ponto de amparo importante para

a sustentação do poder augustal. Em 28 a.C., Otávio e Agrippa realizaram um *lustrum*, tanto o *census civium* quanto o *lectio senatus* (NÉRAUDAU, 1996, p.160). Autores do porte de Dion Cassio argumentam que ambos eram cônsules na época, acumulando também o cargo de censor, uma informação que contradiz Suetônio quando sugere que eles apenas possuíam a *ensoria potestas* sem estarem realmente efetivados no cargo (CHASTAGNOL, 1992, p.25).

Independentemente dessas discussões, Otávio efetuou muitas reformas na organização do Senado, a primeira em 29 e 28 a.C., seguida por várias outras, em 18, 13, 12 a.C. e 4 d.C. Nicolet (1976, p.30) argumenta que a primeira delas girou em torno da diminuição gradual do efetivo senatorial, uma espécie de julgamento moral sobre as origens dos senadores, fazendo com que aqueles sem magistraturas precedentes se retirassem por conta própria da cúria (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.26). Teriam saído do conselho em torno de 150 integrantes, seguidos de mais 250 indivíduos no *lustrum* seguinte, de 18 a.C. Foi no período entre as reformas de 18 e 13 a.C., segundo Dion Cássio, que Augusto teria instituído um censo senatorial específico de um milhão de sestércios para o acesso à cúria. Vejamos:

Após o último de lustrum (18 a.C.) houve um novo lectio senatus. Estando já fixado o censo senatorial de cem mil dracmas, em razão de muitos senadores terem sido privados de suas fortunas ancestrais diante das guerras civis, agora, com a recuperação das fortunas das antigas gens foi estipulado um mínimo de duzentos e cinquenta mil dracmas (um milhão de sestércios) para o acesso às honras. (DION CÁSSIO apud NICOLET, 1976, p.31).

Mesmo que Suetônio demonstre outro valor para a admissão no Senado, a saber, de um milhão e duzentos mil sestércios, ainda podemos constatar a existência de um censo diferenciado nos textos de dois autores, sugerindo uma distinção marcante entre senadores e equestres, com seu censo ainda estipulado em 400 mil sestércios (Cf. CHASTAGNOL, 1992, p.32-3).

Essa informação, entretanto, não pode nos levar a uma conclusão enganosa acerca do advento de uma nova ordem jurídica, pois até o censo equestre não fora suficiente para engendrar aquela ordem. Como nos lembra Nicolet (1976, p.32), o surgimento de uma ordem jurídica exigia a extensão do *status* de seus integrantes aos seus descendentes, uma personificação estatutária que

deveria passar por um processo de administração de símbolos de distinção, bem como pela demarcação de funções vinculadas à hereditariedade.

Como já mencionamos anteriormente, tanto Cícero quanto Salústio não utilizaram o termo *ordo senatorius* para designar os integrantes de uma ordem jurídica. O termo apenas se referia aos senadores que possuíam uma ideologia pró-Senado, o que constituíra, no máximo, a defesa compulsória da superioridade da *auctoritas* colegiada do conselho sobre as demais instâncias republicanas (NICOLET, 1976, p.33).

O que melhor exemplifica a existência da nova ordem criada por Augusto é o privilégio concedido aos filhos dos integrantes do conselho de utilizarem a túnica senatorial (*latus clavus*), um símbolo de distinção bastante tradicional, mas que, a partir de 18 a.C., passou a demarcar também os herdeiros diretos dos senadores efetivos (Cf. TALBERT, 1984, p.11).

Desde a adoção do censo senatorial, os integrantes do conselho passaram a diferenciar-se cada vez mais dos equestres. As mudanças efetuadas por Augusto não estão vinculadas, portanto, somente a uma diminuição de seu efetivo, mas também à criação de uma ordem jurídica específica, na qual os herdeiros dos senadores passaram a ter o direito de ingressar em seu *corpus*, ao invés de tal admissão ser apenas uma possibilidade.

Augusto, logo depois de 27 a.C., criou uma comissão especial, conhecida como *consilium princeps*, composta pelos dois cônsules em exercício, um titular de cada magistratura e quinze senadores escolhidos por sorteio (SHOTTER, 1991, p.41). Embora o surgimento desse órgão tenha levado autores da envergadura de Finley a sugerirem o advento de um governo por antecâmara (Cf. MENDES, 2006, p.30), não podemos esquecer o peso quantitativo dos próprios senadores no conselho, obviamente limitados pelo tempo reduzido no cargo, que era de seis meses.

Ainda assim, o imperador teria mantido as práticas de convocação regular do Senado, cuidando para não violar a liberdade de opinião de seus integrantes, oferecendo aos senadores o acesso quase restrito às honras públicas (*cursus honorum*), bem como o controle direto das chamadas províncias senatoriais (SHOTTER, 1991, p.42; SCULLARD, 1996, p.223). Augusto teria garantido também, às ordens equestres e senatoriais, o acesso aos novos cargos criados por ele na administração, incluindo as *prefeituras dos vigilantes*, da *anona* e do *pretório* (PETIT, 1989, p. 134; MENDES, 2006, p. 34). Mas, exclusivamente para os senadores, ele mantivera a prerrogativa

de sancionar o nome dos magistrados votados nos comícios centuriatos, tais como cônsules e pretores (Cf. BRUNT, 1984, p.431).

O mesmo vale para a concessão de *imperium* aos pró-magistrados provinciais. Segundo Brunt (1984, p.431), a ratificação final dos comandos militares, em algumas províncias, fora deixada a cargo do Senado mediante votação nos comícios centuriatos. O que mudou no tempo dos césares foi o fato de esses poderem vetar ou não os nomes dos pró-magistrados nomeados, inclusive prorrogando seus comandos. O *imperium majus* de Augusto concedeu-lhe a liberdade de interferir nas províncias senatoriais e seria até esperado que os senadores sancionassem os nomes dos pró-magistrados após consultarem o imperador (BRUNT, 1984, p.433), uma inversão da tradicional consulta ao Senado.

Outro ponto importante diz respeito aos triunfos. Durante o Principado, tais rituais continuaram a ser concedidos pelo Senado aos magistrados com *imperium*, mas os imperadores e os membros de sua família também ganharam o direito de receber triunfos mediante o aval do conselho (TALBERT, 1984, p.362). A iniciativa poderia partir dos próprios césares, mas o primeiro deles, Augusto, segundo palavras de Suetônio, fez questão de referendar todos os seus triunfos por meio da autoridade senatorial (TALBERT, 1984, p.363), incluindo o triunfo triplo de 29 a.C, quando postou os senadores logo atrás de sua carruagem pessoal (NÉRAUDAU, 1996, p.152). Seguem abaixo algumas palavras de Suetônio referentes à deferência de Augusto ao Senado imperial:

Ele (Augusto) foi generoso na recompensa do mérito militar, após ter concedido a mais de trinta generais a honra dos maiores triunfos solenes, além do que, teve o cuidado de receber tais honrarias por meio do aval do Senado. Aos filhos dos senadores concedeu-lhes o direito de se familiarizarem com a administração dos negócios públicos, lhes permitindo ainda assumirem também a distinção da túnica senatorial e de estarem presentes em todos os debates na cúria. (SUETÔNIO. Augustus, cap.38)

À luz dessas palavras e de todas as informações da historiografia, podemos delimitar o papel e as atribuições do Senado imperial ao início do Principado. Em primeiro lugar, o Senado foi responsável por referendar os principais títulos recebidos pelo imperador, concedendo legitimidade a seus

múltiplos poderes. Augusto tinha um comando militar superior, bem como o controle do tesouro militar, podendo, ainda, legislar livremente, mas era no Senado que tal prerrogativa se processava, mediante publicações de éditos e *senatus consultum*. O imperador era também o chefe da religião oficial, o Pontífice Máximo responsável pela manutenção da *pax deorum*, além de ser o supremo juiz de Roma, atuando ao lado do Senado como guardião oficial do *mos maiorum*.

Em torno da organização de uma nova ordem jurídica, possuidora de um censo específico e de símbolos de distinção ligados à hereditariedade, observamos um processo de rearticulação da *auctoritas* senatorial, vinculada a uma maior restrição da *nobilitas* ao acesso às honras. Nesse contexto, o Senado ainda era um espaço de tomadas de decisões, dividindo algumas atribuições com outras instâncias da administração, fossem as antigas magistraturas, as novas prefeituras e o conselho do *princeps*.

Conclusão

Podemos concluir que, apesar de o Senado ter perdido sua hegemonia política com a centralização do poder, tornou-se, entretanto, uma espécie de sócio inferior do *princeps*, uma importante instituição tradicional a apoiar as novas prerrogativas imperiais. Diante da concentração de poder perpetrada pelo filho adotivo de César, uma nova ordem política foi estabelecida, ainda sustentada pela ideia de que havia continuidades com a ordem precedente, alicerçada pelo conjunto de costumes ancestrais, o *mos maiorum*.

O Senado, enquanto instituição responsável por resguardar os *mores* durante a República, não poderia se tornar um órgão completamente submisso às vontades imperiais, tal como se apresenta nas leituras historiográficas de Syme e Saller. Ao contrário, o conselho serviu para respaldar a autoridade superior do primeiro imperador, local de debates entre os integrantes da nobreza romana, onde o próprio *princeps* legislava e discutia os mais importantes assuntos da administração imperial.

O Principado não significou o advento de qualquer diarquia, visto que a autoridade superior do primeiro imperador era inquestionável, porém, não representou também a submissão completa da autoridade política do Senado frente ao poder augustal. A *auctoritas patrum* do conselho foi, ao contrário, rearticulada em meio ao processo de formação da nova ordem senatorial,

os integrantes do conselho não mais comandando totalmente a *Urbs* e suas províncias, mas ainda possuindo um lugar de destaque perante o primeiro imperador romano: Otávio Augusto.

Agradecimentos

Meus agradecimentos especiais a minha orientadora de Mestrado, Prof.^a Dr.^a Margarida Carvalho, que sempre me apoiou e amparou ao longo de minha caminhada no curso de Pós-graduação em História da Unesp, campus Franca. Agradecimentos especiais ao eterno orientador, Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, que primeiro me incentivou nos estudos de história antiga, bem como ao Prof. Dr. Norberto Guarinello, pelas observações e críticas pertinentes na defesa final de dissertação.

THE ROMAN SENATE ONWARDS AUGUSTAN POWER: FUNCTIONS, PRERROGATIVES AND ORGANIZATION

Abstract: The aim of this article is to show some of the Imperial Senate's functions at the beginning of the Principate, and the way in which the council, in spite of losing its political hegemony, supported and sustained Octavian Augustus' authority and power; transforming itself into the legislative corpus of the new regime, as well as being the Imperial administration's location for its debates.

Keywords: Senate; Augustan Power; Prerogatives of the Imperial Senate.

Documentação escrita

CÉSAR. **Bellum Civile**. Trad. Antonio da Solveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

CÍCERO. M. T. **Da República**. Trad. de Amador Cisneros. 2.ed. São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.

_____. **De Re Publica, De Legibus**. Cambridge, Mass./London: Heinemann/Harvard University Press, 1958. (The Loeb Classical Library)

_____. **The Republic**. Translated by Niall Rudd; with an introduction and notes by Jonathan Powell and Niall Rudd. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LIVY. **History of Rome**. 14 v. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970. (The Loeb Classical Library)

POLÍBIO. **Historias**. Seleção, trad. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

SALLUSTE. **Catilina, Jughurta**: Fragments des Histoires. Texte établi e traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

SUETONIUS. **Suetonius**. Trad. J. C. Rolfe. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: Heinemann, v. 1, 1979. (Loeb Classical Library)

TACITUS. **Annales. Livres IV-VII**. Text établi e traduit para Pierre Wuillumier. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

TITE-LIVE. **Histoire Romaine. Ab Urb Condita Libri**. Paris: Les Belles Lettres, 1947-1998.

Referências bibliográficas

ADCOCK, F. **Roman Political Ideas and Practice**. Michigan: Michigan University Press, 1959.

ALFÖLDY, G. **A história social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

BACELÓ, J.; CATANIA, M. Las bases del poder de los líderes carismáticos durante la crisis de la república romana. S. I. A.C. *In*: ROJO, E. (Org.) **Representaciones identitárias de la Roma antigua**. Tucumán: Instituto Interdisciplinaria de literatura argentina y comparadas, 2003, p.91-100.

BRENNAN, T. C. Power and Process Under The Republican the Republican “Constitution”. *In*: FLOWER, H. I. (Ed.) **The Cambridge Companion to the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.31-65.

BRUNT, P. Nobilitas and Novitas. **The Journal of Roman Studies**, v.72, p.2-48, 1982.

_____. The Role of the Senate in the Augustan Regime. **The Classical Quarterly, New Series**, v.34, n.2, p.423-44, 1984.

CÂNFORA, L. **Júlio César, o ditador democrático**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CARLAN, C. U. Império Romano: uma pequena discussão historiográfica. **Chrônicas**, ano 1, Universidade Federal de Goiás, abril/2009.

CHASTAGNOL, A. **Le Senat Romain a L'Epoque Imperiale**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

DEVIAULT, A. Le mos maiorum. *In*: GAILLARD, J. **Rome I siècle av. J.-C. Ainsi périt La République dès vertus...** Collectiun Mémoires, n. 42, 1996, p.58-71.

ECK, W. **The Age of Augustus**. Blackwell Publishing, 2007.

- EDER, W. Augustus and the Power of Tradition. *In*: GALINSKY, K. **The Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.13-32.
- FINLEY, M. **A política no mundo antigo**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983.
- GAILLARD, J. Les rituels politiques de la République. *In*: GAILLARD, J. **Rome I siècle av. J.-C.** Ainsi périt La République dès vertus... Collectiun Mémoires, n. 42, 1996, p.42-57.
- GALINSKY, K. **Augustan Culture**. An Interpretive Introduction. Princeton, 1995.
- JOLY, F. **Tácito e a metáfora da escravidão**. São Paulo: Ed. USP, 2003.
- LINTOTT, A. **The Constitution of the Roman Republic**. Oxford, 1999.
- MENDES, N. **Roma republicana**. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- _____. O sistema político do principado. *In*: SILVA, G.; MENDES, N. (Org.) **Re-pensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006, p.21-51.
- MOURITZEN, H. **Plebs and the politics in the late Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NÉRAUDAU, J-P. **Auguste: La Brique et le Marbre**. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- NICOLET, Cl. **Les Idées Politiques a Rome sous la Republique**. Paris: Armand Colin Libraire, 1964.
- _____. Le Cens Senatorial Sous la Republique et sous Auguste. **The Journal of Roman Studies**, v.66, p.20-38, 1976.
- OAKLEY, S. P. The Early Republic. *In*: FLOWER, H. I. (Ed.) **The Cambridge Companion to the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.15-30.
- PETIT, P. **La pax Romana**. Barcelona: Editorial Labor, 1969.
- _____. **A paz romana**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- POLO, F. Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana. **Gerion**, n.12, p.69-93, 1994.
- RICHARDSON, J. S. Empire and the Language of Power. **The Journal of Roman Studies**, v.81, p.1-9, 1991.
- ROUGÉ, J. **Les Institutions romaines de la Roma Royale a la Rome chrétienne**. Paris: Armand Colin, 1969.
- ROULAND, N. **Roma, democracia impossível?** Os agentes do poder na Urbe romana. Brasília: Editora UnB, 1997.

- ROWE, G. **Princes and political cultures**: the new Tiberian senatorial decess. Michigan: The University Michigan Press, 2002.
- SALLER, R. **Personal Patronage Under the Early Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SCHEID, J. Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation. *In*: GALINSKY, K. **The Age of Augustus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.175 –93.
- SCULLARD, H. H. **From The Gracchi to Nero**. A history of Rome from 133 B.C to A.D. 68. London and New York, 1996.
- SHOTTER, D. **Augustus Caesar**. London and New York: Routledge, 1991.
- SYME, R. **The Roman Revolution**. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- TALBERT, R. **The Senat of Imperial Rome**. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- WISEMAN, T. P. **New men in the Roman senate, 139 B.C. –A.D. 14**. Oxford, 1971.
- WALLACE-HADRILL, A. *Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution. *In*: HABINEK, T.; SCHIESARO, A. (Ed.) **The Roman Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, p.3-22, 1997.

AS FINANÇAS PRIVADAS NA ROMA DE 64 d.C.: O INCÊNDIO DA VRBS E A DESVALORIZAÇÃO DA MOEDA

Deivid Valério Gaia*

Resumo:

Este artigo tem como proposta apresentar algumas reflexões acerca das finanças privadas na época do Imperador Nero, em particular com relação aos empréstimos de dinheiro e às taxas de juros, de modo a verificar o impacto do incêndio de Roma, ocorrido no ano 64, sobre a circulação monetária.

Palavras-chave: *economia romana; incêndio de Roma; moeda romana; Nero; taxas de juros.*

O artigo se divide em duas partes: 1) época “normal”, na qual analiso dois textos do início da década de 60 d.C. que mencionam baixas taxas de juros; 2) época de “crise”, na qual apresento algumas reflexões sobre as relações entre o incêndio de Roma, a desvalorização da moeda e a variação das taxas de juros. Em preâmbulo, convém apresentar a distinção entre período “normal” e período de “crise”. Tal distinção se justifica, sobretudo, porque em tempo de equilíbrio socioeconômico, as medidas tomadas pelos poderes públicos são bem diferentes daquelas tomadas em tempos de crise. No entan-

* Mestre em História e Antropologia da Antiguidade pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS-PARIS (54, boulevard Raspail - 75006 PARIS). Doutorando do Centre Louis Gernet - Recherches comparées sur les sociétés anciennes/École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS – UMR8567, sob a orientação de Jean-Michel Carrié e de Norberto Luiz Guarinello. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/USP). E-mail: deivid.valerioGaia@ehess.fr, dvgaia@hotmail.com. Este artigo é fruto da minha pesquisa de mestrado, arguida em junho de 2009, sob a orientação de Jean Andreaeu. GAIA, Deivid Valério, *Le taux d'intérêt et ses variations dans le monde romain: III^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.*, (2 v.), Paris, EHESS, 2009 (dissertação de Mestrado). Já tive a oportunidade, a convite de Fábio Favarsani em nome do Laboratório de estudos sobre o Império romano e da Universidade Federal de Ouro Preto, de apresentar as ideias principais deste artigo em uma palestra proferida em julho de 2009, em Mariana – Minas Gerais (Ufop).

to, a palavra crise não tem equivalente em latim e, por isso, seu emprego é, em geral, muito contestado, por tratar-se de um termo ora abrangente demais, ora carregado de conotações diversas, sejam marxistas (a “crise do modo de produção escravagista”) ou “modernizantes”. Por exemplo, a expressão “crise do século III” é utilizada para apresentar essa época como um longo período de declínio, de decomposição e de múltiplas mutações. Hoje, a expressão tende a cair em desuso, pois estudos mais recentes mostraram que a segunda metade do século IV foi marcada por um período de equilíbrio econômico e financeiro, contra a ideia de uma crise que se estenderia até o V século. Neste artigo, a palavra “crise” é utilizada unicamente no seu sentido mais neutro, quer dizer, como um conceito dotado de uma significação relativa que se define pela ruptura de um equilíbrio. Para o mundo romano, a crise constitui um momento em que a opinião e os poderes públicos julgavam indispensável remediar os desfuncionamentos que se faziam sentir. Esses desfuncionamentos não englobavam o conjunto da sociedade e da economia romanas, mas somente determinados aspectos.

Em matéria financeira, as crises conhecidas pelos romanos podem ser classificadas em três categorias: 1) crise de pagamento; 2) crise de endividamento; 3) as grandes crises monetárias do Estado romano. As duas primeiras abrangiam os desfuncionamentos nas transações privadas. De modo geral, não importava qual das duas eclodia primeiro, o importante é que uma acarretava a eclosão da outra. Uma crise de endividamento era provocada pelo bloqueio dos pagamentos; assim, um grande endividamento tinha por consequência uma crise de pagamento. Quanto à terceira categoria, temos conhecimento de duas ocorrências: durante a Segunda Guerra Púnica e durante o século III d.C. Essas duas crises do Estado romano influenciaram diretamente a eclosão de crises na esfera privada, ou seja, aquelas pertencentes às duas primeiras categorias. A crise do século III d.C. provocou o desaparecimento dos agentes privados da finança, *argentarii*, *coactores argentarii* e fim do crédito concedido nos leilões (ANDREAU, 2001, p.185-86; CARRIÉ, 1999, p.255-60). É a partir dessas questões preliminares que entendo a palavra crise. Desse modo, para analisar um momento de crise, faz-se necessário apresentar o período que a antecede e, assim, estabelecer a distinção entre época normal e época de crise.

Época normal: dois testemunhos do início da década de 60 d.C.

No início da década de 60, durante o Principado de Nero, o autor estoico Pérsio, na sátira 5, 135 - 155¹, fornece-nos importantes informações para se pensar a rentabilidade das aplicações financeiras e as taxas de juros. Nessa sátira, composta sob a forma epistolar, Pérsio se dirige a seu mestre Cornuto. Após exprimir sua afeição e seu reconhecimento pelo mestre, o autor discute alguns temas estoicos, para mostrar como ele, Pérsio, aprendeu com os seus ensinamentos. Pérsio escreve sobre a raridade da liberdade verdadeira e mostra que somos escravos de nossas paixões ou de nossas superstições, assim como sobre o terrível efeito da tirania das paixões sobre os homens. A avareza leva o homem a buscar a prosperidade econômica e lhe impõe os mais duros trabalhos. No entanto, a preguiça incita o homem a viver o prazer. Pérsio apresenta os dois pesos dominadores que destroem o homem (PER. *Sat.* 5, 132-156).

Os versos 132 a 156 da sátira V se revelam muito importantes para o estudo da vida financeira romana imperial, sobretudo em suas relações com a atuação privada, pois Pérsio apresenta um homem preso entre duas paixões: de um lado, a *luxuria*, o gosto pela preguiça, a moleza; de outro, a *avaritia*, a avareza. Se esse homem obedece à primeira, ele terá um rendimento de 5%. No entanto, se ele se lança no comércio marítimo e desbrava o mar movido pela avareza, poderá ter um rendimento de 11%.

Jean Andreau propõe que as duas rentabilidades citadas por Pérsio se referem às taxas de juros obtidas a partir do empréstimo de dinheiro e, a partir dessa passagem, infere que, na Itália imperial, as taxas de juros poderiam variar do simples ao dobro em um único dia sem chegar a um nível abusivo (ANDREAU, 1997, p.114). No entanto, parece-me que o texto de Pérsio permite uma outra leitura. *Primo* variações conjunturais tão bruscas das taxas, na maioria dos casos, no que diz respeito a Roma e a sua região, são características de momentos de crise, de modo que tal quadro econômico parece pouco provável na época em que Pérsio escreveu a sátira. *Secundo* tal texto nos apresenta dois investimentos bem distintos. O primeiro, que não é definido, tem, muito provavelmente, uma ligação com o empréstimo a juros, pois o rendimento de 5% corresponde à taxa de juro corrente no contexto em que Pérsio escreveu; além disso, tanto quanto nos é dado saber, o empréstimo a juro era um dos únicos investimentos a propiciar esse rendi-

mento. O segundo investimento citado por Pérsio se refere explicitamente ao comércio marítimo (talvez o *fenus nauticum*?² – não se sabe ao certo), o que explica o alto rendimento do investimento, de 11%. Sabe-se que, de fato, o empréstimo ligado ao comércio marítimo propiciava um rendimento muito mais alto do que o simples empréstimo de dinheiro a juros a particulares, já que os riscos corridos pelo credor eram consideravelmente maiores.

Outro texto do início da década de 60, o *De re rustica* de Columela³, faz menção a taxas de juros baixas, de 6% ao ano, *usurae semisses*. Columela apresenta uma reflexão sobre o custo da cultura da vinha e sobre o empréstimo de dinheiro a juros. Seu objetivo é mostrar o quanto a vinha é rentável. Segundo o autor, se o proprietário que plantou a vinha tivesse investido o dinheiro gasto na plantação no empréstimo a juros, ele obteria um rendimento de 6% durante os dois anos em que a vinha não produz, de modo que é mais rentável cultivar a vinha do que emprestar dinheiro a juros « *ea porro summa excedit usuram semissium* » (**Rust.** 3, 3, 9-10). Para os meus propósitos, a passagem é de grande importância já que Columela mostra que o *fenerator*⁴ exige 6% de juros por ano do seu *debitor* (devedor). Trata-se de uma taxa de juro legal e módica, como escreveu, no ano 70 do I século, Plínio, o Antigo (**N.H.** 14, 56). Estima-se que o *De re rustica* foi composto entre os anos 60-65 d.C.

Época de crise: o incêndio de Roma e a desvalorização da moeda

Dois anos após a morte de Pérsio, Roma foi incendiada. De acordo com Tácito, o fogo destruiu completamente três das 14 regiões urbanas de Roma e atingiu gravemente outras sete regiões, poupando apenas quatro⁵. Diante dos grandes problemas públicos nesse momento de crise, o imperador Nero elaborou um projeto radical de reconstrução urbana, conhecido pelo nome de *Noua Urbs*. Além disso, Nero foi ao socorro da população romana para amenizar os problemas econômicos decorrentes do incêndio. Nesse sentido, desvalorizou a moeda romana e esta foi a primeira grande mudança no sistema monetário desde a chegada de Augusto ao poder.

O historiador e numismata Andrzej Kunisz mostrou, por meio de um estudo minucioso das moedas anteriores à reforma neroniana, que o exame do cunho dos metais preciosos permite situar a reforma, sem grandes dificuldades, no decorrer de 64, embora tenha sido datada diferentemente

por alguns especialistas (KUNISZ, 1978, p.89). Para Kunisz, as moedas de ouro e de prata não sofreram nenhuma alteração até 63/64. A partir dessa data, o aspecto exterior das moedas modifica-se bruscamente e isso se deve à reforma monetária introduzida por Nero. É possível, então, inferir que essa reforma tenha acontecido em 64.

Quais fatores levaram a administração do Estado a abaixar o valor da moeda e abandonar os princípios monetários criados por Augusto? A questão suscitou muitas controvérsias, e muitos estudiosos se esforçaram em situar a reforma no ano de 63. Alguns dizem, por exemplo, que se tinha reduzido o peso das moedas de ouro e de prata para frear a saída dos metais preciosos para o Oriente. Outros defendem que a redução do peso das moedas tinha como objetivo deixar o denário com o mesmo peso da tetradracma, o que facilitaria, neste caso, as trocas com o Oriente e daria um caráter mais homogêneo à moeda em circulação em todo o Império. Outros simplificaram ainda mais a questão, considerando a reforma neroniana como um ato não pensado de um soberano pouco equilibrado que procurava preencher rapidamente o tesouro imperial⁶.

A reforma de Nero teve como resultado diminuir o peso dos áureos (moedas de ouro) e dos denários (moedas de prata), e de reduzir o teor/título do metal precioso dos denários. O valor nominal foi mantido no mesmo nível, assim como a relação entre a moeda de metal precioso e a moeda de bronze, a diferença afetou apenas o valor real da moeda⁷. Elio Lo Cascio resume de forma esclarecedora a reforma de monetária de Nero:

Nel 64 Nerone abbassò, più drasticamente di quanto non avessero fatto i suoi predecessori, il peso della moneta aurea, cominciandone a battere 45 pezzi per libbra [PLIN. N.H. 33, 47]. Contemporaneamente abbassò il peso della moneta argentea, verosimilmente da 1/84 a 1/96 di libbra [PLIN. N.H. 33, 132], e ne diminuì il contenuto di fino da circa il 97-98% a circa il 93%, provocando perciò una flessione del valore intrinseco del denarius grosso modo del 18, 5% rispetto ai valori augustei.

Para Kunisz, a causa da reforma monetária neroniana está ligada à evolução da vida econômica do Império desde Augusto. Destaca que a decisão de Nero foi motivada por questões econômicas complexas, em resposta ao rápido desenvolvimento econômico que Roma vivia nessa época. Neste novo

contexto econômico, a cunhagem das moedas de prata segundo o peso até então em vigor já não era tão rentável (KUNISZ, 1978, p.94-5).

A hipótese de Kunisz, por mais que seja plausível, oferece espaços para longas discussões. Eu proponho uma outra hipótese, que não exclui a de Kunisz, mas, ao invés de recorrer à evolução geral da economia romana, relaciona-se com um evento específico: o incêndio de Roma. Pois me parece que o incêndio tenha provocado repercussões sobre a variação das taxas de juros, o preço da terra e a insuficiência da quantidade de dinheiro em circulação. Os romanos tinham plena consciência de um sistema financeiro, dado que tanto Suetônio (**Aug.** 41) quanto Dion Cássio (51, 21, 4-5) mostram que a relação entre a oferta e a procura da moeda poderia exercer uma forte influência sobre os preços, sobretudo sobre o preço do dinheiro e da terra, provocando, assim, a alta das taxas de juros e a baixa do preço das terras⁸. Desse modo, a falta de circulação abria um grande espaço para a eclosão de crises de pagamento e de endividamento, como aquelas de 64-63 a.C., 49-47 a.C., 33 d.C., etc. Acredito que a experiência ainda recente da crise financeira de 33 d.C.⁹ tenha ficado na memória dos habitantes da Roma imperial.

É certo que o incêndio de Roma provocou a alta dos aluguéis e acarretou despesas colossais da parte do Estado para a reconstrução da cidade. Além disso, após o incêndio, as pessoas tinham necessidade de encontrar dinheiro para comprar as ferramentas de trabalho, os produtos de primeira necessidade, utensílios domésticos, reconstruir suas casas, enfim, restabelecer a vida cotidiana. Instaura-se, assim, um desequilíbrio considerável entre a oferta e a procura. Nesse contexto, colocar mais moedas em circulação me parece constituir uma medida econômica inteligente para suprir as necessidades imediatas da população da *Vrbs*, para reconstruir a cidade. Os poderes públicos conheciam, certamente, o efeito da falta de circulação monetária em 33 d.C. Em 64, ainda mais difícil do que uma simples falta de circulação monetária seria a falta de circulação, num momento de grande demanda, associada ao desespero dos habitantes que tiveram suas casas queimadas. Tal aumento da procura provocou, a meu ver, uma crise financeira que foi rapidamente remediada, pois a desvalorização da moeda aumentou, pouco a pouco, a circulação monetária. É a proximidade entre o incêndio e a reforma monetária, assim como os exemplos de outras crises financeiras nas épocas republicana e imperial, que me levam a propor tal hipótese.

Apresento um exemplo do século III d.C. para refletir, por meio de uma perspectiva comparativa, sobre os problemas financeiros na época do incêndio de Roma. Durante o século III d.C., Roma viveu um período de grande inflação da moeda, por vezes denominado como a “crise do século III”, ou como a “crise do Principado”. O importante para este artigo é que, durante o século III d.C., a crise monetária provocou a perda da confiança nas moedas, tornando impraticáveis as atividades dos profissionais das finanças. As instabilidades financeiras que apareceram no início do século III d.C. criaram problemas consideráveis para o mercado do crédito, como a diminuição da oferta, aumento da procura e, sobretudo, o desaparecimento dos *argentarii*, dos *coactores argentarii* e do crédito concedido nos leilões, tão comuns em Roma.

Essa crise enfraqueceu também, em menor medida, a atividade financeira dos particulares, como o empréstimo de dinheiro. Jean-Michel Carrié defende que, nessa época, os empréstimos de dinheiro se tornaram difíceis de ser concluídos, pois os credores deveriam se precaver contra a inflação. Assim, os credores tiveram que encontrar outros meios de garantir o valor constante do capital emprestado e antecipar, no momento do empréstimo, as possíveis depreciações dos juros, sem atingir, no entanto, juros abusivos (CARRIÉ, 2003, p.268). Diante da dificuldade apresentada pela crise já no seu início, o Estado tentou emprestar dinheiro. Se acreditarmos no autor da História Augusta, Severo Alexandre emprestou, sem juros, dinheiro aos camponeses, para que estes pudessem comprar suas terras, « *pauperibus plerisque sine usuris pecunias dederit ad agros emendos reddendas de fructibus* » (SHA. Sev. Al. 21, 2.). O projeto de Severo Alexandre teria como consequência aumentar a circulação monetária, aumentando, assim, o preço da terra e abaixando as taxas de juros. Porém, Gustav Billeter constatou que, após o reino de Severo Alexandre, os juros aumentaram diante da inflação, apesar da circulação monetária abundante do século III, devido às desvalorizações sistemáticas da moeda, que abaixaram as taxas de juros (BILLETTER, 1898, 217). Independentemente da inflação do século III, observa-se, com Billeter, que a desvalorização das moedas provoca uma baixa das taxas de juros.

Por fim, convém ressaltar que, como mostrou Mario Attilio Levi, na Roma pós-incêndio, entre 64-68, os preços, em geral, não sofreram variações (LEVI, 1980, p.179-80). Nessa mesma perspectiva, Stanilaw Mrozek constatou que os preços dos gêneros alimentícios também se mantiveram

estáveis (MROZEK, 1975). É verdade que, como destacou Jean Andreau, o incêndio de Roma não provocou nenhum tipo de crise para a agricultura, já que a produção se situava fora da cidade de Roma, de modo que não há motivos para variações nos preços dos produtos alimentícios. Porém, a estabilidade dos preços de outros produtos entre 64 e 68 constitui um argumento suplementar para a hipótese de que a desvalorização monetária foi o resultado de uma interferência pública para manter o equilíbrio desses preços, apesar de o momento ser conturbado, colocando mais moedas em circulação para ajudar, primeiramente, na reconstrução da cidade e evitar, assim, uma *inopia nummorum* como em 33 d.C.

Conclusão

E quanto às taxas de juros, será que sofreram variações nesse período? Não dispomos de muitas fontes que nos possibilitem responder a essa questão. As tabuinhas de Murecine, datadas de 26 (ou 29) a 61 d.C., são todas anteriores ao terremoto de 62 d.C. As tabuinhas dos negócios financeiros de Jocundo também são anteriores a essa data. As fontes textuais, epigráficas ou jurídicas, não mencionam nenhum tipo de empréstimo em Roma na época do incêndio, como pude constatar ao empreender o trabalho de catalogação das fontes sobre os empréstimos de dinheiro a juros na época romana. É possível, no entanto, tirar algumas conclusões de uma análise comparativa, a partir do estudo de outros momentos da história romana em que ocorreu um desequilíbrio da oferta e da procura. Em geral, nos momentos de crises financeiras e monetárias, os empréstimos de dinheiro são raríssimos devido à falta de circulação da moeda. Neste caso, o silêncio das fontes pode ser interpretado como uma prova de que, neste período, não houve muitas transações financeiras, em decorrência da *caritas nummorum* e da *inopia nummorum*¹⁰. Os empréstimos de dinheiro retornaram com mais vigor após a crise. Por exemplo, Tácito mostra que, no fim de 33 d.C., a retomada das atividades de empréstimo de dinheiro marcou o fim da crise e, com o restabelecimento da *fides*, voltou a ser possível encontrar dinheiro, mesmo entre os particulares (TAC. *Ann.* 6, 17)¹¹.

Devido ao desequilíbrio entre a oferta e a procura, seria lógico que as taxas de juros tivessem aumentado, como se observa em outros momentos de crise ou de apenas grande procura. Parece-me muito provável que Nero tenha desvalorizado a moeda para investir na reconstrução da cidade de Roma e,

dessa forma, também resolver a questão de uma eventual alta das taxas de juros e baixa do preço das terras, assim como evitar uma crise de endividamento e de pagamento sistemáticos, tal como a de 33 d.C., pois crises como estas eram suscetíveis de acionar revoltas da plebe e colocar em risco o patrimônio da elite e das ordens dirigentes. Não se pode excluir, contudo, que as medidas de Nero tenham impedido toda e qualquer variação das taxas de juros, pois é preciso um intervalo de tempo para que a moeda seja cunhada e difundida.

Não defendo que tenha havido taxas abusivas neste período, mas que houve, sim, uma alta nas taxas de juros que, pouco a pouco, passou por uma diminuição, ou melhor, atingiu um equilíbrio resultante da confiança financeira restabelecida, graças ao crescimento contínuo da circulação monetária após a desvalorização da moeda por Nero. A desvalorização, considerada como uma intervenção pública logo após o incêndio de Roma, parece, então, ser a medida mais provável tomada pelos poderes públicos para reconstrução da cidade e para equilibrar a oferta e a procura, o que evitaria, neste caso, a eclosão de uma *inopia nummorum* .

Concluo com um relato de Plínio, o Antigo, que faz referência a baixas taxas de juros: « *Quod ut eius temporis aestimatione in singulas amphoras centeni nummi statuatur, ex his tamen usura multiplicata semissibus, quae civilis ac modica est, in C. Caesaris Germanici filii principatu annis CLX singulas uncias unii constituisse...* » (PLIN. *N.H.* 14, 56). Essa passagem de Plínio apresenta um rendimento que podia ser obtido por volta do ano 70 d.C., indicando que 6% é uma taxa de juro módica e legal praticada naquele momento. Ou seja, com esse texto, pode-se concluir que houve um retorno do equilíbrio nas relações financeiras, visto que taxas de juros baixas são características de períodos normais¹² .

LES FINANCES PRIVÉES À LA ROME DE 64 AP. J.-C.: L'INCENDIE DE L'URBS ET LA DEVALUATION DE LA MONNAIE

Resumé: Cet article a pour objectif de présenter des réflexions à propos des finances privées à l'époque de l'empereur Néron, en particulier sur les prêts d'argent et le taux d'intérêt, de façon à connaître l'impact de l'incendie de Rome, qui eut lieu en 64, sur la circulation monétaire.

Mots-clef: l'Économie romaine ; l'incendie de Rome ; monnaie romaine ; Néron, taux d'intérêt.

Documentação

As fontes literárias utilizadas são as estabelecidas e editadas pela *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Teubner Verlagsgesellschaft Leipzig.

CIL - Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlim, 1869-1933, V. 1-15. *CIL*, VI = Roma.

CIL, 6, 1, 829.

Columela, **De Re Rustica**.

COL. Rust. 3, 3, 9-10.

Dion Cássio, **Historiae Romanae**.

DION CÁSSIO, 51, 21, 4-5.

DION CÁSSIO, 62, 16-18.

Eutrópio, **Breviarium ad Urbe condita**.

EUTR. Brev., 7, 14.

Pérsio, **Saturae**.

PER. Sat. 5, 132-156.

Petrônio, **Satiricon**.

PETR. Sat. 53, 4.

Plínio, o Antigo, **Naturalis Historia**.

PLIN. N.H. 14, 56.

PLIN. N.H. 17, 1 – 5.

PLIN. N.H. 33, 132.

PLIN. N.H. 33, 47.

História Augusta, **Scriptores Historiae Augustae**.

SHA. Sev. Al. 21, 2.

Suetônio, **De Vita Caesarum**: Augusto, Nero.

SUET. Aug. 41, 1.

SUET. Nero, 38.

Sulpício Severo, **Chronica**.

SULP. SEV. Chro. 2, 29.

Tácito, **Annales**.

TAC. Ann. 6, 16.

TAC. Ann., 15, 38-44.

Referências bibliográficas

- ANDREAU, J. Deux études sur les prix à Rome : les « *mercuriales* » et le taux d'intérêt. In: ANDREAU, J. ; BRIANT, P. ; DESCAT, R. **Économie antique, prix et formation des prix dans les économies antiques**. Saint-Bertrand-de-Comminges : Musée Archéologique Départemental, 1997, p.105-20.
- ANDREAU, J. **Banque et affaires dans le monde romain: IV^e J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.**. Paris: Seuil, 2001.
- BELLONI, G. G. **La moneta romana**. Roma: Caorcci, 1993.
- BILLETER, G. **Geschichte des Zinsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian**. Leipzig: Teubner, 1898.
- CARRIÉ, J-M. Introduction: La crise. Quelle crise? **CCG**, v.X, p.255-60, 1999.
- _____. *Solidus* et crédit : qu'est-ce que l'or a pu changer ? In: LO CASCIO, E. (Org.) **Credito e moneta nel mondo romano : atti degli incontri capresi di storia dell'economia antica** (Capri 12-14 ottobre 2000). Bari: Edipuglia, 2003, p.265-79.
- GAIA, D. V. **Le taux d'intérêt et ses variations dans le monde romain: III^e siècle av. J-C. - III^e siècle ap. J.-C., (2 v.)**. Paris: EHESS, 2009 (dissertação de Mestrado).
- _____. Abundância de liquidez e crise financeira em Roma: questões jurídicas e econômicas em torno das taxas de juros na época de Augusto e de Tibério. **História**, São Paulo, v.28, n.2, 2009.
- GUEY, J. De l'*Or des Daces* (1954) au livre de Sture Bolin (1958). In: **Mélanges Jérôme Carcopino**, Paris: Hachette, 1966, p.445-75.
- KUNISZ, A. Quelques remarques sur la réforme monétaire de Néron. In: **Les « dévaluations » à Rome, époque Républicaine et Impériale**. Rome: EFR, 1978, p.89-96.
- LEVI, M. A. Corso dei prezzi e riforme monetaria neroniana. In: **Les « dévaluations » à Rome, époque républicaine et impériale 2**. Rome : EFR, 1980, p.173-83.
- LO CASCIO, E. La riforma monetaria di Nerone: l'evidenza dei ripostigli. **MEFRA**, v.92, p.445-70, 1980.
- MROZEK, S. Prix et Rémunération dans l'Occident romain (31 avant notre ère – 250 de notre ère). **Gdansk: Societas Scientiarum Gedanensis**, v.55, 1975.
- NICOLET, Cl. Les variations des prix et la « théorie quantitative de la monnaie » à Rome, de Cicéron à Pline l'Ancien. **Annales (ESC)**, Paris, v.26, p.1202-27, 1971.
- REBUFFAT, F. **La monnaie dans l'Antiquité**. Paris: Picard, 1996.
- ROUGÉ, J. **Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain**. Paris: S.E.V.P.E.N., 1966.

Abreviações

MEFRA: Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité. Rome: École Française de Roma; Paris: de Boccard.

CCG: Cahiers du Centre Gustav-Glotz. Paris: Publications de la Sorbonne; de Boccard.

EFR: École française de Rome.

Notas

¹ « *mane piger stertis. 'surge' inquit Auaritia, 'eia |surge.' negas. instat. 'surge' inquit. 'non queo.' 'surge.' |'et quid agam?' 'rogat! en saperdas aduehe Ponto, |5.135 castoreum, stuppas, hebenum, tus, lubrica Coa. |tolle recens primus piper et sitiente camelo. |uerte aliquid; iura.' 'sed Iuppiter audiet.' 'eheu, |baro, regustatum digito terebrare salinum |contentus perages, si uiuere cum Ioue tendis.' |5.140 iam pueris pellem succinctus et oenophorum aptas. |ocius ad nauem! nihil obstat quin trabe uasta |Aegaeum rapias, ni sollers Luxuria ante |seductum moneat: 'quo deinde, insane, ruis, quo?' |5.144 quid tibi uis? calido sub pectore mascula bilis |5.145 intumuit quam non extinxerit urna cicutae? |tu mare transilias? tibi torta cannabe fulto |cena sit in transtro Veiiantumque rubellum |exhalet uapida laesum pice sessilis obba? |quid petis? ut nummi, quos hic quincunce modesto |5.150 nutrieras, pergant audios sudare deunces? |indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est |quod uiuis, cinis et manes et fabula fies, |uiue memor leti, fugit hora, hoc quod loquor inde est.' |en quid agis? duplici in diuersum scinderis hamo. |5.155 huncine an hunc sequeris? subeas alternus oportet |ancipiti obsequio dominos, alternus oberres.»*

² *fenus nauticum* : empréstimo de dinheiro a juros destinado ao comércio marítimo. Vide: ROUGÉ, 1996.

³ « *huc accedunt semisses usurarum sestertia tria milia et quadringenti octoginta nummi biennii temporis, quo uelut infantia uinearum cessat a fructu. fit in assem summa sortis et usurarum triginta duorum milium quadringentorum octoginta nummorum. Quod quasi nomen si, ut fenerator cum debitore, ita rusticus cum uineis suis fecerit, eius summae ut in perpetuum praedictam usuram semissium dominus constituat, percipere debet in annos singulos mille nongentos quinquaginta sestertios nummos, qua computatione uincet tamen redditus septem iugerum, secundum opinionem Graecini, usuram triginta duorum milium quadringentorum octoginta nummorum; 3.3.10 quippe, ut deterrimi generis sint uineae, tamen, si cultae, singulos utique culleos uini singula earum iugera peraequabunt, utque trecentis nummis quadragenae urnae ueaneant, quod minimum pretium est annonae, consummant tamen septeni cullei sestertia duo milia et centum nummos. ea porro summa excedit usuram semissium.»*

⁴ *Fenerator*: todo aquele que emprestava dinheiro a juros, independente do estatuto social. O *fenerator* podia ser profissional (ou seja, especializado no empréstimo de dinheiro), como também um cavaleiro ou um senador. Segundo Tácito, quando houve as acusações contra aqueles que prosperavam suas fortunas pelo empréstimo de dinheiro a juros (neste caso, são os *feneratores*), nenhum dos senadores podia se livrar de tais acusações (TAC. *Ann.* 6, 16).

⁵ Fontes sobre o incêndio de Roma: TAC. *Ann.*, 15, 38-44 ; SUET. *Nero*, 38 ; DION CÁSSIO, 62, 16-18 ; PLIN. *NH.*, 17, 1 – 5 ; EUTR. *Brev.*, 7, 14; SULP. SEV. *Chro.* 2, 29 ; CIL, 6, 1, 829.

⁶ Para mais informações detalhadas sobre essas importantes discussões que, no entanto, ultrapassam os limites do presente artigo, *vide* LO CASCIO, 1980.

⁷ O título é a matéria valiosa da moeda. Em épocas difíceis, ou de acordo com a política econômica do Senado ou do imperador, em Roma, desvalorizava-se a moeda, ou seja, mantinha-se o seu valor nominal, mas o teor de matéria preciosa era desvalorizado, para assim, aumentar a circulação monetária.

Moedas romanas:

Ás (Símbolo I) : moeda de bronze que, entre o III e II século a.C., teve seu peso reduzido de um libra romana (as libral) a um duodécimo de libra (as oncial).

Sestércio (Símbolo IIS, HS) : 2 asses e meio durante o III e II a.C.; 4 asses a partir do II século a.C. Moeda de prata durante a República e de bronze durante o Principado.

Denário (Símbolo X) : 10 asses entre o III e II século a.C.; 16 asses a partir do II século a.C. Moeda de prata.

Áureo : 25 denários. Moeda de ouro.

Para mais informações sobre a moeda romana, *vide* o livro simples e muito esclarecedor de Gian Guido Belloni, 1993, em língua italiana. Em língua francesa, o livro de François Rebuffat, 1996, oferece informações interessantes para conhecer a moeda na Antiguidade, apesar ter sua estrutura confusa.

⁸ Com relação à consciência romana de um sistema financeiro, *vide*: ANDREAU, 2001, 201-202, GUEY, 1924, 445-475, NICOLET, 1971, 1202-1227.

⁹ Apresentei as principais questões sobre a crise de 33 d.C. no seguinte artigo : GAIA, 2009.

¹⁰ Expressões utilizadas pelos romanos para denunciar problemas financeiros. A primeira se refere ao alto preço do dinheiro; a segunda, à falta de moedas em circulação, à falta de liquidez.

¹¹ « *Sic reflecta fides et paulatim priuati quoque creditores reperti.* »

¹² Dedico este artigo ao Professor Fábio Favarsani. Agradeço aos meus mestres Jean Andreau, Jean-Michel Carrié e Norberto Guarinello pelo incentivo e pelo carinho. Agradeço aos meus amigos e colegas que se dispuseram a ler e comentar este trabalho, sobretudo à Agatha Bacelar pela amizade.

OS ESPAÇOS PÚBLICOS NOS *OPPIDA* CELTAS, NA GÁLIA DO FINAL DA IDADE DO FERRO: QUAL O LUGAR DOS DRUIDAS?

Filippo Lourenço Olivieri*

Resumo:

O objetivo deste trabalho é discutir acerca dos espaços públicos nos oppida, na Gália temperada, e propor o lugar dos druidas nesses recintos. Muitos especialistas concordam que assembleias com sentido religioso e político ocorriam nesses lugares. Dessa forma, gostaríamos de refletir se os druidas não teriam um papel maior, principalmente com a ingerência nas assembleias públicas. Articularemos os relatos clássicos com algumas conclusões da pesquisa arqueológica.

Palavras-chave: druidas; espaços públicos; oppida celtas; Gália do final da Idade do Ferro; assembleias celtas.

Nos séculos II e I a.C., em grande parte do território ocupado por povos celtas na Europa temperada, foram construídas fortalezas amuralhadas, nomeadas por César (**A Guerra das Gálias** I, 6) de *oppida*. Essas se estendiam aproximadamente do Maciço dos Cevenas (Sul da França) até o Sul da Inglaterra e a Leste até o médio Danúbio¹. Nesses assentamentos, desenvolviam-se atividades religiosas, artesanais, comerciais, cunhagens de moedas, etc. Em *oppida*, como Bibracte e Titelberg², há recintos nos pontos elevados, geralmente considerados como santuários. Reinterpretados como espaços públicos, sua possível função seria acolher assembleias com caráter religioso e político. Cada vez mais os estudos apontam que os druidas detinham atribuições político-religiosas.

Dessa forma, inferimos se esse grupo não estaria à frente da ingerência dos eventos que ocorriam nos espaços públicos dos *oppida*. Para tanto,

* Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (Ceia/UFF). E-mail: filippo_olivieri@hotmail.com.

articularemos as fontes clássicas com algumas conclusões da pesquisa arqueológica recente acerca desses espaços públicos. Abordaremos a Gália não mediterrânica do final da Idade do Ferro.

Os espaços públicos nos *Oppida* – assembleias político-religiosas

Destacamos, a título exemplificativo, dois recintos³ situados nos *oppida* de Bibracte (Fig.1) e Titelberg (Fig.2), geralmente vistos como santuários, mas reinterpretados como espaços públicos. Tais locais são considerados marcos fundadores dos *oppida* (FICHTL; METZLER; SIEVERS, 2000, p.180-5; FICHTL, 2004, p.154-7; POUX, 2006a, p.188). Esses locais estavam em plena atividade na primeira metade do século I a.C. No *oppidum* de Bibracte (Mont-Beuvray, Borgonha, França), principal *oppidum* do povo éduo, o recinto chamado Terrasse está situado a 814 metros de altitude e área em torno de um hectare (110m x 92m). Nenhuma construção foi encontrada em seu interior, e o local era cercado por um fosso e uma elevação (GRUEL et VITALI, 1998, p.31-2). É conferida característica religiosa devido a um *fanum*⁴ romano contíguo (FICHTL; METZLER; SIEVERS, 2000, p.181; METZLER; MENIEL; GAENG, 2006a, p.215). No *oppidum* de Titelberg (Luxemburgo), *oppidum* do povo trevero, há um recinto de dez hectares cercado por um fosso de 500 metros. Um *fanum* romano na parte sul também confere característica religiosa ao recinto. Esses espaços públicos situados em pontos elevados e cercados por um fosso poderiam ser destinados a receber manifestações políticas e religiosas (METZLER; MENIEL; GAENG, 2006a, p.203-4; p.212-7; 2006b, p.192-7). Fossos e paliçadas teriam função de delimitar recintos sagrados (WEBSTER, 1995, p.459; BRUNAUX, 2005, p.185; 2006a, p.209).

Stephan Fichtl (2005, p.146) destaca as inúmeras assembleias realizadas pelos povos celtas da Gália citadas por César⁵ – uma delas teve lugar no principal *oppidum* dos treveros e foi convocada pelo aristocrata Indutiomaro:

(...) ele convoca a assembleia armada. Esta é, segundo o costume dos gauleses, o começo da guerra: uma lei comum obriga a todos que estão em idade de homens adultos a comparecer com armas; aquele que for o último a chegar será morto, sob os olhos da multidão, através dos mais cruéis suplícios. (CÉSAR, **A Guerra das Gálias** V, 56)

Metzler; Meniel e Gaeng (2006b, p. 194) entendem que César relata uma incontestável manifestação pública combinando decisão política e ritual religioso. Fichtl afirma:

*Esta convocação é um ato político, a preparação para a guerra, mas também um ato religioso com sacrifício ritual do último a chegar. Mesmo o ato sacrificial não existindo mais no tempo de César, a importância desse gesto ainda era primordial. Se o ponto do local de reunião não é mencionado por César, nós podemos de qualquer forma propor uma descrição: ele devia corresponder a um espaço de grande dimensão que poderia acolher tal multidão em armas, e igualmente um espaço sagrado já que um sacrifício lhe é associado. Na Antiguidade, estes espaços são geralmente circunscritos em um recinto, tal qual o *téménos* grego, o *templum* latino, ou os recintos dos santuários da Gália Bélgica. E, então, verdadeiramente uma delimitação física marcaria este espaço público e sagrado.* (FICHTL, 2005, p.146)

Segundo Fichtl (2005, p.147), outra assembleia, em um grande recinto público com caráter sagrado, para acolher grande número de pessoas, foi realizada no *oppidum* éduo de Decétia (Décize, Borgonha, França) – pois não pôde ocorrer em Bibracte, onde o *vergobreto*⁶ Convictolitavi e todo o conselho dos éduos reuniram-se com César para discutir sobre a eleição a este cargo (CÉSAR. **A Guerra das Gálias**, VII, 33).

Assim, nos relatos de César, há dois exemplos de reuniões em espaços públicos de *oppida*, para acolher uma grande multidão. Esses recintos seriam pontos de referência importantes na dinâmica de um *oppidum*, provavelmente o centro de onde partiam as decisões mais relevantes. Assembleias desse tipo podiam ocorrer em recintos como aqueles já citados nos *oppida* de Bibracte e Titelberg.

Ascensão dos druidas às prerrogativas político-judiciárias e os espaços públicos nos *Oppida*

Jean-Louis Brunaux (2000, p.44-6; 2004, p.146-50; 2005, p.112-3; 2006b, p.186) sugere que a evolução nas práticas dos druidas fez com que se ocupassem cada vez mais de questões políticas. O autor ressalta que isso ocorreu por meio de prerrogativas sobre as regras para a eleição dos grandes

chefes, limitação do poder destes, ingerência sobre as assembleias, questões entre povos, etc.⁷ A ascensão ao poder político influenciou na aplicação da justiça, permitindo o controle dos sacrifícios – por meio dos quais os druidas sacrificavam os culpados de crimes.

Se crermos em Posidônio, no início do século I a.C., a política devia se inclinar frente ao judiciário, um judiciário inteiramente nas mãos de uma mesma categoria de homens. Estes últimos possuíam, com efeito, uma arma terrível, um poder de coerção de rara eficácia: eles ameaçavam os culpados, indivíduos ou grupos e mesmo Estados, de não serem mais admitidos nos grandes sacrifícios públicos e de não poder organizar cerimônias privadas. (BRUNAUX, 2006b, p. 285)

A justiça, então, seria a atividade dominante entre os druidas (BRUNAUX, 2006b, p.283; PERRIN, 2006, p.163).

Podemos inferir que os druidas ascenderam ao poder político-judiciário – com a caução da religião (BRUNAUX, 2000, p.44) – e lograram controlar as assembleias que eram realizadas nos espaços públicos dos *oppida*, fosse para convocar a guerra, eleger o *vergobreto*, executar sacrifícios, etc.⁸ A construção dos *oppida* permitiu que uma população, antes mais dispersa, agora tivesse esses grandes assentamentos como referência – fato que fortaleceu um sentimento de identidade. Os espaços públicos forneceram aos druidas uma audiência como até então não haviam angariado. A posição desses recintos situados em locais elevados, como em Bibracte e Titelberg, e os fossos e as paliçadas, delimitando o espaço sagrado, garantiam a atmosfera sagrada do local⁹ e das deliberações ali tomadas.

Nas figuras, temos os dois *oppida* citados. Nos espaços públicos, os druidas, provavelmente, dirigiam as assembleias públicas.

de poder e constitui formas de negociação e competição, consentimento e resistência no âmago da sociedade”.

Acreditamos que o acesso às prerrogativas de cunho político e judiciário por parte dos druidas permitiu que estes exercessem parte do seu poder em atividades ritualizadas – como cortejos solenes, festas, sacrifícios – nas assembleias públicas realizadas em lugares amplos dos *oppida*, os espaços públicos. Mas o poder patrocinado pela ritualização não se dá sem negociação. Assim, os druidas mediavam os interesses e conflitos de poder das grandes famílias aristocráticas, como a eleição/regulação do cargo de *vergo-breto*; a disputa pela importação do vinho romano (entre outros produtos), cujo consumo tinha caráter ritual; a cunhagem de moedas, que ostentavam mensagens religiosas e imagens de aristocratas visando à propaganda¹¹.

As cerimônias públicas nos *oppida* teriam como função manter o sentimento de comunidade e a ordem pública (WELLS, 2006, p.148-9). Acreditamos que a ordem pública, no final da Idade do Ferro, na Gália, se sustentaria pela manutenção da ordem cósmica. Quando as assembleias públicas não tinham caráter extraordinário, como na irrupção de uma guerra, a organização das reuniões deveria observar a fixação de datas em consonância com o calendário litúrgico e a observação do movimento dos astros. O calendário agrícola também exigia assembleias relacionadas à observação do sol nascente e dos solstícios (BRADLEY, 2005, p.168; BRUNAUX, 2006a, p.209).

Em relação aos sacrifícios, novas evidências arqueológicas, como nos santuários de Fesques (Sena-Marítimo, França) e Acy-Romance (Ardenas, França), demonstram que havia espaços cívicos onde penas de morte públicas, como relatadas por César (VI, 16), seriam executadas (BRUNAUX, 2004, p.148; 2006b, p.287). Assim, a execução dos criminosos¹², que eram as vítimas mais adequadas (CÉSAR. **A Guerra das Gálias**, VI, 16), deveria dar-se em um local que pudesse ser bem visualizado. O sacrifício do último a chegar ao *oppidum*, por ocasião da assembleia guerreira entre os treveros, devia ser realizado no espaço público local. Esse retardatário devia ser conduzido ao espaço e lá executado mediante uma liturgia da qual somente os druidas detinham o monopólio.

A linguagem performática com eficácia mágica poderia ser utilizada para um grupo se legitimar (BOURDIEU, 1980, p.188). Assim, os druidas ao ministrarem um sacrifício, ao elegerem um grande chefe, ao presidirem

uma solenidade do calendário agrícola, deviam utilizar uma linguagem teatral e performática, visando a uma eficácia que cativasse a audiência. A prevalência dos druidas sobre essas solenidades também se dava por meio do monopólio de um discurso considerado próximo dos deuses (DIODORO. **Biblioteca Histórica** V, 31) e carregado de “afetividade”¹³ (CREIGHTON, 2000, p.161). Tal discurso teria um forte caráter persuasivo. Um espaço amplo em um local elevado como os espaços públicos seria o recinto adequado à exibição para uma plateia ansiosa pelos pronunciamentos e sentenças com caráter definitivo e irrevogável. Uma plateia que via esses homens, os druidas, como mantenedores da ordem.

Conclusão

Cada vez mais, os estudos permitem conceber os druidas não apenas como sacerdotes. Na verdade, a forte ingerência desse grupo sobre a religião caucionou o acesso a prerrogativas nas esferas político-judiciárias.

No final da Idade do Ferro, particularmente na Gália temperada, o comércio de vinho proveniente de Roma, a representação dos aristocratas no numerário e as disputas de poder trouxeram conflitos entre as famílias aristocráticas, exigindo que os druidas se tornassem o elemento convergente da mediação das contendas. Os espaços públicos nos *oppida* eram recintos ideais onde tais demandas e conflitos da sociedade celta eram arbitrados. Isso se dava, principalmente, em assembleias ritualizadas nesses locais, onde se realizava a aplicação da justiça, os cortejos solenes, as solenidades cíclicas, sacrifícios, etc. A regulação dos sacrifícios públicos, por exemplo, deve ter sido um forte elemento de influência sobre a sociedade.

Por serem lugares amplos, nos pontos culminantes dos *oppida* e limitados por fossos, os espaços públicos encerravam uma atmosfera sagrada que propiciava a atuação dos druidas. As solenidades também reforçariam o sentimento de identidade da comunidade. A intervenção dos druidas garantiria a ordem cósmica, resultando em ordem social. Esse era o lugar dos druidas nos espaços públicos.

THE PUBLIC SPACES ON THE CELTICS *OPPIDA* IN GALIA AT THE END OF THE IRON AGE: WHICH WAS THE DRUIDS' PLACE?

Abstract: *The aim of this work is to discuss about the public spaces in the oppida in temperate Gaul and propose the role of the druids in these enclosures. Some specialists agree that the public assemblies with religious and politics meaning took place in these places. Thus we want to reflect that the druids could be a major role, mainly in interference the public assemblies. We will articulate the classical accounts with some conclusions of archeological research.*

Key-words: *Druids; Public-spaces; Celtic oppid; Late Iron Age Gaul; Celtic assemblies.*

Documentação escrita

CAESAR. **The Gallic War.** Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, (Tran. H. J. Edwards), 2004.

DIODORUS SICULUS. **Library of History.** Cambridge: Harvard University Press, (Tran. C. H. Oldfather), Book IV. 59-VIII, 2000.

STRABON. **Géographie.** Paris: Les Belles Lettes, Livres III et IV, 2003.

Documentação material

GRUEL, K.; VITALI, D. (Ed.) *L'oppidum de Bibracte. Um bilan de onze annés de recherche (1984-1995).* In: **GALLIA. Archéologie de la France antique.** Dossier: *L'oppidum de Bibracte.* Paris: CNRS Editions, Tome 55, 1998, p.1-140.

METZLER, J.; MENIEL, P.; GAENG, C. *Oppida et espaces publiques.* In: HASELGROVE, C. (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer.** Celtes et Gaulois. *L'archéologie face à l'Histoire.* Glux-en-Glenne: Centre Archeologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006a, p.201-24.

_____; _____. *Religion et politique. L'oppidum trévire du Titelberg (Luxembourg).* In: GOUDINEAU, C. (Dir.) **Religion et société en Gaule.** Paris: Errance/Rhône Le Département, 2006b, p.191-202.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. Paris: Les éditions de Minuit, Le sens commun, 1980.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.27-78.
- BRADLEY, R. **Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe**. London: Routledge, 2005.
- BRUNAUX, J-L. **Les religions gauloises**. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante. Paris: Errance, 2000.
- _____. **Guerre et religion en Gaule**. Essai d'anthropologie celtique. Paris: Errance, 2004.
- _____. **Les gaulois**. Paris: Les Belles Letres, 2005.
- _____. La religion des femmes de La Gaule du nord. *In*: SZABO, M. (Dir.) **Les Civilisés et les Barbares du V au II siècle avant J.-C.** Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray. Collection Bibracte 12/3, 2006a, p.205-20.
- _____. **Les Druides**. Les philosophes chez les Barbares. Paris: Ed. du Seuil, 2006b.
- BUCHSENSCHUTZ, O. The significance of major settlements in European Iron Age society. *In*: ARNOLD, B.; GIBSON, B. (Ed.) **Celtic Chieftdom, and Celtic state**. The evolution of complex social system in prehistoric Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.53-63.
- _____. Les *oppida* celtiques. Un phénomène original d'urbanisation. *In*: GUICHARD, V. et al. (Dir.) **Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer**. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray. Collection Bibracte 4, 2000, p.61-4.
- CREIGHTON, J. **Coins and power in Late Iron Age Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CRUMLEY, C. Building an historical ecology of Gaulish polities. *In*: ARNOLD, B.; GIBSON, B. (Ed.) **Celtic Chieftdom and Celtic state**. The evolution of complex social system in prehistoric Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.26-33.
- DUNHAM, S., B. Caesar's perception of Gallic social structure. *In*: ARNOLD, B.; GIBSON, B. (Ed.) **Celtic chieftdom, Celtic state**. The evolution of complex social system in prehistoric Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 110-5.

FICHTL, S. **Les peuples gaulois**. III-I siècles av. J.-C. Paris: Errance, 2004.

_____. **La ville celtique**. Paris: Errance, 2005.

FICHTL, S.; METZLER, J.; SIEVERS, S. Le rôle des sanctuaires dans le processus d'urbanisation. In: GUICHARD, V., SIEVERS, S., URBAN, O. H. (Dir.) **Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer**. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, 2000, p.179-88.

GEERTZ, C. Centro reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. In: _____. **O saber local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 182-219.

GRUEL, C.; HASELGROVE, C. Le développement de l'usage monétaire à l'âge du Fer en Gaule et dans les régions voisines. In: HASELGROVE, C. (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer**. Celtes et Gaulois l'archéologie face à l'Histoire. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont-Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006, p.117-38.

KAENEL, G. Agglomérations et *oppida* de la fin de l'âge du Fer; Une vision synthétique. In: HASELGROVE, C. (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer**. Celtes et Gaulois l'archéologie face à l'Histoire. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006, p.17-40.

OLIVIERI, F. L. A ritualização da guerra pelos celtas: sobre uma comitiva descrita por Apiano. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, v.12, p.137-48, 2006.

PERRIN, F. La hiérarchie sociale en Gaule à la fin de l'âge du Fer. Entre Histoire et Archeologie. Un état de la question. In: HASELGROVE, C. (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer**. Celtes et Gaulois. L'archéologie face à l'Histoire. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006, p.155-68.

POUX, M. Religion et société à la fin de l'âge du Fer. Systèmes (en)clôs et logiques rituelles. In: HASELGROVE, C (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer**. Celtes et Gaulois. L'archéologie face à l'Histoire. Glux-en-Glenne: Centre Archeologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006a, p.181-200.

_____. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: GOUDINEAU, C. (Dir.) **Religion et société en Gaule**. Paris: Errance/Rhône Le Departement, 2006b, p.117-34.

TACLA, A. B. Atos de devoção: os depósitos do bronze final ao início de La Tène na Europa centro-ocidental. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, v.14, p.19-44, 2008.

WELLS, P. S. Objects, meaning, and ritual in the emergence of the *oppida*. In: HASELGROVE, C. (Dir.) **Les mutations de la fin de l'âge du Fer**. Celtes et

Gaulois. L'archéologie face à l'Histoire. Glux-en-Glenne: Centre Archeologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte 12/4, 2006, p.139-54.

_____. **Image and Response in Early Europe**. London: Duckworth, Duckworth Debates in Archeology, 2008.

WEBSTER, J. Sanctuaires and sacred places. *In*: GREEN, M. J. (Ed.) **The Celtic World**. London: Routledge, 1997, p.445-64.

Notas

¹ Segundo Gilbert Kaenel (2006, p.30-3), alguns *oppida* eram cidades celtas e sua gênese é um fenômeno céltico. Entre suas características: espaços delimitados com fortificações e portas monumentais; loteamentos de residências; bairros artesanais com vocação econômica; santuários e espaços com vocação cultural; espaços públicos (novidade das pesquisas). Olivier Buchsenschutz (2000, p.62) considera que os *oppida* celtas representavam um fenômeno original de urbanização, e a escolha de um local eminente na paisagem corresponde a uma antiga tradição religiosa. Sobre as funções dos *oppida*, ver Stephan Fichtl (2005, p.107-66).

² Bibracte era o principal *oppidum* do povo éduo. Sua área era de 200 ha. Havia duas muralhas tipo *murus gallicus*, sendo que a externa estendia-se por 7 km de extensão (GRUEL et VITALI, 1999, p.12). Titelberg era um importante *oppidum* dos treveros. Sua área era de 43 ha. Uma muralha tipo *murus gallicus* estendia-se por 2,7km (METZLER; MENIEL; GAENG, 2006b, p.193).

³ Alguns especialistas interpretam certos recintos sem construções internas como os santuários quadrangulares *Viereckschanzen*. Estes têm sido alvo de muitos debates acerca das suas funções e sobre a pertinência de separar as atividades domésticas das rituais (BRADLEY, 2005, p.16-23). Esses espaços, em alguns casos com um hectare de área, poderiam acolher uma quantidade considerável de pessoas, contudo a dinâmica religiosa é diferente dos santuários com oferendas, como Mirebeau-sur-Bèze (METZLER; MENIEL; GAENG, 2006b, p.197).

⁴ Os *fana* (Sing. *fanum*) são templos do período romano construídos sobre o plano de certos santuários celtas. Ostentam forma quadrada e possuem uma “torre” no centro, a *cela*.

⁵ César cita assembleias em vários *oppida* (**A Guerra das Gálias**, I, 30; V, 24; VI, 3; VI, 44; VII, 63). Assembleias de toda a Gália, assembleias regionais, como entre os belgas, e as assembleias com caráter local de um povo, como as citadas entre os éduos e treveros. Ver Fichtl (2004, p.121- 4).

⁶ Termo celta (gaulês) que designa o substituto do rei. O *vergobreto*, entre os éduos, era eleito pelos sacerdotes (druidas) por um período de um ano. Os familiares do *vergobreto* em gestão não podiam ter acesso ao conselho enquanto o *vergobreto* estivesse vivo.

⁷ Carole Crumley (1999, p.26-9) vê os druidas com atribuições de ordem política ligadas a responsabilidades educacionais e morais, além de depositários de conhecimentos relativos à economia e sobre o ambiente. Sean Dunham (1999, p.115) afirma que não devemos vê-los apenas como sacerdotes e magos misteriosos, mas uma elite oligárquica com responsabilidades jurídicas e religiosas ao mesmo tempo.

⁸ No período romano, a assembleia geral das Gálias em Lugdunum (Lyon) era realizada em um santuário e presidida por um sacerdote (ESTRABÃO. **Geografia** IV, 3, 2). Isso devia evocar o final da Idade do Ferro, quando eram os druidas que presidiam as assembleias.

⁹ As noções de político e religioso são inseparáveis (BRUNAUX, 2000, p.90; FI-CHTL, 2005, p.145). Para os gauleses, a justiça não seria independente do espiritual e do político (BRUNAUX, 2006b, p.288).

¹⁰ Sobre a suntuosidade das comitivas celtas que acompanhavam os reis e embaixadores (druidas), ver Olivieri (2006, p.137-48).

¹¹ É o caso de Dumnorix, que controlava o comércio do povo éduo (CÉSAR. **A Guerra das Gálias** I, 18) e, talvez, a importação do vinho. Vale ressaltar que alguns *oppida* eram centros emissores de moedas (GRUEL et HASELGROVE, 2006, p.120-1; POUX, 2006b, p.125-7).

¹² Como quando os *ambactos* (clientes) abandonavam os seus patronos (CÉSAR. **A Guerra das Gálias**, VII, 40).

¹³ As aspas são do autor citado.

UM BISPO PARA ALÉM DA CRISE: JOÃO CRISÓSTOMO E A REFORMA DA IGREJA DE CONSTANTINOPLA

Gilvan Ventura da Silva*

Resumo:

Neste artigo, pretendemos refletir sobre a atuação política de João Crisóstomo, uma das personagens mais influentes no final do Império Romano como líder da igreja de Constantinopla. Nosso propósito é analisar a maneira pela qual João Crisóstomo, ao ser consagrado, em 398, bispo da cidade, pretendeu interferir na vida da sua congregação por meio da adoção de um conjunto de reformas que, ao fim e ao cabo, o indispuseram com os círculos monásticos e imperiais. Nossa hipótese é a de que as circunstâncias que então cercavam a sé de Constantinopla não apenas eram extremamente difíceis, como foram agravadas pelo comportamento intransigente assumido por João, fruto das suas convicções sociais, do seu background intelectual e do seu temperamento, e que culminaram, em 404, com a sua deposição definitiva e seu exílio subsequente.

Palavras-chave: *Império Romano; João Crisóstomo; Constantinopla; conflito.*

O indivíduo torna à cena

Após um período de predomínio quase absoluto do enfoque estrutural na abordagem dos processos históricos, o que implicou uma redução acentuada da capacidade de intervenção dos agentes, considerados na sua individualidade, sobre os mecanismos de produção/reprodução da sociedade, vimos assistindo, desde a década de 1980, uma recuperação progressiva do lugar ocupado pelo sujeito na história, em parte devido ao esgarçamento das

* Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do CNPq e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, encontra-se desenvolvendo o projeto "A construção da identidade cristã no Império Romano: João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judeizantes de Antioquia".

macroteorias, dos modelos explicativos de longo alcance, em parte à afirmação de um paradigma científico oriundo da Sociologia do Conhecimento, que advoga uma atenção especial à maneira pela qual os agentes compreendem, avaliam e, em última análise, constroem o seu mundo mediante a imagem mental que dele fazem. Não obstante a temerária suposição de que, por força do pensamento – ou da representação, se preferirem – somos capazes de “construir” a nossa própria realidade – uma afirmação que, se levada às últimas consequências, bem pode nos devolver ao idealismo hegeliano –, resta a constatação de que os atores não podem ser tratados como marionetes postas em movimento pelos cordões invisíveis de entidades que, instaladas acima das consciências, deteriam a prerrogativa de disciplinar os comportamentos individuais, como enunciado por Durkheim em **As regras do método sociológico**. Por essa razão é que os pesquisadores têm cada vez mais se interessado, na atualidade, em reabrir o debate sobre a importância do sujeito na História com base na habilidade das pessoas em selecionar, dentro de um leque restrito de opções ofertadas pelo seu contexto social, econômico, cultural e político, um curso específico de ação, podendo agir tanto no sentido de reproduzir quanto de transformar as estruturas, o que equivale a reabilitar o estatuto do indivíduo dentro da narrativa histórica, de onde ele havia sido expurgado pelos defensores de uma análise comprometida com a lógica estrutural (LLOYD, 1995, p. 114). Para tanto, a contribuição da micro-história – com a sua valorização do cotidiano das pessoas comuns, do *ordinary people*, cuja trajetória permite recuperar a cosmovisão de uma categoria social, de uma localidade, de uma época – foi, sem dúvida, valiosa, de modo que, hoje, o indivíduo volta a ocupar um lugar de destaque na agenda de trabalho dos historiadores, como se pode constatar por meio do reflorescimento da biografia, um gênero histórico-literário que, por décadas, havia sido tratado como uma modalidade de escrita da história impressionista (vale dizer, não científica), parcial e frívola (LORIGA, 1998, p. 224). Tanto o incremento de investigações empreendidas à luz da micro-história quanto o investimento na exploração da história de vida do *ordinary people* abriram caminho para a reflexão acerca das subjetividades e de como as características particulares dos indivíduos, seus traços de personalidade, o tipo de formação que receberam e os dilemas que tiveram de enfrentar interferem diretamente na sua tomada de decisão. Considerando que os sujeitos ocupam lugares distintos dentro da trama social, o impacto do curso de ação escolhido pelo agente dependerá diretamente dos mecanismos de

distribuição de poder então vigentes na sociedade em questão, o que nos evoca a responsabilidade dos líderes no desenrolar dos processos históricos. Não se trata aqui, decerto, de reabilitar a figura onipotente do herói que, ao encarnar o “espírito” do seu tempo, desafia o destino e se converte, por força de um subjetivismo desenfreado, em senhor da própria História, que comanda à revelia dos demais contemporâneos, relegados a uma posição de meros coadjuvantes, mas de compreender que a capacidade de liderança expressa por algumas personagens investidas de uma autoridade que lhes foi conferida ou que simplesmente se autoconcederam é, sem dúvida, um componente irredutível dos processos históricos.

Neste artigo, pretendemos lançar alguma luz sobre a atuação de uma dessas personagens que tanto marcaram, não apenas os homens do seu tempo, mas os seus sucessores, e sobre a qual dispomos de opiniões diversas e quase sempre conflitantes. Trata-se de João Crisóstomo, um dos Padres da Igreja mais influentes do Império Romano tardio, em virtude da sua destacada atuação como líder religioso em Antioquia e Constantinopla, as duas mais importantes cidades da *Pars Orientali* no fim do Mundo Antigo. Nosso propósito é tentar compreender a maneira pela qual João Crisóstomo, ao se tornar o primaz da igreja de Constantinopla, se deparou com uma realidade na qual pretendeu interferir por meio da adoção de um conjunto de reformas que, ao fim e ao cabo, o indispueram com os círculos monásticos e imperiais. Nossa hipótese é a de que as circunstâncias que cercavam a sé da Capital do Império do Oriente, à época, não apenas eram extremamente difíceis, mas que o próprio comportamento assumido por João, fruto das suas convicções sociais, do seu *background* intelectual e do seu temperamento, acabou por potencializar os conflitos então existentes. Trata-se, desse modo, de investigar a crise política que conduziu à deposição e morte de João Crisóstomo, o que poderíamos, num certo sentido, classificar como um fracasso (*échec*, como denominam os franceses), desde que não tomemos a noção de fracasso como um julgamento de valor *a priori* sobre esta ou aquela ação, mas como um instrumento heurístico que, fundamentado na premissa segundo a qual os projetos políticos, tanto os reformistas quanto os revolucionários, são eivados de erros de avaliação, de equívocos coletivos advindos das contribuições individuais e de afastamento diante dos objetivos inicialmente traçados, nos permita interrogar as ações de um indivíduo ou de um grupo cujos projetos são claramente identificados e dos quais se podem mensurar tanto as estratégias quanto os resultados (BOCK, 2008, p. 6). Além disso, a noção de

fracasso, de certo modo associada ao conceito de crise, permite-nos refletir sobre os próprios julgamentos globais que tanto o senso comum quanto os historiadores profissionais têm por hábito fazer sobre os regimes políticos, os titulares da autoridade pública (presidentes, soberanos, ministros) e as instituições, cabendo aqui a indagação: fracasso em que sentido, sob qual ponto de vista? Disso resulta que o conceito de fracasso, ao ser devidamente problematizado, habilita-nos a descortinar uma determinada *memória* que se constrói sobre os fatos históricos, memória esta nunca inocente, descompromissada, mas condicionada por interesses e preferências, e que exhibe uma incrível plasticidade ao longo do tempo. No âmbito deste artigo, trata-se, em primeiro lugar, de discutir como João Crisóstomo, ao pôr em prática seu projeto de reforma da igreja de Constantinopla, desencadeou uma crise que logo escapou ao seu controle e que poderíamos qualificar como um fracasso já que conduziu à sua deposição e morte pelas forças que a ele se opunham, sem que os seus sucessores tenham se esforçado por dar continuidade às suas medidas, muito pelo contrário. Por outro lado, trata-se, num segundo momento, de acompanhar as estratégias adotadas por João para driblar o isolamento que o poder imperial pretendia lhe impor com o exílio, quando então vemos a tenacidade do seu caráter aflorar em toda a plenitude, o que deu margem à construção de uma memória amplamente favorável acerca das suas ações, sendo João exaltado como um amante da paz e da concórdia, ao mesmo tempo que se ocultavam, na penumbra, os aspectos mais polêmicos do seu temperamento.

Um bispo confronta sua igreja

Podemos afirmar, com certa segurança, que a notoriedade alcançada por João como orador em Antioquia foi o principal fator que o credenciou, embora de modo absolutamente involuntário, ao posto de bispo de Constantinopla. Na opinião de Mayer (2004), a indicação de João Crisóstomo para o bispado de Constantinopla se deveu a uma articulação realizada a partir de Antioquia. Na disputa que opôs Paulino a Melécio, os bispos rivais da cidade, o primeiro buscou se alinhar com as sés de Roma e Alexandria, ao passo que o segundo se apoiou na aliança com os bispos do Oriente, o que lhe permitiu interferir, mais tarde, nos assuntos da sé de Constantinopla. Essa rede de influência teria sido determinante na eleição de João Crisóstomo, um bispo filiado à facção meleciana. A despeito da argumentação de Mayer, bastante plausível, não podemos perder de vista o fato de que a ascensão de

João Crisóstomo repousou, em larga medida, nas qualidades já demonstradas pelo presbítero como membro do clero antioqueno, com destaque para a sua excelência oratória. Como a própria autora reconhece, tudo indica que João estivesse sendo preparado para suceder Flaviano como bispo de Antioquia. Quis o destino, no entanto, que seu episcopado se cumprisse em Constantinopla, e não em sua cidade natal. Em 397, com a morte de Nectário, abriu-se uma disputa pelo bispado da nova Capital que, em 381, havia sido elevado à condição de segundo do Império. Em virtude de uma hábil manobra de Eutrópio, o influente *praepositus sacri cubiculi* de Arcádio, João foi designado pelo imperador para suceder a Nectário.¹ Em 26 de fevereiro de 398, João é consagrado bispo, inaugurando um episcopado que, desde o início, se mostrou bastante turbulento.

A passagem de João por Constantinopla foi marcada pela adoção de um amplo programa de reformas, algumas das quais polêmicas, o que lhe angariou uma profunda antipatia, a começar pelos membros do seu próprio clero, familiarizados de longa data com controvérsias e dissensões *intra ecclesiam*. João, ao suceder a Nectário, passa a responder por um bispado que havia, nos últimos anos, adquirido uma crescente visibilidade em virtude da ascensão fulgurante de Constantinopla, a Nova Roma, que, com a partilha do Império entre os filhos de Teodósio, em 395, converte-se na sede permanente da corte no Oriente. Um bispado, assim, cuja administração se revela por demais complexa devido à excessiva proximidade com a cúpula imperial. Por outro lado, Constantinopla, a exemplo de outras sés da época, havia sofrido, por anos a fio, com disputas entre arianos, nicenos, novacianos, quartodecimanos e demais facções do cristianismo, o que conferiu uma aguda instabilidade ao cotidiano da congregação. De fato, no decorrer da segunda metade do século IV, a comunidade dos cristãos da Capital passou por percalços diversos, fragilizada por múltiplos contratemplos de natureza teológica, disciplinar e administrativa. Antes de João, Gregório de Nazianzo havia, por um breve lapso de tempo, tentado unir as facções dissidentes da cidade, mas os obstáculos que teve de enfrentar se mostraram intransponíveis, o que precipitou a sua renúncia em junho de 381, um pouco depois de sua investidura. Para o seu lugar, o concílio ecumênico de Constantinopla, por determinação explícita de Teodósio, elegeu o senador e pretor Nectário, que, na ocasião, era tão somente um catecúmeno, ou seja, um aspirante ao batismo, razão pela qual o ato exprimia com clareza a vontade do imperador em manter à frente do bispado da Capital um homem de sua inteira confiança,

oriundo das fileiras do seu próprio *comitatus*. Morto Nectário, reacendem-se as disputas em torno da sucessão episcopal. Teófilo, o influente bispo de Alexandria, tenta patrocinar a candidatura de Isidoro, um presbítero da sua igreja reputado como um homem de rara erudição, mas, na queda-de-braço que se segue, Eutrópio, o *praepositus sacri cubiculo* de Arcádio, sagra-se vencedor ao obter a nomeação de João Crisóstomo. Derrotado, Teófilo passará a nutrir um profundo ressentimento contra João, aguardando apenas o momento oportuno para empreender o ajuste de contas (MARAVAL, 1995, p. 926).

A atuação pastoral de João Crisóstomo em Constantinopla representou uma etapa importantíssima no processo de consolidação do controle absoluto dos bispos sobre as suas congregações. Na condição de bispo, João era responsável por um extenso conjunto de tarefas relacionadas à manutenção da sua cidade, um dos desdobramentos mais significativos da ascensão da Igreja no século IV. A partir de Constantino, o episcopado experimenta não apenas uma expansão sem precedentes em termos numéricos, como também os bispos adquirem uma surpreendente projeção na qualidade de representantes terrenos do *Logos* e de gestores e porta-vozes de suas cidades, o que os leva a revestir, ao mesmo tempo, uma dignidade espiritual e política. Essa é a grande transformação que se opera no cargo episcopal entre o Alto e o Baixo Império. De fato, como assinala Rapp (2000), na Idade Apostólica as tarefas do bispo eram definidas com precisão pelo vocábulo grego *episkopos*, que significava originalmente “supervisor”. Os encargos do *episkopos* se restringiam, então, a zelar pela manutenção da comunidade, com destaque para a coleta e alocação de recursos destinados às atividades filantrópicas, ficando a pregação e o ensino sob a responsabilidade dos profetas e professores. Nessa fase, era comum, inclusive, haver vários *episkopoi* em atuação simultânea numa mesma igreja. O passo decisivo na direção de um episcopado monárquico, ou seja, da centralização das congregações cristãs em torno da liderança de um único bispo foi dado no século II, como podemos constatar por meio da correspondência de Inácio, o líder da igreja de Antioquia que, escrevendo a diversas comunidades no seu trajeto rumo ao martírio, em Roma, exorta-as à obediência incondicional perante seus bispos, especialmente em assuntos de doutrina. No decorrer do século II, mais do que um administrador, o bispo passa a ser considerado a *mimesis*, a reprodução de Cristo sobre a terra e o guardião dos Seus ensinamentos, o que lhe confere um papel determinante na construção da ortodoxia.

A autoridade episcopal era, a princípio, limitada à *ecclesia*, à comunidade local, ou seja, era, por assim dizer, uma liderança *interna corporis*. Os bispos pregavam, instruíam a congregação, batizavam os catecúmenos, impunham penitências aos pecadores, sustentavam os princípios ortodoxos contra os heréticos, ordenavam presbíteros e diáconos e participavam dos concílios. Aos poucos, vão adquirindo também capacidade jurídica sobre os membros do seu clero e os leigos da sua congregação, um privilégio que, mais tarde, será ratificado e expandido pela legislação imperial. No IV século, à medida que avança o processo de cristianização nos meios urbanos, a autoridade episcopal passa a ser exercida também em assuntos que dizem respeito ao funcionamento do corpo cívico, como, por exemplo, a administração da justiça, a organização do abastecimento de víveres em tempos de escassez, a defesa da cidade contra as investidas dos bárbaros e a representação do *populus* junto à corte. A partir de então, as tarefas do bispo se deslocam do âmbito da *ecclesia* para o da *civitas*, o que lhe confere a capacidade de, em muitas circunstâncias, interpelar o próprio imperador sobre a sua conduta pública e privada. Os bispos se tornam, desse modo, agentes políticos extremamente influentes, cuja posição é reforçada pelo apoio que amiúde lhes tributa a população urbana, sempre pronta a tomar a defesa do seu líder espiritual.

Em muitas circunstâncias, no entanto, os bispos não se contentam apenas em garantir o bem-estar do seu rebanho em conformidade com as limitações impostas pelo seu tempo e lugar, a fornecer aos fiéis lenitivo material e espiritual diante das vicissitudes da existência. Pelo contrário, temos, no Baixo Império, exemplos de bispos que, confrontados pelos dilemas de um processo de cristianização eivado de contradições e reverses em virtude da pluralidade etnorreligiosa da cidade antiga e pela ingerência de múltiplos interesses externos sobre a Igreja, concebem um audacioso plano de *reforma social*. Essas personagens demonstram, por via de regra, uma compreensão muito particular das suas responsabilidades episcopais. Para elas, sua eleição não assinala tão-somente a instalação no vértice da hierarquia sacerdotal, o coroar de uma carreira profissional bem-sucedida, mas a oportunidade de levar a cabo uma missão divina da qual se julgam os fiéis executores: a de corrigir o século, de superar as mazelas que afligem a sociedade de seu tempo e, com isso, debelar a crise de valores nas quais se pretendem imersos.² Os bispos, estimulados pela convicção de que, como vigários de Cristo, cumpre-lhes zelar permanentemente pela santificação

da assembleia, erradicando qualquer vestígio de impureza, impiedade e devassidão, assumem, por vezes, a posição de reformadores sociais. Para tanto, costumam buscar inspiração no movimento monástico, sem dúvida, um dos mais espetaculares fenômenos de piedade popular de todos os tempos. Nesse sentido, a elevação espiritual, obtida pelo monge mediante uma automortificação solitária ou exercida em companhia dos iniciados, quer se trate de anacoretas ou cenobitas, é transposta para a coletividade dos fiéis mediante a atuação pedagógica dos bispos, que não cessam de clamar pela retidão dos costumes. Quanto a isso, a figura de João Crisóstomo é verdadeiramente emblemática.

João, ao optar pela vida religiosa por volta dos vinte anos de idade, exhibe um autêntico fascínio pelo estilo de vida ascético, certamente sob a influência dos monges que habitavam as montanhas próximas à sua cidade natal, razão pela qual em duas das suas mais antigas obras, intituladas **Confronto entre o rei e o monge** e **Contra os críticos da vida monástica**, dedica-se a exaltar a virtude daqueles que foram corajosos o suficiente para renunciar ao conforto da vida urbana e enfrentar as agruras dos desertos e das montanhas, devotando-se, assim, integralmente à ascese e à oração (MORRESCHINI; NORELLI, 2000, p. 190). Os primeiros contatos de João com o *modus vivendi* monástico se estabelecem logo após a sua ordenação como leitor por Melécio, quando do seu ingresso no *asketerion*, uma instituição escolar organizada em moldes cenobíticos e supervisionada por Diodoro e Cartério, na qual os alunos eram iniciados na prática do ascetismo (KELLY, 1995, p. 18). Numa etapa mais avançada, João experimenta uma temporada de reclusão ao lado dos anacoretas dos Montes Sílpios, empenhando-se na privação alimentar típica dos monges a ponto de impor danos irreparáveis aos rins e ao sistema digestivo (**Dial. V**). Mais tarde, após retornar a Antioquia e ser ordenado presbítero pelas mãos de Flaviano, João inicia o seu ministério, que se notabiliza justamente pela tentativa de convencer a sua audiência acerca da importância do rigorismo e da disciplina como pilares de uma vida virtuosa, sem dúvida, uma importante herança da época em que conviveu com os monges.

Levando-se em consideração a influência do rigorismo na formação religiosa e intelectual de João e a obstinação do seu caráter, era de se esperar que, na condição de bispo, ou seja, de principal responsável pelos destinos de uma congregação, ele vislumbresse a oportunidade de implementar as suas ideias acerca do comportamento ideal esperado daqueles que se autointitu-

lavam cristãos. As denúncias apresentadas contra João perante o Sínodo do Carvalho, no qual decidiu-se pela sua deposição entre setembro e outubro de 403, informam-nos que o bispo costumava exigir dos seus sacerdotes uma disciplina severa e que frequentemente os acusava de corrupção e incompetência, tendo, inclusive, expulsado muitos das fileiras da *ecclesia*. Durante o tempo em que respondeu pela sé da Capital, João se notabilizou também pela acirrada campanha que moveu contra a prática corrente de coabitação dos ascetas com as virgens (as *subintroductae*), algo que reputava como indecoroso. No âmbito da administração financeira, interveio de maneira enérgica, passando a controlar diretamente a arrecadação e as despesas dos fundos eclesiásticos. João suprimiu os gastos supérfluos com a manutenção da residência episcopal e transferiu o excedente assim obtido para o serviço dos doentes, construindo novos hospitais. Segundo Paládio (**Dial.** 5), com a expansão da assistência médica, foi possível, inclusive, atender pessoas vindas de outras localidades. Além disso, aboliu os banquetes eclesiásticos e vendeu as pedras de mármore compradas por Nectário para decorar a Igreja de Santa Anastácia. Em seguida, reformou a ordem das viúvas, empreendendo uma investigação para detectar aquelas cujo comportamento não era compatível com as exigências da sua posição, a quem recomendou evitar os banhos públicos e observar jejuns mais rigorosos. João introduziu também o hábito das litánias noturnas, o que, de acordo com Paládio (**Dial.** 5), desagradou ao clero, acostumado a dormir a noite inteira. Entre os círculos monásticos da cidade, o descontentamento com a atuação de João era generalizado, tanto que Isaque, um dos fundadores do monacato em Constantinopla, foi um dos principais articuladores da sua deposição (LIEBESCHUETZ, 1984). Ao que tudo leva a crer, a divergência que se estabeleceu entre João e os monges da cidade girava em torno de concepções distintas da vida monástica. Segundo Sozomeno (VIII,9), João “[...] tinha em alta conta os monges que permaneciam em quietude, nos mosteiros, e aí praticavam a filosofia. Ele os protegia de toda injustiça e de modo solícito os provia de quaisquer necessidades. Mas os monges que transpunham as portas [do mosteiro] e se exibiam nas cidades, ele os insultava”. A animosidade entre o bispo e os monges repercutiu até mesmo na elite administrativa do Império, uma vez que o general Saturnino e o prefeito do pretório Aureliano mantinham contatos estreitos com Isaque. Desse modo, uma disputa originada no âmbito da congregação de Constantinopla logo passa a envolver representantes da administração pública, o que ameaça a posição de João Crisóstomo como principal líder religioso da cidade.

A situação se agrava ainda mais com o embate que se estabelece entre João e Teófilo de Alexandria por conta do episódio dos “Grandes Irmãos” (*Makroi Adelphoi*), um grupo de monges da Nitria conhecido pela estatura física de seus componentes. Seguidores de Orígenes, os “Grandes Irmãos” defendiam a tese da natureza incorpórea de Cristo, ao passo que Teófilo, fiel ao credo de Niceia, sustentava o argumento de que Cristo teria sofrido o processo de encarnação por intermédio de uma virgem. No auge da polêmica, o bispo de Alexandria lidera ataques às comunidades dos monges origenistas, forçando-os a deixar o Egito. Acuados, os fugitivos aportam em Constantinopla, na esperança de obter o favor imperial, sendo, então, acolhidos por Eudóxia, que abraça a sua causa. Diante da recusa de Teófilo em receber os monges em comunhão, Eudóxia solicita a Arcádio que convoque um concílio, sob a presidência de João Crisóstomo, a fim de apurar os abusos cometidos pelo patriarca de Alexandria contra os monges. João, no entanto, se recusa terminantemente a atender à solicitação do imperador, evocando o princípio canônico segundo o qual todo e qualquer litígio de caráter religioso deveria ser julgado no seu território de origem (KELLY, 1998, p. 215). Diante da recusa de João em atender à determinação imperial, instaura-se um estranhamento irreversível entre o bispo e a corte. Até esse momento, João Crisóstomo podia contar com a leniência de Arcádio e Eudóxia como um poderoso escudo capaz de neutralizar as investidas dos seus opositores. No entanto, ao adotar uma atitude recalcitrante e hostil diante do imperador, cuja autoridade sobre a Igreja João simplesmente negava, sua permanência no episcopado se torna insustentável.³ Após uma fase inicial de confronto com a corte, quando João, deposto pelo Sínodo do Carvalho, é reinstalado em sua sé por determinação de Arcádio, apreensivo com o clamor da população de Constantinopla, por demais afeiçoada ao seu bispo, a situação volta a se complicar em virtude dos ataques que João dirige, do púlpito da sua igreja, à imperatriz Eudóxia.⁴ Em represália, já no Natal de 403, o imperador e a imperatriz não comparecem aos ofícios religiosos por ele celebrados. Na abertura das solenidades da Páscoa de 404, João é formalmente notificado da proibição imperial de executar qualquer ato litúrgico. Na noite da vigília pascal, soldados são enviados para expulsar das igrejas os partidários do bispo, o que provoca uma intensa comoção popular. No dia seguinte, parte do clero fiel a João decide ocupar os banhos públicos, aí celebrando a festa da Páscoa, numa audaciosa demonstração de desacato ao decreto que os desalojava de seus lugares de culto. Em seguida, passam a se reunir fora dos

muros da cidade. Daí por diante, os assim denominados “joanitas” formam uma facção autônoma dentro da igreja de Constantinopla. Na Capital, o ambiente se torna bastante tenso, ocorrendo duas tentativas de assassinato contra João (Soz. VIII,21). Temendo pela vida de seu bispo, os joanitas o mantêm sob vigilância dia e noite. Após dois meses de expectativa, Arcádio ordena o seu exílio. Em 20 de junho de 404, João deixa Constantinopla para nunca mais voltar. Ao tomar conhecimento da sua partida, a população é acometida de uma sensação de medo e ressentimento, em parte devido à perda do seu líder, em parte com receio da repressão imperial aos distúrbios fomentados na Capital. Novamente, as facções em atrito se digladiam em praça pública, culminando com um incêndio que consome a basílica de Santa Sofia e a cúria senatorial (Soz. VIII,22). Em 27 de junho, Arsácio, então com cerca de oitenta anos, assume o bispado de Constantinopla, o que não contribui em nada para amenizar o clima de tensão que domina a cidade.

Resistindo ao isolamento

Quando avaliamos a passagem de João Crisóstomo pela sé de Constantinopla, somos, às vezes, surpreendidos por três traços de sua personalidade: a prontidão em afrontar os inimigos; a relutância em acatar as decisões imperiais e a ousadia com que se dirige a Arcádio e Eudóxia. João chega, por vezes, a ultrapassar os limites do bom senso, mesmo se considerarmos que os bispos, no Império Romano, gozavam de *parrhesia*, ou seja, de liberdade de expressão, sem dúvida como apropriação de uma prerrogativa concedida outrora aos poetas e oradores (RAPP, 2000, p. 396). E, no entanto, João era tido em alta conta pela população de Constantinopla, que nutria por ele uma autêntica veneração, ocupando, em mais de uma ocasião, as ruas da cidade em sua defesa. Não obstante a baixa estatura e a voz frágil, que muitas vezes o obrigava a se deslocar para o meio da assembleia a fim de se fazer ouvir melhor, o carisma de João Crisóstomo era imenso, como os testemunhos antigos, mesmo aqueles que não lhe são abertamente favoráveis, nos permitem concluir (Soc. VI,5).⁵ João, é certo, era um mestre no manejo da arte oratória, a ponto de ter sido, certa vez, apontado por Libânio, o mais célebre retor grego do fim da Antiguidade, como o seu virtual sucessor na cátedra de retórica de Antioquia, não tivessem os cristãos “o roubado” (Soz. VIII, 2). Mas era também um líder profundamente comprometido com os encargos do seu ministério e as necessidades da sua congregação, uma per-

sonagem que possuía trânsito livre nos círculos aristocráticos, mas que, ao mesmo tempo, era bastante próximo do povo, que lotava a igreja por horas a fio para ouvi-lo pregar, irrompendo de quando em quando em vigorosos aplausos. Na condição de líder carismático, João possui coragem suficiente para assumir, na casa dos seus cinquenta anos, uma sé tão explosiva como a de Constantinopla, sem se intimidar diante dos desafios que encontra, mas intervindo diretamente no sentido de reverter uma situação que julgava inadmissível. E mais: para levar adiante uma tarefa já iniciada por Nectário, que era a de tornar o bispado da Capital um patriarcado tão forte quanto o de Roma, o que requeria um acentuado reforço da sua capacidade de intervenção nas demais sés do Oriente. Tal procedimento contrariava, naturalmente, os interesses de muitos membros da elite eclesiástica oriental, contribuindo para solapar ainda mais as bases de apoio a João (PIETRI; BROTTIER, 1995, p. 489-490).

Ao deflagrar a reforma da igreja de Constantinopla e ao pretender reforçar a autoridade do patriarcado, João angariou muitos e poderosos adversários e se indispôs não apenas com Arcádio, mas também com a imperatriz Eudóxia, uma das suas principais defensoras. De certo modo, podemos afirmar que a falta de tato e de habilidade política de João não apenas o impediu de lidar com a crise de modo satisfatório, mas contribuiu para agravá-la ainda mais. Nesse caso, o seu caráter franco, obstinado e – na opinião de Sócrates (VI,3), um historiador eclesiástico do século V – por vezes ingênuo cumpriu um importante papel, permitindo-nos avaliar o grau de interferência das idiosincrasias no desenrolar dos processos históricos. Tivesse João um temperamento mais conciliatório e uma habilidade maior para equacionar pontos de vista distintos, talvez o desfecho de sua biografia tivesse sido outro. No entanto, é fato, as pessoas são como são, com as suas potencialidades e limitações, e o movimento da História, por mais que evoquemos esses *frameworks* reificados que são as estruturas, depende, em última análise, de seres de carne e osso que pensam, agem, fazem escolhas, quer para o bem ou para o mal (LLOYD, 1995, p. 83). O erro ou o acerto de suas ações só o tempo será capaz de revelar. No que diz respeito a João Crisóstomo, o que nos suscita admiração são a força inquebrantável do seu zelo pastoral e o extraordinário carisma que possuía, elementos que lhe permitiram, de certa forma, ir além da crise da qual ele próprio foi um dos principais artífices.

Mesmo no exílio, João jamais deixou de manter contato com o seu clero e seus fiéis, orientando-os, aconselhando-os e, por vezes, admoestando-os,

como encontramos descrito em seu epistolário, gênero ao qual se dedicou nos últimos anos de vida, quando se viu impossibilitado de pregar, uma atividade que havia exercido por quase vinte anos. No final de novembro de 404, João escreve aos presbíteros Salústio (Ep. 203) e Teófilo (Ep. 212), repreendendo-os por negligenciar suas atividades pastorais, em especial a pregação regular e a assistência aos pobres, o que reputa como uma grave falta. Em dezembro do mesmo ano, ao tomar conhecimento de uma crise de víveres que fustigava os habitantes de Constantinopla, apressa-se em escrever duas cartas endereçadas a dois aristocratas, Valentino (Ep. 217) e Teodoro (Ep. 210), nas quais clama por socorro para as viúvas e os pobres, maltratados pela fome ingente. Em seguida, informado do falecimento do irmão do *Praefectus Urbi* Estúdio, envia a este uma carta de condolências, na qual demonstra todo o seu pesar pelo falecimento do ente querido, exortando-o a conservar a serenidade com as seguintes palavras: “Mostre o seu caráter nesse momento também, e seja tão gentil a ponto de nos mostrar que você obteve algum benefício daquilo que nós escrevemos, de maneira que nós também, que nos encontramos tão distantes, possamos nos orgulhar de termos sido capazes de aliviar muito do seu abatimento mediante uma simples carta” (Ep. 203,30-40). Pelo conteúdo do epistolário, percebemos que João se encontrava a par dos principais acontecimentos da Capital, o que lhe permitia, mesmo a quilômetros de distância, levar adiante suas atividades como administrador da congregação, líder do clero e conselheiro espiritual. Desse modo, João continuava a cumprir uma boa parte dos encargos regulares do episcopado, interferindo amiúde nos rumos de uma congregação pela qual se julgava ainda responsável.

Ao contrário do que poderiam imaginar as autoridades imperiais, o exílio não significou para João, ao menos a princípio, um bloqueio da sua capacidade de liderança. No seu primeiro ano de exílio, João foi enviado para Cucuso, uma aldeia inexpressiva da Armênia Segunda que vivia aterrorizada pelo assalto constante dos isaurianos, uma tribo hostil a Roma, que ocupava os flancos do Monte Tauro. Recém-instalado na região, João logo angariou prestígio e simpatia, socorrendo com palavras de conforto a população local, acometida por uma grave fome (Dial. 11). Mais que isso, com os recursos que lhe eram enviados pelos aristocratas de Constantinopla e de Antioquia, João amparou materialmente os habitantes do vilarejo, resgatando diversos reféns das mãos dos isaurianos (Soz. VIII, 27). Em Cucuso, recebe com frequência a visita de seus amigos e admiradores que, partindo da Síria

e da Ásia Menor, dispõem-se a empreender uma longa jornada para ter com ele. Os laços de solidariedade mantidos por João com os seus antigos correligionários, bem como o prestígio que goza junto à população local, não tardam a desagradar a corte, que o transfere, então, para Arabisso, uma fortaleza situada a cerca de oitenta quilômetros de Cucuso, na fronteira com a Isáuria, onde João passa o inverno (**Dial.** 11). Entretanto, ao que tudo leva a crer, a manobra visando a romper em definitivo os laços que o unem ao seu círculo de amigos fracassa, pois uma nova ordem imperial o desterra para Pítio, uma zona deserta no litoral do Ponto Euxino, distante mais de 1100 km de Constantinopla. A essa altura, a saúde de João já se apresenta bastante abalada pelos rigores do exílio. Paládio (**Dial.** 11), seu principal biógrafo, reporta-nos que, por ocasião da derradeira jornada rumo a Pítio, fora prometida aos dois soldados que o escoltavam uma promoção, caso o prisioneiro percesse no caminho. As chuvas torrenciais e o sol escaldante que João teve de enfrentar, obrigado por seus guardiões a um deslocamento incessante, surtiram o efeito desejado. Em 14 de setembro de 407, nas proximidades de Comana, João vem a falecer junto à tumba de Basilisco, um mártir local supliciado sob Maximiano, em 312.

A revanche da memória

À primeira vista, apenas a morte seria capaz de eliminar de uma vez por todas o desconforto proporcionado por um indivíduo de personalidade tão forte como era João. E, no entanto, essa é uma conclusão apenas em parte verdadeira. Se, de imediato, seu desaparecimento, ao desmobilizar a facção dos “joanitas” que militava ativamente por seu retorno, trouxe algum alívio para a corte, a força do seu carisma terminou por se sobrepor ao turbilhão de infortúnios do qual foi protagonista. Por volta de 416, pressionado pela população de Constantinopla, Ático concorda em inscrever o nome de João Crisóstomo nos dípticos, a lista oficial daqueles que são lembrados pela Igreja na liturgia. Os partidários de João, no entanto, não poderiam se contentar com uma concessão tão modesta a uma personagem tão ilustre, ainda mais se levarmos em consideração o fato de que, por vezes, os dípticos preservavam o nome de notórios cismáticos, cuja inclusão havia sido determinada por conveniências políticas. Era preciso trazer de volta, dos confins do Império, o corpo do bispo, a fim de que a população pudesse lhe prestar as honras devidas. Em 27 de janeiro de 438, as relíquias de João

Crisóstomo, trasladadas de Comana, chegam a Constantinopla. À espera do navio que as transportava, uma multidão, portando tochas, transformou o mar em terra ao se amontoar em pequenos barcos na embocadura do Bósforo para saudar o regresso daquele que tanto veneravam. No porto, as relíquias foram recepcionadas por Teodósio II, filho de Arcádio e Eudóxia, que, lamentando os ultrajes outrora perpetrados contra João por seus pais, recosta a cabeça sobre o esquife, num gesto de reverência e súplica (Theod. V,36). Em seguida, a multidão se dirige num cortejo solene ao mausoléu dos Santos Apóstolos, onde o esquife é depositado próximo aos túmulos de Arcádio e Eudóxia, aí permanecendo até 1204, quando os venezianos que integravam a Quarta Cruzada se apoderaram das relíquias e as levaram para a Basílica de São Pedro, em Roma (KELLY, 1998, p. 290).

Ao longo do tempo, numa espetacular inversão dos fatos que cercaram a sua tentativa fracassada de reformar a igreja de Constantinopla, a memória de João Crisóstomo tem sido celebrada como a de um notável pacificador da Igreja, a de um pregador inspirado capaz de contornar as crises e obter a reconciliação das partes em litígio, algo que, na realidade, nunca foi. Nesse caso, como em tantos outros, a memória, ao se cristalizar e adquirir uma chancela de verdade, é transmitida de geração a geração, sendo manipulada ao sabor dos interesses e conveniências de cada momento. Sob essa perspectiva é que devemos interpretar a decisão de João Paulo II de devolver, em 2004, parte das relíquias de João Crisóstomo ao patriarcado ecumênico de Constantinopla, num sinal de reaproximação entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente. Do mesmo modo, é possível compreender o conteúdo da carta de Bento XVI escrita em 2007, por ocasião da celebração do 16º centenário de falecimento de João, na qual o Sumo Pontífice o evoca como um símbolo de união da Igreja, uma atitude, no mínimo, irônica. Irascível, intransigente e propenso à arenga e ao enfrentamento, como comprovam as centenas de inventivas que proferiu sob a forma de homilias, João foi muito mais um polemista do que um pacificador. O brilho do seu carisma, entretanto, revelou-se poderoso o suficiente para assegurar a sua heroificação nos séculos posteriores. Nesse sentido, embora privado da sua dignidade episcopal e submetido à humilhação do exílio, João, no fim das contas, terminou por triunfar sobre a crise que selou a sua ruína, passando a revestir uma glória equiparável à dos mártires, como Basiliscos, que numa visão, na véspera da morte do exilado, assim o consolava: “Tenha coragem, irmão, pois amanhã estaremos juntos” (**Dial.** 11).

A BISHOP BEYOND THE CRISIS: JOHN CHRYSOSTOM AND THE CONSTANTINOPLAN CHURCH'S REFORMATION

***Abstract:** In this article, our purpose is to shed some light on the political attitudes of John Chrysostom as leader of the Constantinopolitan congregation. In this connection, we intend to analyse how John Chrysostom, after being ordained bishop of the city in 398, launched an ambitious set of ecclesiastical reforms which eventually brought about a clash between him and the monastic and imperial circles. Our hypothesis is that the circumstances surrounding the local church and the election of the new bishop, being rather adverse, got worse owing to the intransigent behaviour displayed by John Chrysostom, culminating with his final deposition and following exile in 404.*

***Key-words:** Late Roman Empire; John Chrysostom; Constantinople; Conflict.*

Documentação escrita

JOHN CHRYSOSTOMUS. Letters from exile. *In:* MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000, p.196-204.

PALLADIUS. **Dialogue on the life of St. John Chrysostom**. Translated by Johannes Quasten. Mahwah: Paulist Press, 1985.

SOCRATES. **The ecclesiastical history**. Translated by A. C. Zenos. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

SOZOMENUS. **The ecclesiastical history**. Translated by Chester D. Hartranft. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

THEODORET. **Church history**. Translated by Blomfield Jackson. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *et al.* **Dicionário de política**. Brasília: Editora da UnB, 1992.

BOCK, F. *et al.* **L'échec en politique, objet d'Histoire**. Paris : L'Harmattan, 2008.

COHN, G. (Org.) **Weber**. São Paulo: Ática, 1986.

KELLY, J. N. D. **Golden Mouth**; the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop. London: Duckworth, 1995.

LIEBESCHUETZ, J. H. G. W. Friend and enemies of John Chrysostom. *In:*

- MOFFAT, A. (Ed.) **Maistor, Classic, Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning**. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984, p. 85-111.
- LORIGA, S. A biografia como problema. In: REVEL, J. (Org.) **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 225-49.
- LLOYD, C. **As estruturas da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MARAVAL, P. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure. In: MAYEUR, J. et alli. **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p.921-36.
- MAYER, W. John Chrysostom as bishop: the view from Antioch. **Journal of Ecclesiastical History**, Cambridge, v.55, n.3, p.455-66, 2004.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina**. V. II, T. I. São Paulo: Loyola, 2000.
- PIETRI, L. ; BROTTIER, L. Le prix de l'unité: Jean Chrysostome et le système "théodosien". In: MAYEUR, J. et al. **Histoire du Christianisme**. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p.481-97.
- RAPP, C. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual and social contexts. **Arethusa**, Los Angeles, n. 33, p.379-99, 2000.
- SANDWELL, I. Christian self-definition in the Fourth Century AD: John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city. In: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. **Culture and society in Later Roman Antioch**. Oxford: Oxbow Books, 2004, p.1-11; 35-58.
- WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**. Eugene: University of California Press, 1983.

Notas

¹ As condições nas quais se deu a nomeação de João Crisóstomo são, no mínimo, pitorescas. Convocado secretamente a comparecer perante o *Comes Orientis* Astério no Portão Romanesiano, um dos portões de Antioquia, João foi escoltado em segredo até Constantinopla. De acordo com Paládio (*Dial.* 5), o estratagema visava a evitar a reação da população da cidade, por demais afeiçoada ao presbítero. Na realidade, a convocação, da forma como se deu, teve igualmente o propósito de impedir qualquer tentativa de recusa por parte do indicado. De fato, segundo o testemunho de Sozomeno (VIII,2), ao chegar ao Portão Romanesiano, João foi obrigado a entrar na carruagem de Astério, que o conduziu até a estação militar de Pagras. Somente aí lhe foi dada ciência formal da sua nomeação.

² A carreira episcopal no fim do Mundo Antigo era bastante promissora. Em muitas cidades, a remuneração de um bispo era superior à de um médico ou à de um professor de retórica e, dependendo da sé, compatível com a de um governador de província. Nas grandes cidades, mesmo os presbíteros e diáconos eram bem pagos, o que os desencorajava a ser entronizados como bispos nas menores. Como a Igreja não dispunha, no século IV, de um sistema educacional próprio, aquele que desejasse seguir carreira como membro do clero deveria receber primeiramente uma formação clássica em retórica, passando, em seguida, à supervisão de um bispo, que o orientava durante um programa intensivo de estudos dos textos cristãos, incluindo o treinamento em exegese bíblica e a memorização de passagens inteiras das Escrituras (WILKEN, 1983, p. 7).

³ Na concepção de João Crisóstomo, a autoridade secular não seria, a princípio, oposta à divina, mas tampouco revestiria qualquer dignidade sobrenatural, sendo apenas um governo de homens para homens e, por isso mesmo, sensível à corrupção e à degenerescência, o que esvazia seu discurso de qualquer arroubo triunfalista, ao contrário de outros autores contemporâneos. Para ele, a lei cristã seria superior à lei ordinária, razão pela qual incentivava sua assembleia a comparecer perante os tribunais dos bispos e não dos governadores de província (SANDWELL, 2004, p. 38 e ss.).

⁴ Simplicio, o *praefectus Urbi*, havia decidido erigir uma estátua de Eudóxia, confeccionada em prata e posta sobre uma base de pórfiro, nas imediações da igreja de Santa Sofia, para desagrado de João Crisóstomo. Como era de costume, a cerimônia de dedicação da estátua foi acompanhada de jogos, danças e mimos. João, um crítico inclemente das festividades romanas, não perdeu a oportunidade de reprimir os participantes da homenagem. Do púlpito da sua igreja, passou a dirigir-se a Eudóxia nos seguintes termos: “De novo Herodias se exaspera. De novo ela dança. De novo ela se esforça para receber a cabeça de João em uma bacia” (Soz. VIII,20). Fazendo alusão a João Batista, seu homônimo evangélico, João Crisóstomo comparava Eudóxia a Herodias, uma das personagens mais infames do Novo Testamento, o que, inevitavelmente, desencadeou a ira de Arcádio.

⁵ Por carisma, entendemos os dotes revestidos pelos indivíduos sob a forma de faculdades mágicas, capacidade superior de iniciativa, brilho intelectual ou excelência oratória que os convertem em líderes inatos. De acordo com Weber (in COHN, 1986, p. 134 e ss.), as relações de poder fixadas nessas bases se enquadram como uma *dominação carismática*, da qual a relação profeta-apóstolo é um exemplo paradigmático. A princípio, o carisma, por depender de atributos inerentes à personalidade, seria revestido apenas em caráter puramente pessoal e extracotidiano, o que dificultaria a sua transmissão ao longo de uma cadeia de sucessores. No âmbito de algumas instituições, no entanto, é possível que essa transmissão seja feita por in-

termédio de um ritual de investidura ou sacração, como vemos na Igreja, quando o carisma (compreendido aqui como uma capacidade mística) é outorgado por ofício, o que representa uma associação entre o caráter pessoal e o caráter formal, rotineiro e institucional do carisma (DE SANDRE in BOBBIO, 1992, p. 150). Entretanto, é forçoso reconhecer que, mesmo em se tratando de um carisma por ofício, como é o caso do episcopado católico, há aqueles que emprestam ao carisma inerente ao cargo que ocupam o reforço dos seus atributos pessoais, como João Crisóstomo, cuja excelência oratória fez dele um bispo, poderíamos dizer, acima da média.

PRÁTICAS DISCURSIVAS E CAMPOS SEMÂNTICOS DAS NARRATIVAS *ADVERSUS IUDAEOS*. SÉCULOS IV AO VII d.C.

Renata Rozental Sancovsky*

Resumo:

Para o estudo das relações socioculturais entre judeus e cristãos nos primeiros séculos da Idade Média, é preciso investigar os fundamentos discursivos e as funções sociais do chamado “gênero literário polêmico”. Tal produção, distribuída em vários perfis narrativos – tratados, epístolas, sermões e histórias –, atuou de forma significativa na construção e cristalização de imagens e representações mitológicas sobre os judeus e o Judaísmo.

Palavras-Chave: *literatura polêmica; Patrística Pós-Nicena; antissemitismo; teologia; hermenêutica.*

Na História do Pensamento Eclesiástico Pós-Niceno, a construção discursiva de perfil polêmico adquiriu forte notoriedade exegética e pastoral. Ao privilegiar a elaboração de arquétipos sociais e históricos, a literatura polêmica consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar. Ao mesmo tempo, definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas contidas em sua teologia. Ao longo da Idade Média, tais arquétipos tornam-se argumentos surpranaturais de autoridade na execução de políticas voltadas ao universo herético e judaico. Estamos nos referindo, especificamente, ao conjunto de práticas discursivas erigidas, em grande parte, no seio da intelectualidade episcopal mediterrânea, cujos escritos compõem o conjunto narrativo da Patrística Clássica.

* Doutora em História Social pela USP com tese sobre Conversos, Judaizantes e Antissemitismo na Península Ibérica Medieval. Professora de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP (LEI) e do Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo da UFRRJ (LITHAM). <http://lattes.cnpq.br/8896220723032569>.

Desde as primeiras décadas do século XX, o gênero literário polêmico de natureza *Adversus Iudaeos*, importante componente da produção patrística, foi contemplado pela historiografia, tornando-se campo reconhecido de investigação acadêmica sobre as interações e conflitos entre cristãos e judeus na Antiguidade Tardia. Basta lembrarmos os trabalhos pioneiros de Jean Juster (JUSTER, 1914), James Parkes (PARKES, 1934) e Marcel Simon (SIMON, 1948), e seus impactos sobre os estudos clássicos de História da Igreja e História dos Judeus no Império Romano.

Embora muito discutidas em suas atribuições e relevâncias literárias para o pensamento tardo-antigo, as polêmicas *Adversus Iudaeos* e seus tratados ainda carecem de maiores depurações interpretativas entre os medievalistas, e muito de seus conteúdos findam por diluírem-se em meio à intensa preocupação depositada na análise das densas produções clássicas da Patrística. Tomemos por exemplo a própria obra agostiniana. **De Civitate Dei**, **De Trinitate** e **Confessiones** figuram como textos usualmente visitados e tomados como representações modelares da “teologia medieval” ou mesmo do próprio “pensamento” do bispo de Hipona (GARCIA PELAYO, 1981). Nesse sentido, os engessamentos interpretativos já nos direcionam para sérios impasses epistemológicos.

Além das referências bastante repetitivas e recorrentes de diversas passagens, deparamo-nos com simplificações e estereotipações dos conteúdos textuais, retirando-lhes parte de sua complexidade e historicidade. E ainda, tomadas de forma isolada do âmago da produção patrística, as narrativas *Adversus Iudaeos* configurar-se-iam, tanto no campo da História como da Teologia, como conjunto de menor relevância literária, incomparável à “grandiosidade dos volumes clássicos”. Essa postura epistemológica diante dos textos implicou também, durante algumas décadas, a defesa de falsas e equivocadas premissas sobre as “tímidas” ou “nulas” repercussões dos discursos episcopais, ecoadas a partir dessa literatura (COHEN, 1999).

Recobrando seus *loci* e impactos discursivos sobre as sociedades mediterrâneas em processo de cristianização, consideramos necessário, se não premente, o refinamento dos olhares históricos sobre a literatura *Adversus Iudaeos*, através de estudos voltados às estratégias, linguagens, símbolos, e conteúdos específicos de suas práticas de leitura e publicizações. Quando suas vicissitudes teológicas internas e considerações cristológicas e soteriológicas são analisadas fora de seus contextos sociais e humanos de produção, muito se perde a respeito de suas historicidades e, sobretudo, de suas inserções sociodiscursivas nos primeiros séculos da Idade Média.

Logo, nas profundas diferenças epistemológicas e metodológicas que demarcam os campos da História (ciência da relação presente-passado) e da Teologia, a Patrística *Adversus Iudaeos*, para tornar-se objeto de análise do historiador, não deve ser intelectualmente apropriada pelo tempo presente como discurso revelador, através do qual – sob intenso efeito do anacronismo – se reafirmariam e se perpetuariam antigas retóricas salvíficas e universalistas, comuns ao pensamento tardo-antigo e medieval.

As discussões em torno das diferenças entre as posturas de método e pesquisa da História e da Teologia perante documentos considerados sagrados para judeus e cristãos já foi discutida, de forma exemplar, pelo historiador Ciro Flamarion Cardoso. Em importante prefácio à obra **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo** (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003), Ciro Flamarion denuncia os anacronismos das leituras religiosas, facilmente localizados em muitos estudos bíblicos e patrísticos, ressaltando que nas “(...) disciplinas voltadas para estudos da religião, o Cristianismo costumava ser tomado como paradigma indiscutível ao ser confrontado com outros credos” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.11), e propõe uma espécie de revisão metodológica, extensível não somente aos historiadores, mas fundamentalmente aos intelectuais/líderes religiosos. Nesse sentido, o autor endossa que “(...) o trabalho crítico com os livros sagrados judaico-cristãos fosse feito de modo idêntico e com as mesmas exigências aplicáveis a quaisquer textos antigos” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.12).

Ainda hoje, sabemos que as exigências metodológicas em questão não são facilmente aceitas nos principais fóruns de discussão sobre relações religiosas na Antiguidade e na Idade Média. A cabal recusa a um tratamento científico na análise de sujeitos, objetos e textos considerados sagrados torna legítimas as preocupações epistemológicas em questão. Torna também ainda mais significativa a função social do historiador, que deve atuar pelo discernimento dos territórios de memória (que vê o passado a partir do emotivo, do passional e do lacunar) e os campos da História (onde presente-passado vividos são construções humanas no tempo) (NORA, 1984, p.XVIII-XLII).

Não esqueçamos, então, que as memórias (ao demarcarem os diversos passados por experiências míticas, místicas, litúrgicas, rituais, teogônicas, teofânicas, escatológicas ou messiânicas) podem e devem vir a se tornar objetos de estudos históricos. Porém, a História – ciência do homem no tempo – jamais deve ser transformada em narrativa memorialista e lacunar

do passado humano e exigir a devida criticidade histórica nos trabalhos acadêmicos sobre as religiões. Ciro Flamarion alerta-nos que tratar

(...) os escritos que os cristãos consideram sagrados e divinamente inspirados com critérios aplicáveis do mesmo modo a quaisquer textos ainda pode chocar, sobretudo em épocas como a atual, marcada pelo avanço de posições religiosas fundamentalistas (...).
(CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p.12)

Estudemos, então, a Idade Média, respeitando sua inerente historicidade. A Patrística e seus conteúdos teológicos tornam-se objetos históricos quando buscamos o entendimento das sociedades e das intencionalidades que os construíram entre os séculos IV e VII, e que apresentavam, a todo tempo, comprometimentos político-institucionais de seus intelectuais. É necessário e fundamental para a História dos conflitos culturais na Idade Média, localizarmos historicamente o gênero literário polêmico *Adversus Iudaeos*, em meio ao processo de longa duração de crise do mundo romano clássico e da consolidação, em nível local, das extensas redes de autoridades episcopais no Mediterrâneo, fortalecidas e promovidas pelos respaldos intelectuais de forte profusão literária (BROWN, 1989).

Com base em tais premissas, devemos refletir sobre os mecanismos intelectuais de construção e articulação de discursos eclesiásticos de intolerância voltados ao elemento social judaico e ao Judaísmo, na transição do mundo antigo para o mundo medieval, com base no gênero *Adversus Iudaeos*. Tais discursividades, longe de se configurarem isoladas aos círculos políticos da alta hierarquia eclesiástica ou restritas à literatura Patrística, mesclavam-se ao imaginário popular em forma de homilias, pregações e práticas de catecumenato, sugerindo uma série de concepções de desarticulação do Judaísmo enquanto sistema cultural, como premissas à condição de integração do fiel à “comunidade sagrada” (LE GOFF, 1981, p.95-115).

Nesse sentido, é importante salientarmos que as leituras alegóricas elaboradas sobre a Bíblia Hebraica e os Evangelhos, abundantemente localizadas nesse gênero literário, não se restringiram a uma doutrina antijudaica de caráter cristológico. Constata-se que, no âmago da simbologia dos discursos *Adversus Iudaeos*, as nuances antijudaicas contidas em centenas de suas proposições amadureceram rumo a uma práxis antisemita.

Por outro lado, muito embora não se apresentasse como campo narrativo específico ou relevante dentro da literatura rabínica medieval, poderíamos

identificar também, na própria cultura judaica coeva, a elaboração de estratégias discursivas de caráter igualmente conflituoso. Nesse caso, a polêmica judaica sobre “gentios”, “idólatras” e “tipos”, sendo essas apenas algumas das terminologias empregadas para designação do “outro”, encontra-se presente de forma bastante difusa e alegórica no amplo contingente literário mishnaico, talmúdico e midráshico (KATZ, 1961).

Quanto aos judeus, além da conversão, as polêmicas giravam em torno de disputas socioidentitárias. Condizentes com as dimensões universalizantes do Cristianismo no medievo ocidental, as polêmicas judaico-cristãs exerciam uma função vital no estabelecimento de lugares sociais e hierarquias culturais, temporais e espirituais em sociedades que impunham profundas recusas e limites ao hibridismo, às práticas dialógicas, e à não assimilação do componente judaico.

No caso da Patrística Clássica, localizamos já em Tertuliano, em seu polêmico *Adversus Iudaeos*, alguns dos arquétipos de construção de uma condição judaica efêmera. Porém, em Eusébio de Cesareia, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona e Gregório Magno residem as principais contribuições para a consolidação discursiva do que denominamos de “literatura de tendência antijudaica”. Importantes desdobramentos das textualidades patrísticas de tendência *Adversus Iudaeos* são ainda encontrados em Quodvultdeus de Cartago, importante discípulo de Agostinho, em tratados de sua provável autoria (BLUMENKRANZ, 1963), como *Adversus Quinque Haereses Tractatus* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1101-1116), *De Altercatione Ecclesiae et Synagogae Dialogus* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1131-1140) e *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo* (MIGNE. **Patrologia Latina** 42, 1117-1138). Não podemos deixar de mencionar, ainda no século V, o tratado *De Comparatione Ecclesiae et Synagogae*, do bispo Cesário de Arles (MORIN, 1942, 1,411-416). Muitos desses textos surgiam de contrastes ou dissensões teológicas, ou ainda, como respostas cotidianas à convivência com grupos religiosamente desviantes. Nesse sentido, a polêmica, em muitas ocasiões, tinha como finalidade última a conversão daqueles que teriam inspirado os autores em seus escritos.

Estas questões mostram-nos claramente que todo discurso intolerante possui um projeto de dominação que não indicaria, necessariamente, golpes políticos ou usurpações de poder (FOUCAULT, 1990). Tal artifício de legitimidade do pensamento intolerante baseia-se numa espécie de raciocínio de projeção. Projetam-se sobre os alvos sociais do discurso e práticas

intolerantes os males construídos pela própria sociedade ou grupo social emissor. No imaginário da intolerância, o oprimido torna-se sempre um opressor, que deve ser combatido. A exemplo, descrita por Agostinho de Hipona como gesto generoso do mais sublime amor eclesiástico pelos ímpios, a perseguição e a salvação das almas previam, igualmente, a destruição dos judeus, assim como também dos heréticos, em suas práticas, produções textuais e instituições.

A partir de Teodósio (finais do século IV d.C), tanto em Estado como em sociedade, atitudes concretas são tomadas para comprovar “a razão” ou o “sentido” das violências instituídas. Os antigos estigmas da rebeldia judaica contra o Império Romano, que redundaram em milhares de crucificações por todo o território, eram marcadamente evidenciados e lembrados através de narrativas sobre os episódios de 70 d.C – conhecidos pela destruição do templo de Jerusalém, pelo movimento de *Metzadá* (Massada), e pelas articulações de *Bar Kochba* em 135 d.C.

Os processos mencionados anteriormente foram reinterpretados e projetados pela literatura patrística que, desde o fim da Antiguidade, caminhou para a formação de novos estigmas em torno do ser judaico. Rumo a uma mitologia do judeu traidor, deícida e errante, difundem-se lógicas punitivas, eternas e teleologicamente irreversíveis aos descendentes desse “Antigo Israel”.

O raciocínio discursivo encontrava-se repleto de pragmatismos semânticos, projeções e silogismos. Assim como haviam traído Roma por diversas vezes, os judeus da Antiguidade Tardia passariam a ser acusados de traições, cujas gravidades suplantavam em todos os níveis as infidelidades políticas a Roma. Agora, não apenas os Imperadores deveriam alarmar-se diante do ímpeto traiçoeiro e revoltoso judaico, mas também, e sobretudo, seriam Deus e sua Igreja a consternarem-se diante da deterioração dos descendentes carnisais de Israel, combatendo-os.

Segundo a tradição literária *Adversus Iudaeos*, os judeus renegaram, tramaram e traíram o Deus que lhes foi revelado. Por essa razão contundente, a partir do exato momento em que pecaram contra Cristo, a verdade e a salvação universais deixariam de salvaguardá-los.

Ainda antes dos próprios Padres da Igreja, Paulo de Tarso escreveu sobre um novo Israel (Israel Espiritual) e um Novo Testamento que surgiam através do Cristianismo, sobrepondo-se e anulando a existência do que chamou de “antigo Israel e seu Antigo Testamento” (Israel Carnal). A expressão

Paulina *Verus Israel* – O verdadeiro Israel, em configuração cristã, ilustra a gênese do distanciamento histórico que passou a demarcar as tensas relações entre cristãos e judeus, conforme já conseguimos identificar em trechos de sua Epístola aos Romanos:

(...) Irmãos, o desejo do meu coração e a prece que faço a Deus em favor deles é que sejam salvos. Porque, eu lhes rendo testemunho de que têm zelo por Deus, mas não é um zelo esclarecido. (...) Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? (...) Mas não obedeceram ao evangelho. (...) Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo. Ora, eu digo: será que eles não ouviram? Entretanto, pela terra inteira correu sua voz, até os confins do mundo as suas palavras. Mas eu pergunto: Israel não teria entendido? Moisés já dizia: Eu vos enciumarei de um povo que não é povo; contra um povo sem inteligência, excitarei vossa ira.” (...) Pergunto então: Não teria Deus, porventura, repudiado seu povo? De modo algum! Pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim. (...) Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça. Que concluir? Aquilo a que tanto aspira Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos. (PAULO DE TARSO. Epístola aos Romanos, 10, 1-4/14-19; 11,1-10)

Assim, desde Justino, em meados do século II, em seus **Diálogos com Tryphon**, o judeu (JUSTINO, **El Diálogo con Trifon**, 1-142.), os usos das argumentações apostólicas nas construções patrísticas repousavam em duas premissas absolutamente ambíguas, mas fundamentais às leituras e usos sociais feitos dos textos bíblicos hebraicos nos primeiros séculos da Idade Média.

Por um lado, a Bíblia Hebraica poderia ser o que Marcel Simon denominou de “textos comprobatórios” selecionados pelos intelectuais cristãos (com certas preferências sobre os livros do Pentateuco – **Torah**, como Gênesis – **Bereshit** – e Êxodo – **Shemot**, além de narrativas político-proféticas como em Samuel – *Shmuel*, Reis – *Melachim* – e Isaías – *Yeshayahu*). Para a Patrística, tais narrativas bíblicas ganhavam significações relevantes não

mais como memórias da existência de Israel e de suas relações com o divino. Seriam agora argumentos alegóricos de autoridade da evidência profética de Cristo (SIMON, 1986).

Acrescente-se, ainda, o fato de serem narrativas que, quando metafóricamente comparadas às trajetórias cristãs renovadoras da condição humana, condição supostamente deteriorada por Israel em sua endêmica cegueira espiritual e culpabilidade deicida, comprovavam uma verdadeira vocação para a salvação. Entretanto, essa salvação, extraída de suas literalidades hebraica e judaica, é transposta para uma nova condição de povo escolhido. Os judeus haviam definitivamente, a partir de então, perdido o que poderíamos aqui chamar de “status hermenêutico” sobre o patrimônio espiritual e social das Escrituras. Como não as haviam compreendido corretamente e usurpado a graça de Cristo, deveriam, por justiça e destino, legá-las aos cristãos, por vontade de Deus. Eis que se consolida, em torno das Escrituras, um problema histórico, existencial e discursivo nas relações judaico-cristãs, na transição da Antiguidade ao Medievo.

Por outro lado, as narrativas bíblicas hebraicas traziam já, desde Paulo, a necessidade urgente de se solucionar um problema teológico central em torno dos usos das discursividades hebraicas e judaicas, tomadas como evidências da nova salvação cristã. E esse problema repousava na Lei. Vejamos como Paulo discute a questão em três momentos distintos de sua trajetória apostólica:

(...) Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão (...)
(PAULO DE TARSO. **Epístola aos Romanos** 4, 13-16)

Considerai o Israel segundo a carne. (...) Mas, aquilo que os gentios imolam, eles o imolam aos demônios, e não a Deus. Ora não quero que entreis em comunhão com os demônios. (PAULO DE TARSO. **Epístola aos Coríntios** 1. 10, 18-20)

De resto nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a nova criatura. E a todos os que pautam sua conduta por

esta norma, paz e misericórdia sobre eles e sobre o Israel de Deus.
(PAULO DE TARSO. **Epístola aos Gálatas** 6,16)

Segundo historiadores como Michael Mach, Ora Limor, e Guy Stroumsa (LIMOR; STROUMSA, 1996), a literatura *Adversus Iudaeos*, já iniciada no século II com Justino e sua posição na martirologia cristã, enfrentava sérios obstáculos interpretativos, quase intransponíveis, que estariam na própria essência dos textos bíblicos hebraicos e nas proposições de Paulo a respeito dos destinos selados à Lei Mosaica (**Torah**). Seria a “Lei” um instrumento pragmaticamente tomado como conjunto normativo de regras comportamentais e rituais judaicas, que poderiam ser gradativamente banidas do cotidiano cristão, uma vez que não deveriam ser parte constitutiva da nova identidade coletiva.

Se todos os sentidos vetero-testamentários repousavam em signos dos compromissos estabelecidos entre Deus e o povo de Israel, sendo o conjunto de suas leis, evidências práticas e tangíveis do legado de um Deus disciplinador e legislador, como seria possível e convincente, ao contexto literário patrístico dos séculos III, IV e IV, concretizar a hermenêutica paulina, afirmando que o Cristianismo deveria rejeitar e anular a Lei presente no texto bíblico?

Se a Bíblia “codificava a Lei”, e se era, em si mesma, essencial para a argumentação eclesiástica do destino salvífico reservado aos cristãos, como desmembrar a Lei do próprio Cristianismo em formação? Como extirpar da Bíblia Hebraica aquilo que ontologicamente justificava toda sua construção, defendendo-se categoricamente um antagonismo eterno entre Lei e Fé/Cristo?¹

Nas desconstruções ontológicas e anulações literais dos conteúdos narrativos da Bíblia Hebraica, as operações e reversões semânticas a serem feitas pelos intelectuais da literatura de tendência *Adversus Iudaeos*, mostram a necessidade de sobreposições socioculturais e históricas. Mostram também, em meio às graves crises política, social e religiosa que atingiam o Império Romano na Antiguidade Tardia, as dificuldades e ambiguidades discursivas que giravam em torno das seculares tentativas de cristianização da cultura hebraica a partir dos séculos IV e V.

Desjudaizar o Cristianismo romano e cristianizar os Judaísmos renitentes no Mediterrâneo tornava-se, igual e simultaneamente, política de um Estado em processo de desestruturação.

Para essa literatura, a Bíblia Hebraica era uma prova cabal da verdadeira salvação romana pela via cristã e, ao mesmo tempo, trazia um conteúdo testamentário que deveria ser anulado, em função da presença de Cristo entre os homens. Em textos patrísticos, localizamos a ideia de anterioridade do Cristianismo em relação ao Judaísmo, e de substituições religiosas. Na obra **História Eclesiástica**, datada de inícios do século IV d.C., o bispo Eusébio de Cesareia reportara-se aos “testemunhos do Antigo Testamento” para que, em sua hermenêutica, ficasse comprovada a relação mítica e religiosa entre Moisés e Jesus.

No livro I de **História Eclesiástica**, Eusébio discorre sobre a cristianização de Moisés, definindo o Judaísmo como obsoleto já desde tempos bíblicos. Defendia que Abraão, Isaac e Jacob já seriam cristãos em seus atos e identidades, e Moisés, um líder que teria se colocado contra costumes a *posteriori* praticados pelo Judaísmo, como o descanso aos sábados (*Shabat*), as normas alimentares judaicas (*Kashrut*) e a circuncisão (*Brit-Milá*).

Vejamos o que propõe Eusébio:

(...) É agora o momento adequado de mostrar que o próprio nome Jesus, como também o de Cristo, foram honrados pelos profetas consagrados de outrora. Primeiro, o próprio Moisés reconheceu como é supremamente augusto e ilustre o nome de Cristo quando transmitiu a tradição dos tipos e símbolos místicos de acordo com o oráculo (...). Assim, evidentemente, ele compreendeu que Cristo era um ser divino. O mesmo Moisés, sob o Espírito divino, antevendo também o título Jesus, igualmente dignifica com certo privilégio de distinção. (...) Mas eles obviamente conheciam o Cristo de Deus, conforme apareceu a Abraão, comungou com Isaac, falou com Jacó e conversou com Moisés e os profetas após ele, conforme já foi demonstrado.
(EUSEBIO PANFILIO. **Historia Eclesiástica** I; III e IV)

Além dos patriarcas e profetas bíblicos perderem sua definição hebraica, Jesus é entendido como um não judeu. Seria tarefa desafiadora aos principais líderes eclesiais da Antiguidade Tardia pensarem que um Deus adorado pela Cristandade pudesse ter sido guiado por princípios e códigos considerados nulos e inválidos já desde a literatura apostólica. O Deus cristão da Patrística não poderia ser um judeu, fiel praticante e conhecedor da Lei Mosaica, mas, sim, deveria representar o seu mais absoluto antagonismo.

Os Padres da Igreja erigiram, assim, uma literatura repleta de alegorias interpretativas não apenas de oposição, mas de anulação das estruturas filosóficas e formais da cultura judaica antiga e das heranças judaicas inerentes à formação do Cristianismo.

Lembremos que o Cristianismo surge, historicamente, como uma seita judaica, propagada, inicialmente, no interior de Sinagogas da Judeia romana. Entre esses cristãos de origem judaica que viam Jesus como Messias, os historiadores não constatarem projetos intencionais de anulação das práticas e costumes judaicos cotidianos. Em sua imensa maioria, os cristãos dos primeiros séculos na Judeia eram, assim como Jesus (*Yeshua ben Yossef*), judeus praticantes das leis mosaicas e devotos à Torá (SIMON; BENOIT, 1977). Segundo David Flusser (FLUSSER, 2000) e David Biale (BIALE, 2002), esse rompimento é externo ao Judeu-Cristianismo palestino do século I, e relaciona-se objetivamente ao apostolado de Paulo e seus interacionismos culturais que, diferentemente do universo da Palestina romana, envolveram componentes de origens judaicas e pagã-helenísticas.

Entretanto, em Tertuliano, João Crisóstomo, Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Agostinho de Hipona, Quodvultdeus de Cartago, Gregório Magno, Ambrósio de Milão, intelectuais e autoridades eclesiásticas dos séculos III a VI., localizamos o aprofundamento da lógica de substituição histórica das alianças divinas. Aos judeus, lhes foi rompida a aliança com Deus, uma vez mercedores de um trágico destino diaspórico por suas crueldades. Para Agostinho de Hipona, a alegoria semântica do Israel Carnal, representado pelo povo judeu, seria historicamente substituída por um Israel Espiritual, verdadeiro e cristão, sem máculas ou posturas traiçoeiras em relação ao próximo e a Deus.

Em Eusébio, os judeus já recebiam as devidas punições pelas mãos de imperadores romanos, apresentados e lembrados, não por suas origens pagãs, ou mesmo pela rejeição à proliferação cristã em seus domínios. Apropriando-se literalmente das narrativas de Filon de Alexandria, os imperadores pagãos de Roma são redimidos por Eusébio em nome de uma inocente lucidez pela qual foram milagrosamente acometidos, levando-os a agir de forma justa contra os assassinos de Cristo ao vingarem sua morte com o sofrimento judaico:

Os Males que atingiram os judeus depois de suas vilanias contra Cristo: Segue Filon narrando que, depois da morte de Tibério, as-

sumiu Caio o poder e começou a cometer mil insolências contra muitos, porém sobretudo a prejudicar ao máximo possível os judeus. Mas isso será melhor sabê-lo brevemente por suas mesmas obras, onde escreve textualmente: Tão extraordinariamente caprichoso era o caráter de Caio para com todos, porém muito especialmente para com os judeus, sobre os quais nutria ódio implacável. Nas outras cidades, começando por Alexandria, se apoderou das sinagogas e as lotou de imagens e estátuas com sua própria efigie (...), e na Cidade Santa, o templo, que até então havia permanecido intacto por considerar-lhe digno de toda inviolabilidade, o transformou em templo próprio, para que se chamasse Templo de Caio, Novo Zeus Epífano. (...) Com ele coincide também Josefo ao fazer notar igualmente que os infortúnios que caíram sobre os judeus tiveram seu começo nos tempos de Pilatos e dos crimes contra o Salvador. (EUSEBIO PANFILIO. **Historia Eclesiástica** II, 6, 2-4)

Lembremos também que, com Agostinho de Hipona, entre os séculos IV e V, os judeus já desempenhavam função quase determinante no jogo mitológico-existencial da Cristandade. Para Agostinho, os judeus tinham as suas existências preconditionadas por questões como o deicídio, a culpabilidade perene, as inextinguíveis condições carnal, errante e diaspórica, e a aproximação com a identidade herética.

(...) Considerai o Israel segundo a carne (1 Cor 10,18). Este nós sabemos que é o Israel carnal; mas os judeus não compreendem este significado e, assim, tornam-se indiscutivelmente carnais. (AGOSTINHO de HIPONA. **Tractatus Adversus Iudaeos** VII, 9)

(...) O reino dos judeus instituiu-o e conservou-o o único e verdadeiro Deus, enquanto permaneceram na verdadeira religião: (...) E, se não pecassem contra Ele com ímpia curiosidade, cedendo à sedução das artes mágicas, e não adorassem deuses estranhos e ídolos e, ultimamente, não matassem Cristo, permaneceriam no mesmo reino, se não mais espaçoso, pelo menos mais feliz. O fato de estarem agora dispersos por quase todo o orbe e entre todas as gentes é providência do único Deus verdadeiro, a fim de seus livros serem documento certificador de que isso já estava profetizado havia

muito (...). (AGOSTINHO DE HIPONA. **De Civitate Dei Contra Paganos** IV, XXXIV)

(...) Naquele dia, os judeus, mesmo aqueles que não de receber o Espírito de graça e misericórdia, fitando os olhos em Cristo, que virá em toda a sua majestade, e caindo em que é o mesmo de quem zombaram durante a paixão, arrepender-se-ão de havê-lo insultado em sua paciência. E também seus pais, autores de tamanha impiedade, o verão quando ressuscitarem, já não para serem corrigidos, mas castigados. (...) Mas assim como dizemos aos judeus: Destes morte a Cristo embora esse crime se deva a seus pais, assim também eles se afligirão, de certo modo, como sendo os autores do mal praticado pelos outros. E embora, uma vez recebido o Espírito de graça e misericórdia, os fiéis não sejam condenados com seus ímpios pais, não deixarão por isso de doer-se, como se culpados do crime de seus pais. (AGOSTINHO DE HIPONA. **De Civitate Dei Contra Paganos** XIX, XXX)

Nas Epístolas de Agostinho de inícios do século V, redigidas em meios às chamadas “irrupções heréticas” do Norte da África, donatistas, pagãos e judeus são apresentados no interior de um mesmo campo semântico de perfis e estigmas. Nesse sentido, localizados os focos físicos e espirituais da malignidade humana, e uma vez ampliado o conceito de heresia, os poderes benignos da Igreja, aliados às forças das leis imperiais, poderiam agir de forma legítima e ancorados pela figura do Estado.

Preocupados com o destino da humanidade, ambos poderiam fazer uso da perseguição, textualmente definida por Agostinho como “prova de amor”. O bispo de Hipona apresentava a necessidade de opressão, perseguição ou conversão obrigatória dos elementos sociais desviantes, práticas interpretadas como legítimas de um amor divino, incondicional e piedoso às criaturas historicamente condenadas:

Tudo o que faz a autêntica e legítima mãe, ainda que pareça áspero e amargo, não é pagar o mal pelo mal, mas sim proporcionar o bem da disciplina, exilando o mal da iniquidade e não por ódio daninho, mas sim por amor saudável. (...) se sempre fosse pecaminoso promover uma perseguição, não haveríamos escrito nos livros santos ‘eu persegui a quem calunia ocultamente ao seu próximo’. Logo,

às vezes, o que a promove é justo e o que dela padece é injusto. O certo é que em todos os tempos os maus têm perseguido os bons e os bons têm perseguido os maus. Uns, arruinando por injustiça, outros beneficiando pela disciplina. (AGOSTINHO. **Carta a Vicente Rogatista II**)

No anseio de concretização do chamado “Cristianismo militante”, converter ou exilar os elementos propagadores do mal seriam algumas das possíveis soluções vislumbradas.² A literatura episcopal da Alta Idade Média apresenta, então, fundamentações hermenêuticas e discursivas que reproduziam estrutural e textualmente as operações narrativas da Patrística Clássica. Com componentes de Justino, Tertuliano, Jerônimo, Eusébio, Gregório e Agostinho, essa literatura esteve metodologicamente ancorada em interpretações alegóricas e concepções soteriológicas sobre o homem e sua relação com o transcendental. Representou essa literatura um rearranjo circunstancial das principais estruturas ontológicas da teologia cristã dos primeiros séculos após Cristo, apresentado entre as novas significações atribuídas às múltiplas realidades mediterrâneas e o forte legado agostiniano, especialmente referente às ilações sobre os judeus e o Judaísmo.

Pelos aportes teóricos desenvolvidos por Raoul Girardet e Maria Luiza Tucci Carneiro, no caso da literatura *Adversus Iudaeos* e suas repercussões no Ocidente Medieval, a doutrina transformou-se efetivamente em discurso, estando o mito e a mitologia na base das retóricas intolerantes,

(...) como a representação deturpada de fatos ou personagens reais que, repetida constantemente, induz o indivíduo a elaborar uma interpretação falsa de um momento histórico ou de um grupo. O mito induz a acreditar numa realidade que não é verdadeira e, desta situação, se valem os teóricos (...) a que interpretam os fatos reais de forma distorcida de acordo com os interesses do grupo a que servem. Tais ideias, no entanto, para se transformarem em práxis, necessitam de ter a sua disposição meios adequados de circulação: é quando a doutrina se manifesta como discurso. (CARNEIRO, 1996, p.24)

Afirmemos, então, que o discurso episcopal niceno, em diversas dioceses do Mediterrâneo, exacerbou tais pragmatismos agostinianos, repensando e reinventando a questão judaica na mescla entre velhas e novas dicotomias,

antagonismos ontológicos, ambivalências e rótulos. Tais concepções sobre o real (Cristo-AntiCristo; bem-mal; céu-inferno; pureza-pecado; mundo sublime -mundo vil, saúde-doença, etc.) tornariam imóveis os papéis sociais então distribuídos, principalmente em relação ao problema das conversões obrigatórias e suas prováveis resistências.

Na literatura episcopal de origem hispano-visigoda do século VII, por exemplo, os recursos da invenção, da projeção e da generalização são amplamente utilizados para definir a marginalidade judaica do converso. Inseridos nas categorias de “povo deicida”, de “perfidia” e “mal absoluto”, os judeus batizados peninsulares – *De Discretione Iudaeorum* – tornavam-se efetivamente, uma questão a ser discutida e solucionada (**Concílio IV de Toledo**, cânone LVII) .

Nesse sentido, nos deparamos com um conjunto denso e complexo de alegorias, metáforas e falsos conceitos, que reforçam a hipótese do uso da linguagem como duplo instrumento de opressão, atuando em nível real e simbólico. Esse discurso de poder tornava o outro impotente perante as imagens construídas, pérfido em suas “invenções”, perdendo quaisquer possibilidades de aceitação ou de existência social / espiritual.

Jean Delumeau, em seus estudos sobre o fenômeno do medo no Ocidente medieval, analisa também algumas das principais fontes do ódio ou da intolerância ao elemento judaico (DELUMEAU, 1999, p.278-84). Ao enfocarmos especificamente o mundo mediterrâneo da Alta Idade Média, esse ódio seria um desdobramento do medo perante o elemento social desconhecido, manifestando-se historicamente, em importantes componentes comportamentais.

Conforme já destacara Carlo Ginzburg em alguns de seus trabalhos, o hibridismo e a diferença inerentes ao que denominamos como *ethos judaico* ultrapassariam, em nosso entendimento, os limiares toleráveis de convivência cultural em sociedade (GINZBURG, 2002, p.43-89).

As hostilidades supracitadas poderiam ser expressas, a exemplo, nas atitudes tomadas pelas instâncias formais e doutrinárias de poder. O medo aqui se manifestaria pela projeção da imagem do mal absoluto em sociedade sobre a figura do judeu empreendedor, resistente e disseminador, via proselitismo, de uma fé já historicamente condenada. Esse mal só poderia ser, de fato, extirpado, caso frontalmente combatido.

A teologia patrística, na sua composição literária *Adversus Iudaeos*,

legou-se a responsabilidade pela tradução da doutrina em discurso, operando entre desconstruções e ressignificações de vários núcleos sociais destoantes, como heréticos e pagãos, mas também em torno do ser judaico e seus Judaísmos. Dos discursos à práxis, consolidava-se uma tradição de verdade universal do *verbum* divino, imbuída da tarefa social de salvar a todos os entes, mesmo àqueles que se recusassem a ser salvos dos males presentes e sempre renitentes no mundo terreno. Para a Patrística *Adversus Iudaeos*, a questão judaica era instrumento indissociável à busca pela justiça, no triunfo do *verbum* sobre os homens.

DISCURSIVE PRACTICES AND SEMANTICAL MEANINGS IN *ADVERSUS IUDAEOS* NARRATIVES. FOURTH TO SEVENTH CENTURIES C.E.

Abstract: *In order to study the socio-cultural relationships between Jews and Christians in the early medieval centuries, it is necessary to investigate the discursive foundations and the social rolls of the so called “controversial literary genre.” This written piece, which consists of a wide range narrative profiles – treaties, epistles, sermons and stories – appeared significantly in the construction and crystallization of mythological images and representations of the Jews and the Judaism.*

Keywords: *Controversial literature; Post-Nicene Patristics; antisemitism, Theology, Hermeneutics.*

Documentação

AGOSTINHO DE HIPONA. (S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi). De Civitate dei contra paganos Libri viginti duo. *In: PATROLOGIA LATINA Database*. Paris: Garnier, 1844/1864. v.41 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwick.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

_____. **A cidade de Deus contra os pagãos**. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 3.ed. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Obras de San Agustín. CARTAS**. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951.

_____. Tractatus Adversus Iudaeos. *In: PATROLOGIA LATINA Database*. Paris: Garnier, 1844/1864. v.42 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul

Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwyck.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C.** 3.ed. São Paulo: Paulus, 1994.

EUSEBIO PANFILIO, O BISPO DE CESAREA. **Historia Ecclesiastica.** Madrid: BAC, 2001.

EUSEBIUS. **Ecclesiastical History.** Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), v. I, 1992.

FUERO JUZGO. **En Latin y Castellano.** Por La Real Academia Española. Madrid: Por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1815. “*Libro XII. De Devedar los tuertos, e darraygar las sectas e sus dichos, II Titol De los Hereges, e de los Judios e de las Sectas, III Titol de Las Leyes Nuevas de los Judios.*” p.174-204.

GREGORII MAGNI. APPENDIX AD SANCTI GREGORII. EPISTOLAS. In: **PATROLOGIA LATINA Database.** Paris: Garnier, 1844/1864. v.77 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. Disponível em: <http://www.pld.chadwyck.com>. Acesso em fevereiro de 2010.

JOÃO CRISÓSTOMO. (S. JOANNIS CHRYSOSTOMI) Adversus Iudaeos. In: MIGNE, J. P. **Patrologiae.** Cursus Completus. Serie Graeca. Paris: 1857-1866. v. 48 e 49.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Adversus Iudaeos* (387 d.C.). In: **MEDIEVAL SOURCE BOOK:** Saint John Chrysostom. Homilies Against the Jews. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source>. Acesso em fevereiro de 2010.

JUSTINO. **Padres Apologetas Griegos (s.II):** El Diálogo con Trifón. Introducciones, Texto Griego, Version Española y Notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1996.

MIGNE, J. P. **Patrologiae.** Cursus Completus. Serie Latina. Paris: Garnier, 1844/1864.

MORIN, G. **Sanctii Caesarii.** Opera. Maredsous, 1942.

TALMUD BAVLI. **THE SONCINO TALMUD.** Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

TANACH, M. In: **THE SONCINO TALMUD.** Chicago: Davka Corporation/Judaica, 1996. 1 CD-ROM. Judaic Classics Library.

TERTULIANO (TERTULLIANI). **Quinti Septimii Florentis Liber Adversus Iudaeos.** In: PATROLOGIA LATINA Database.. v.2 (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne.

VIVES, J. (Ed.) **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona/Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Florez, 1963.

Referências bibliográficas

BAUER, Y. Antisemitism as an European and World Problem. Patterns of Prejudice. **The Institute of Jewish Affairs**, London, v.27, n.1, p.15-24, 1993.

BROWN, P. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1989.

BLUMENKRANZ, B. **Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age sur les Juifs et Judaïsme**. Paris: Mouton & Co., 1963.

CARNEIRO, M. L. T. O discurso da intolerância: fontes para o estudo do racismo. In: **Fontes históricas: abordagens e métodos**. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras – Unesp. Campus de Assis, Programa de Pós-graduação em História, p.21-32, 1996.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHARTIER, R. **Au Bord de la Falaise**. L'Histoire entre Certitudes et Inquiétude. Albin Michel, 1990.

_____. (Dir.) **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. Ituí: Ottoni, 2003.

DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Org.) **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, M. **El Discurso del Poder**. México: Folios Ediciones, 1990.

GARCIA PELAYO, M. **Los Mitos Políticos**. Madrid: Alianza, 1981.

GINZBURG, C. Just One Witness. In: FRIEDLANDER, S. (Ed.) **Probing the Limits of Representation: Nazism and 'Final Solution'**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992, p.82-96.

_____. **Relações de força: História, Retórica e Prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

JUSTER, J. **Les Juifs dans L'Empire Romain**. Leur Condition Juridique, Économique et Sociale. New York, Burt Franklin, 1965 (First Edition 1914).

LE GOFF, J. (Col.) El Cristianismo Medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI). In: _____. **Las Religiones Constituidas em Occidente y sus Contracorrientes**. México: Siglo Veintiuno, 1981, p.95-115. (Historia de las Religiones, 7)

LEVINAS, E. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicadas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LIMOR, O.; STROUMSA, G. G. (Ed.) **Contra Iudaeos**. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Tübinguen: Mohr, 1996.

NORA, P. **Les Lieux de Mémoire**. 1. La République. Paris: Gallimard, 1984.

PARKES, J. **The Conflict of the Church and the Synagogue**; A Study in the Rise of Antisemitism. London: Soncino, 1934.

SIMON, M. **Verus Israel**. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425). Oxford: Littman Library/Oxford University Press, 1986, (First Edition, 1948).

XIBERRAS, M. **As teorias da exclusão**. Para uma construção do imaginário do desvio. São Paulo: [s.ed], 1994.

Notas

¹ “(...) Now the christians were ready enough to recognize the value of the law, for times past. For the present and the future they rejected it as null and void. How could they claim the Bible as their own and yet at the same time empty it of so much of its content? (...)”. SIMON, M. *Verus Israel*. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425). Oxford: Littman Library/Oxford University Press, 1986. (First Edition, 1948). p.72.

² Cabe lembrar que a gênese do “Cristianismo Militante”, pictoricamente retratado na arte romano-bizantina dos séculos IV ao VII, remonta aos tempos de Teodósio, Justiniano e Heráclio, envolvidos na busca pela legitimidade da ortodoxia cristã no Baixo Império Romano do Oriente.

RESENHA

SCHMITT PANTEL, Pauline. *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique. Paris: L'Harmattan, 2009, 231 p.*

PAULINE SCHIMTT PANTEL E OS ESPAÇOS FEMININOS NA GRÉCIA ANTIGA E NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Edson Moreira Guimarães Neto^{*}

Pauline Schmitt Pantel é uma respeitada historiadora, bastante conhecida por seus inúmeros trabalhos concentrados nos estudos de gênero e dos espaços femininos na Antiguidade Clássica¹. Atualmente, é professora da Université Paris 1 Panthéon- Sorbonne e membro do comitê científico do Institut Émilie du Châtelet pour le développement et la diffusion des recherches sur les femmes, le sexe et le genre (IEC), onde dirige a equipe de pesquisas *Phéacie: Les pratiques culturelles dans les sociétés grecque et romaine*.

Aithra et Pandora faz parte de uma série de livros, dirigida por Oristelle Bonis, Dominique Fougeyrollas e Hélène Rouch, intitulada – de maneira autoexplicativa – *Bibliothèque du féminisme*. O volume de Schmitt Pantel é composto por uma coletânea de artigos escritos e publicados originalmente entre 1977 e 2008, portanto, perpassando três décadas da produção e da trajetória acadêmica da autora, mas também de debates acerca dos espaços de atuação feminina e dos estudos de gênero, sobretudo na Grécia Antiga.

^{*} Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

O livro é aberto com um prefácio em que a autora recorda como a pesquisa se alimenta do compromisso de seu autor e, discretamente, revela alguns traços de uma autobiografia que inclui, não surpreendentemente, suas próprias heroínas. Em seguida, a introdução retoma um texto que abriu a oficina do Centro Louis Gernet e foi dedicado à mulher sem nome de Isômaco², advertindo de duas coisas: os “direitos e poderes das mulheres” no mundo grego são definidos em negação, e nenhuma das pesquisas atuais sobre as múltiplas organizações dos antigos acerca do estatuto jurídico das mulheres pode esquecer o discurso político e normativo generalizado, relacionando suas vidas à função reprodutiva.

Na sequência, vemos o livro se dividir em quatro eixos temáticos. O primeiro, intitulado *Un parcours*, é composto por dois capítulos (*La différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque doits dans les années 80*³ e *L’histoire des femmes en histoire ancienne, dans les années 90*⁴) que nos mostram os debates teóricos surgidos nos anos 1980 acerca das relações socioespaciais e de poder entre homens e mulheres nos diferentes tempos históricos e, posteriormente, na década de 1990, a articulação desses aspectos relacionais através da categoria gênero. Essa parte do livro nos permite compreender os pressupostos teóricos e as perspectivas que regeram a produção da autora, assim como lembrarmos quais e como eram as correntes discursivas no exato momento em que se tornavam emergentes os debates da História de Gênero.

No segundo eixo temático (*Les jeunes et la cité*), composto por quatro capítulos (*Le corps des jeunes filles*⁵, *Aithra et Athéna Apatouria, un rite de passage au féminin*⁶, *Les jeunes garçons de Corcyre et le tyran Périandre*⁷ e *L’âne, l’adultère et la cité*⁸), trata sobretudo do casamento e do valor político e social atribuído à esposa legítima. Aqui, a discussão da autora se desenrola em torno dos papéis (de filha, esposa e mãe) que a jovem garota vai desenrolar aos olhos da comunidade cívica em relação ao seu contraponto masculino (jovem atleta, guerreiro, cidadão).

Seguindo, temos o eixo temático intitulado *Espaces et genre* que, em seus três capítulos (*Des espaces partagés*⁹, *Festins de femmes*¹⁰ e *Jeunes garçons et jeunes femmes sur les images de symposion*¹¹), concentra-se na observação de espaços concretos na vida cotidiana da *pólis*, como os santuários, as salas de banquetes, as casas ou os sítios funerários e a relação desses com as construções abstratas e bastante sutis de espaços femininos

e masculinos, muito mais permissivas e maleáveis do que a ideia simplista de uma separação engessada entre público e privado (p.101-4).

No último eixo temático (*Violence et heroïsme*), que contém dois capítulos (*Femmes meurtrières et hommes séducteurs*¹² e *Femmes et héroïsme: un manque d'étoffe?*¹³), o suicídio da esposa que mantém sua honra e a de seu marido (assim como garante a legitimidade da prole), e a morte da mãe no parto estão entre os sacrifícios que, segundo Pauline Schmitt Pantel, elevariam as mulheres a heroínas da *pólis*. Segundo a autora – seguindo Vernant –, tais atos correspondem à bela morte do herói masculino, pois da mesma forma que este, as mulheres se sacrificam pela manutenção da comunidade cívica e política (p.181-2).

O livro se encerra com uma discussão acerca dos mitos fundadores judaico-cristão e grego, e comparando o lugar de Eva nas sociedades ocidentais até nossos dias e de Pandora para os gregos antigos (*La création de la femme: un enjeu pour l'histoire des femmes?*¹⁴). A autora nota que, em ambos os casos, os discursos acerca da *primeira* mulher vão se transformando, sendo moldados de acordo com o momento histórico e com o que determinada corrente de pensamento quer justificar. O mito vai moldando um lugar da mulher na sociedade, mas a contrapartida também se torna verdadeira, e uma evidência disso é que os mitos femininos são muito mais consolidados do que os masculinos (p.198-9).

A seleção e a organização temática feita por Pauline Schmitt Pantel, em seu livro, evidenciam que as questões relacionais entre homens e mulheres e suas manifestações nas divisões espaciais físicas e abstratas entre os gregos antigos sempre tiveram lugar central nos questionamentos da autora – mesmo antes do surgimento da categoria gênero. Essa linealidade teórica favorece a manutenção de um senso de proximidade, mesmo entre textos cronologicamente distantes, e nos permite visualizar o livro como um todo. Além do mais, *Aithra et Pandora* nos fornece a oportunidade de acessar, em um único lugar, textos que se tornaram referências tanto nos estudos de gênero como das sociedades da Grécia Antiga. Mais ainda, temos a valiosa possibilidade de observar as mudanças no debate historiográfico, não apenas a partir do prisma da revisão de debates passados, mas como algo presente no momento de produção de cada artigo.

¹ Dentre tais trabalhos, destacam-se a direção do volume dedicado à Antiguidade da famosa coletânea *História das Mulheres no Ocidente* (organizada por Georges Duby e Michelle Perrot, e publicada originalmente em 1990), do volume 19 da revista *Clio* (publicado em 2004), intitulado *Femmes et images*, assim como de *La religion grecque* (1989) e *Le corps des jeunes filles, de l'Antiquité à nos jours* (2001) – ambos ao lado de Louise Bruit Zaidman-, e a autoria de *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques* (1992).

² Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Autour d'une anthropologie des sexes. **Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens**. v.9, n.1, p.299-305, 1994.

³ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. La différence des sexes: histoire, anthropologie et cité grecque. *In*: Perrot, M. (Org.) **Une histoire des femmes est-elle possible?** Paris: Rivages, 1984, p.97-119.

⁴ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui. *In*: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.) **Histoire des femmes. L'Antiquité**. Paris: Plon, 1991, p.493-502, v.1. Publicado em português como SCHMITT PANTEL, P. A história das mulheres na história da Antiguidade, hoje. *In*: DUBY, G. E PERROT, M. (Org.) **História das mulheres no Ocidente**. A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1990, p.591-604, v.1.

⁵ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P.; ZAIDMAN, L. B. Introduction à *Le corps de jeunes filles, de l'Antiquité à nos jours*. *In*: ZAIDMAN, L. B. *et alii*. **Le corps de jeunes filles, de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Perrin, 2001, p.13-25.

⁶ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes. **Annales ESC**, v.32, n.6, p.1059-71, 1977.

⁷ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Histoire de tyran ou comment La cite grecque construit ses marges. **Cahiers Jussieu**. Paris, v.5, p. 217-31, 1979.

⁸ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. L'âne, l'adultère et la cite. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Org.) **Le Charivari**. Paris: EHESS, 1981, p.117-22.

⁹ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Du symposion au sanctuaire: les espaces des cités grecques entre *gender* et identité politique. **Iphis**, p.1-14, 2005.

¹⁰ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Les femmes grecques et l'andron. **Clio, histoire, femmes et sociétés**, v.14, p.155-81, 2001.

¹¹ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. Le banquet et le “genre” sur les images grecques, propos sur les compagnes et les compagnons. **Pallas**, v.61, p.83-95, 2003.

¹² Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. De la construction de la violence en Grèce ancienne: femmes meurtrières et hommes séducteurs, *In*: DAUPHIN, C.; FARGE, A. (Org.) **De la violence et des femmes**. Paris: Albin Michel, 1997, p. 19-34.

¹³ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. La manipulation rituelle des images grecques étudiée sous l’angle du “genre”. *In*: ESTIENNE, D. et alli. **Image et religion, méthodes et problématiques pour l’Antiquité gréco-romaine**. Naples: EFR, 2008, p.307-14.

¹⁴ Publicado originalmente como SCHMITT PANTEL, P. La création de la femme: un enjeu pour l’histoire des femmes? *In*: SCHMITT, J-C. (Org.) **Ève et Pandora. La création de la première femme**. Paris: Gallimard, 2002, 211-32. Publicado em português como SCHMITT PANTEL, P. “A criação da mulher”: um ardid para a história das mulheres? *In*: MATOS, M. I.; SOIHET, R. (Org.) **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora da Unesp, 2003, p.129-56.

RESENHA

HINGLEY, Richard. O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha. Coleção História e Arqueologia em Movimento, dirigida por Pedro Paulo Funari. Organizadores: Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo Funari, Renato Pinto. Tradução: Luciano César Garcia Pinto. ISBN: 978-85-391-0062-0. São Paulo: Annablume, 2010, 117 p.

*Claudio Umpierre Carlan**

No Brasil, o estudo da História Antiga sempre ficou legado a um segundo plano. Um local de pouca importância direcionada apenas pelo romantismo e curiosidade sobre civilizações exóticas há muito “desaparecidas”. O cinema tratou de reforçar esse romantismo exacerbado sobre o tema. Amor e aventura em um mundo perfeito, sem pobreza, miséria, fome. Apenas homens musculosos e mulheres curvilíneas. Por que estudar Antiguidade num país que não teve contato direto com as civilizações orientais e clássicas? Não “existem” documentos, leia-se, fontes primárias textuais, em nosso país, que retratam esses povos? Qual estudante e pesquisador em Antiguidade que nunca ouviu essas críticas?

Tendo em vista esse cenário de questões, sem perder de vista o debate, o livro **O Imperialismo Romano: novas Perspectivas a partir da Bretanha**, quatro artigos que compõem a publicação, inéditos na língua portuguesa, de Richard Hingley, descreve uma nova visão sobre a dominação romana na Bretanha, analisando as teorias sobre a romanização; as diversidades e unidades culturais, tanto de Roma, quanto das demais províncias; uma nova

* Doutor em História Cultural pela Unicamp. Professor adjunto da Universidade Federal de Alfenas (Unifal/MG). E-mail: claudiocarlan@yahoo.com.br.

dimensão historiográfica para Muralha de Adriano, atual projeto dirigido por Hingley, com financiamento do *Arts and Humanities Research Council*, órgão de fomento do governo inglês.

Hingley, professor da Universidade de Durham, na Inglaterra, realizou, nos últimos anos, uma verdadeira transformação teórico-metodológica no campo da Arqueologia Clássica e História de Roma, desconstruindo o sistema binário, característica da Europa Ocidental dos séculos XIX e XX. Esse sistema serviu para legitimar o domínio europeu sobre os demais continentes, principalmente o africano e asiático, reforçando as teorias racistas defendidas pelo médico italiano Cesare Lombroso (1835 – 1909) e, no Brasil, pelo antropólogo, médico psiquiatra, professor e legista Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906), neto de ex-escravos.

Nina Rodrigues defendia a teoria de que o Brasil seria um país culturalmente atrasado pela presença de elementos negros e indígenas. A solução, segundo ele, era “branquear” a sociedade brasileira, através da imigração europeia. A personagem do médico e professor baiano Nilo Argolo, do livro de Jorge Amado, **A Tenda dos Milagres**, foi baseada em Nina Rodrigues.

Na introdução, escrita por Pedro Paulo Funari, professor titular de História Antiga da Unicamp e diretor da coletânea História e Arqueologia em Movimento; Renata Senna Garraffoni, professora adjunta da Universidade Federal do Paraná e o doutorando Renato Pinto, do programa de Pós-graduação da Unicamp (que estudou com Hingley na Inglaterra), apresentam para o leitor as contribuições brasileiras sobre o estudo da Antiguidade. Essas contribuições que, durante muitos anos, ficaram ligadas ao exótico ou “perfumaria”, vêm, a cada ano, ganhando notoriedade nos meios acadêmicos, nacionais e internacionais.

Recentemente, em 2009, durante um congresso sobre Antiguidade Tardia, realizado na cidade de Segóvia, Espanha, o historiador Peter Brown, da Universidade de Princeton, elogiou publicamente a produção dos historiadores brasileiros sobre Antiguidade. Segundo Brown, trata-se de obras únicas, tendo, na maioria dos casos, um novo foco documental aliado a uma narrativa muito rica. Brown, leitor de Euclides da Cunha, Machado de Assis e Mário Quintana, que, segundo ele, são escritores voltados para o social, como os poetas da sua terra natal, a Irlanda, é um entusiasta da nossa produção sobre o Mundo Antigo.

Os vários movimentos nacionalistas da década de 1970 deram início a um processo único, sem volta, na historiografia sobre o Império Romano. Essa renovação, influenciada por Edward Said, coloca por terra a política europeia da superioridade branca (leia-se branco europeu) sobre as demais etnias. O padrão cultural europeu, considerado superior aos demais, começa a ruir dentro do mundo acadêmico. Martin Bernal propôs algo semelhante ao defender a tese do *Modelo Antigo Revisado*, no qual a civilização grega teve sua origem nos povos semitas e afro-asiáticos, sendo influenciada diretamente por fenícios e egípcios. Segundo Bernal, historiadores antigos, como Heródoto, identificam essa influência oriental. O modelo antigo revisado ataca e critica o *Modelo Ariano*, que advém do eurocentrismo e racismo dos séculos XVIII e XIX.

O uso do passado para legitimação da identidade britânica e da política imperialista na modernidade é algo que Bernal já havia descrito nos três volumes sobre o modelo antigo revisado, intitulado *Black Athena*. O discurso do poder da Europa foi fundamental para oficializar uma intervenção política e militar nos continentes Asiático e Africano. Afinal, segundo o modelo ariano, assim definido por Martin Bernal, os indo-europeus foram os primeiros a povoar a Grécia Antiga e influenciaram diretamente a cultura europeia, sua legítima herdeira. Por razões políticas, esqueceram, ou melhor, fingiram esquecer, a influência Oriental em Cnossos e Micenas (a porta dos leões, em Micenas, muito lembra a porta dos leões de Hattusa, capital do Império Hitita).

Seguindo essa mesma linha, Hingley critica não apenas o processo de romanização, mas a produção historiográfica moderna sobre esse processo. A Inglaterra, juntamente com os demais países colonialistas europeus, se autolegitimaram herdeiros da cultura clássica greco-romana.

Durante muitos anos, o Império Romano foi o único modelo de Estado centralizado com que os jovens reinos bárbaros germânicos tiveram contato. Reis da Europa Medieval viam em Roma um modelo a ser seguido. Era o único exemplo que tinham sobre uma unificação. Durante o Renascimento Carolíngio, século VIII, Carlos Magno estabeleceu leis segundo as quais tudo que lembrasse a cultura romana fosse preservado. O papa João Paulo II, em seus discursos, fez uma alusão à importância de Carlos Magno e seu avô, Carlos Martel, para a Europa cristã e a União Europeia. Segundo Hingley, vários líderes políticos valeram-se da imagem do Império Romano (p. 28) para legitimar o seu poder político.

O autor descreve que o mito de uma herança germânica, através dos saxões ou celtas, povos considerados pré-romanizados, teve um papel importante na Inglaterra durante a Idade Moderna. A partir do século XIX, pouco antes da unificação, o I Reich alemão utilizou as chamadas “invasões bárbaras” para legitimar a sua origem e História (Wagner e Brahms fizeram o mesmo na música, contando o passado germânico). Em 1871, já no II Reich, Bismarck é representado como um cavaleiro teutônico. A Inglaterra necessitava de um modelo próprio, não saxão: encontrou o romano.

Hingley analisa a importância dos historiadores e arqueólogos da Era Vitoriana e Eduardiana, na realização de uma associação da Grã-Bretanha com Roma. A elite inglesa, o *gentleman*, era educado dentro de uma ótica clássica, defendida pelo sistema de ensino britânico. Até aproximadamente o final da Primeira Grande Guerra, a nobreza e a burguesia inglesas falavam e escreviam fluentemente o grego e o latim. Winston Churchill e Robert Baden-Powell (fundador do escotismo) escreveram vários trabalhos em que estabeleceram um paralelo entre o Império Romano e o Britânico.

O autor realiza uma análise crítica da obra do historiador positivista e arqueólogo inglês Francis Haverfield (1860–1919), professor da Universidade de Oxford, um dos primeiros a tratar da romanização como um fenômeno britânico, comparando o Império Romano com Império Britânico, seu “legítimo herdeiro”. Haverfield atribui à civilização europeia um valor diferente como um todo, sendo descendente direta da civilização romana. Francis John Haverfield formou e influenciou uma grande leva de pesquisadores voltados para a Antiguidade – Thomas Ashby (1874–1931), um dos primeiros estudantes e futuro diretor da Escola Britânica de Roma; e o arqueólogo e filósofo R. G. Collingwood (1889–1943), autor do livro **Ideia da História**, figuram entre seus principais alunos.

Como isso, historiadores vitorianos e eduardianos, assim definidos por Hingley, preocuparam-se em identificar um paralelo, uma linha de continuidade no desenvolvimento cultural das civilizações clássicas até o presente, legitimando a ideologia imperialista e o racismo do final do século XIX. Infelizmente, como o racismo, preconceito e a xenofobia, muito dessas teorias *arianas*, segundo Bernal, ainda estão presentes no século XXI.

Um dos grandes méritos do livro consiste em apresentar um estudo detalhado e aprofundado das propriedades relacionadas à economia local e às formas de assentamento rural na Bretanha (modelo para outras províncias

do Império), e os sistemas complexos de organização social, não ficando preso às restritas fontes literárias do período.

O prefácio, escrito pela professora Norma Musco Mendes, da UFRJ, define a obra como uma “rejeição às posturas etnocêntricas, uma visão crítica à visão colonialista europeia”, ou seja, distante da conservadora História a partir da perspectiva dos vencedores.

Hingley não fica preso a críticas, e sim analisa, de forma imparcial, os pontos positivos e negativos tanto da romanização quanto da “moderna” globalização. Além de se tratar de um livro original, de alta qualidade acadêmica, também configura uma decidida visão interdisciplinar. Portanto, trata-se de uma leitura obrigatória para todos os que buscam interpretações bem ancoradas nas documentações originais, escritas, arqueológicas ou iconográficas, nos recentes debates acerca do campo da História Antiga, Teoria e da Filosofia da História.

Referências bibliográficas

BERNAL, M. **Blach Athena**. The afroasiatic roots of Classic Civilization. Rutgers: New Brunswick, 1987.

DA SILVA, G. J. **História Antiga e usos do passado**. Um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.

FUNARI, P. P. A.; CARLAN, C.U. Arqueologia Clássica e Numismática. **Textos didáticos**, n.62. Campinas: Unicamp/IFCH, 2007.