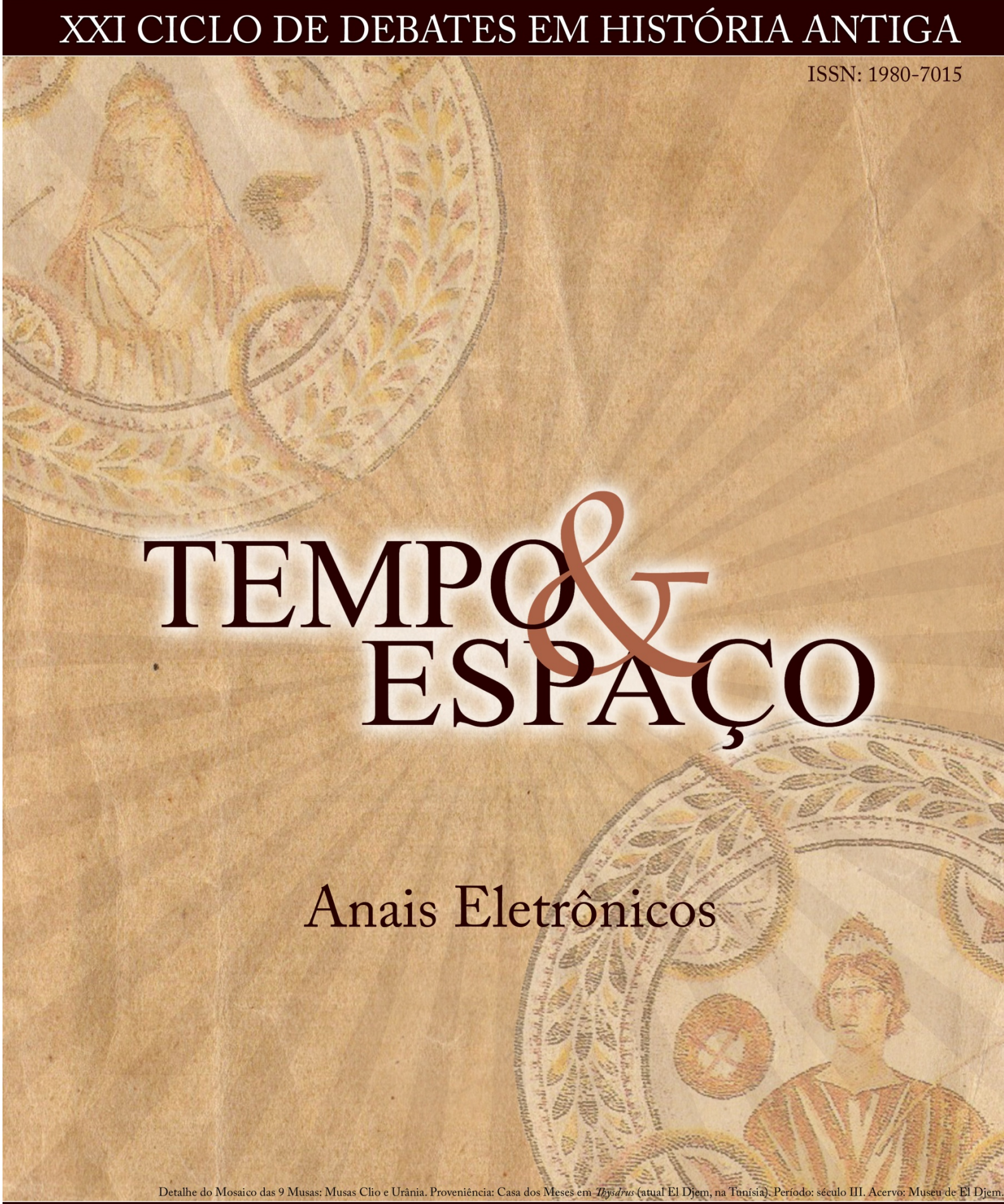
XXI CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA

ISSN: 1980-7015

# TEMPO & ESPAÇO

## Anais Eletrônicos



Detalhe do Mosaico das 9 Musas: Musas Clio e Urânia. Proveniência: Casa dos Meses em *Thysdrus* (atual El Djem, na Tunísia). Período: século III. Acervo: Museu de El Djem.

Laboratório de História Antiga (LHIA)
Instituto de História (IH) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Largo de São Francisco, nº 1, sala 211 A - Centro,
Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20051-070
Tel: +55 (021) 2221-0034, ramal 205
Informações Gerais: http://www.lhia.ifcs.ufrj.br | E-mail para inscrições: ciclolhia@yahoo.com.br

*Realização*

*Apoio*

ITACA FAPERJ CNPq CAPES BANCO DO BRASIL

ANAIS ELETRÔNICOS

# TEMPO & ESPAÇO

XXI CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA

Rio de Janeiro
2012

**ANAIS ELETRÔNICOS DO XXI CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA**
**TEMPO & ESPAÇO**
**NÚMERO 7 - ANO VII - 2012**
**ISSN: 1980-7015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ**
**REITOR:** PROF. DR. CARLOS ANTÔNIO LEVI DA CONCEIÇÃO

**INSTITUTO DE HISTÓRIA - IH**
**DIRETOR:** PROF. DR. FÁBIO DE SOUZA LESSA

**LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA**
**COORDENADOR:**

**EDITORES:**
PROF. DOUTORANDO ALEXANDRE SANTOS DE MORAES
PROF. DR. FÁBIO DE SOUZA LESSA
PROFA. DRA. REGINA MARIA DA CUNHA BUSTAMANTE
PROFA. DOUTORANDA VANESSA FERREIRA DE SÁ CODEÇO

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá; LESSA, Fábio de Souza; MORAES, Alexandre Santos de (Orgs.)

Anais Eletrônicos do XXI Ciclo de Debates em História Antiga – Tempo & Espaço

Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 19 a 23 de setembro de 2011.

Rio de Janeiro, Setembro de 2012 Laboratório de História Antiga – ISSN 1980-7015

Anais Eletrônicos do XXI Ciclo de Debates em História Antiga

I. História Antiga II. Interdisciplinariedade III. Anais Eletrônicos IV. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá; LESSA, Fábio de Souza; MORAES, Alexandre Santos de

A responsabilidade pelos artigos é exclusiva de seus autores.

# Índice

Ana Penha Gabrecht.....005
Bruna Moraes da Silva.....012
Carmen Lucia Martins Sabino.....025
Carolline da Silva Soares.....034
Debora Casanova da Silva..... 050
Diego Santos Ferreira Machado.....063
Ellen Moura Teixeira de Vasconcelos.....070
Flávia Schlee Eyler e Paloma Brito.....078
Gregory da Silva Balthaza.....091
Helena Alves Rossi e Vinícius Macedo Pêgas.....105
Heverton Rodrigues de Oliveira.....112
Ivan Vieira Neto.....121
Jhan Lima Daetwyler.....134
João Carlos Furlani.....146
João Curzio.....161
Julio Cesar Mendonça Gralha.....180
Junio Cesar Rodrigues Lima.....196
Lalaine Rabêlo.....206
Luana Neres de Sousa.....216
Luís Eduardo Formentini.....226
Marcella de Oliveira Pereira e Ana Clara Marques Lins..... 237
Marcio Felipe Almeida da Silva..... 255
Mariana Carrijo Medeiros.....265
Mariana Figueiredo Virgolino.....279
Marina Rockenback de Almeida.....290
Natan Henrique Taveira Baptista.....301
Nathália Queiroz Mariano Cruz.....319
Nicodemo Valim de Sena .....343
Priscilla Ylre Pereira da Silva.....354
Rafael Alves Rossi.....367
Raquel de Morais Soutelo Gomes.....393
Renata Cardoso de Sousa.....408
Rodrigo Santos Monteiro Oliveira.....416
Simone Maria Bielesch.....424
Simone Rezende da Penha Mendes.....439
Thais Rocha da Silva.....448
Thiago Brandão Zardini.....461
Vanessa Ferreira de Sá Codeço.....470

# A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO NA *ODISSEIA* DE HOMERO

*Ana Penha Gabrecht*[*]

As diferentes formas nas quais o ser humano se organiza no espaço em que ocupa, é objeto de interesse de variadas áreas do conhecimento. Tradicionalmente estudado pela Geografia, a noção de *espaço* tem se alargado por intermédio de estudos interdisciplinares entre História, Arquitetura, Antropologia, Arqueologia, Crítica Literária, entre outras.

O cenário que se descortina na pós-modernidade é o de uma maior integração entre os vários campos do saber. Vemos, a cada dia, um crescente diálogo entre variadas posições teóricas. Seguindo esta perspectiva e adotando uma postura interdisciplinar, especialmente no que tange às relações entre História, Literatura, Antropologia e Arqueologia, nossa pesquisa pretende analisar de que forma o espaço é concebido na obra *Odisseia* compreendido enquanto prática (construções) e representação (simbologias).

Nesta comunicação, explicitaremos que maneira a representação do espaço será analisada na *Odisseia*, obra tradicionalmente atribuída a um aedo de nome Homero. Por intermédio das pesquisas realizadas no início do século XX por Milman Parry e seu discípulo Albert Lord com os bardos da antiga Iugoslávia, sabemos hoje, que epopeias com a complexidade da *Ilíada* e *Odisseia* não são obra de uma única pessoa, mas resultado de uma longa série de poetas trabalhando dentro de uma mesma tradição, cada

[*]Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo e bolsita Fapes/ES. E-mail: anagabrecht@gmail.com

um compondo a partir dessas fórmulas e passando a tradição à geração seguinte. Essa longa cadeia de transmissão encerra-se no século VIII a.C., época em que, na opinião da maioria dos estudiosos, teria se cristalizado a forma final da *Ilíada* e da *Odisseia*. No entanto, nelas há elementos que recuam até o século XV a.C, como o uso de armas e ferramentas de bronze; e outras bem posteriores, como idéias e valores do século VIII a.C, época em que os poemas teriam adquirido sua forma definitiva (GIESECKE, 2007, p. 196).

Entre os estudiosos de Homero, é tradicionalmente aceita a ideia de que a *Odisseia* é uma construção posterior à *Ilíada* (RUTHERFORD, 1996, p. 58-9). Sendo uma obra que se situa no alvorecer da *polis* grega, apresenta elementos que permitem fazer uma melhor associação com as transformações sócio-estruturais que estavam acontecendo no mundo grego do século VIII a.C.

O século VIII a.C é o momento em que a Hélade está saindo de um processo de isolamento. Após a destruição dos palácios micênicos – fato ocorrido na virada do século XIII para o XII a.C., por motivos ainda não totalmente comprovados – a Grécia mergulha num período de aproximadamente quatro séculos – do XII ao VIII a.C. – em que há uma acentuada redução da produção material e do crescimento demográfico. Nesse momento, há também o desaparecimento da escrita, fato que dificulta muito o entendimento sobre o que se passou no decurso destes séculos.

Devido à falta de documentos escritos que possam esclarecer melhor o que se passou, convencionou-se chamar o período de *Idade das Trevas*, seguindo a tradição anglo-saxônica (*Dark Ages*) ou *Séculos Obscuros* de acordo com historiografia francesa (*Siècles Obscurs*). Esse quatro séculos são também chamados de *Período Homérico*,

devido ao fato de as epopeias atribuídas a Homero serem as únicas fontes escritas que podem dizer algo sobre este momento histórico.

Os recentes trabalhos arqueológicos (COLDSTREAM, 1977; SNODGRASS, 2000 [1971]) tendem a classificar o período de acordo com as diferenças encontradas nos vestígios materiais descobertos, em especial na cerâmica. Temos então, um período *Proto-geométrico* e um *Geométrico*.

O período *Proto-geométrico* inicia-se logo após a desagregação do sistema palaciano micênico e estende-se até meados do século IX a.C., caracterizado essencialmente por uma acentuada retração da produção material e um súbito decréscimo populacional. De acordo com Crielaard (2009, p. 361), há uma acentuada redução dos assentamentos humanos na região do Mar Egeu logo após a desestruturação micênica,

> *Análises regionais mostram que após a queda dos palácios micênicos, a maioria das regiões da Grécia assistiu a uma redução acentuada no número de locais ocupados. Somente na área do Golfo da Eubeia e em Creta o declínio no nível de ocupação foi menos dramático. Assentamentos da Idade do Ferro eram geralmente pequenas, embora se sugere que locais como Atenas, Cnossos e Argos ocuparam cerca de 200, 100 e 50 hectares, respectivamente, e abrigaram várias centenas ou mesmo milhares de pessoas.*

Este cenário variava de região para região, mas é notável a uniformidade dos vestígios. Ao que parece, a maioria das populações da Ásia Menor também passou por uma Idade das Trevas.

O chamado *Período Geométrico* tem início em meados do século IX a.C. e se estende até o século VIII a.C. Nesse momento ocorrem importantes transformações no mundo grego. É nessa época que se vê um súbito e acelerado crescimento da agricultura

e um considerável aumento demográfico — contrário do que ocorria no início do período Proto-geométrico, em que predominava uma economia pastoril adaptada a uma população dispersa (HALL, 2007, p. 78).

Muitos estudiosos acreditam que o Período Geométrico seria o momento em que a começa a se vislumbrar o nascimento da *polis* no mundo grego. Descobertas arqueológicas como cerâmica mais elaborada, aumento dos vestígios de habitações e mobiliário funerário, nos levam a acreditar que houve de fato um crescimento demográfico em meados do século IX a.C. Esse desenvolvimento populacional certamente produziu efeitos na ocupação do território (LONIS, 1994, p. 14).

Para François de Polignac (1995, p. 7), é possível detectar, ao final do Período Geométrico, o nascimento da *polis*, entendida por ele como uma das formas possíveis de organização da sociedade. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que esta é uma realidade certamente diferenciada da encontrada no Período Clássico. Porém, podemos visualizar, já neste momento, importantes aspectos físicos que caracterizam a *polis* grega: templos, muralhas, a ágora. Estes elementos podem ser encontrados também, nos poemas homéricos, testemunhos das transformações ocorridas ao final do Período Geométrico.

Procuraremos entender em nossa pesquisa de maneira as transformações atestadas pelos arqueólogos podem ser observadas na *Odisseia*. Sendo um poema de retorno – em grego *nostos* – é possível visualizar a descrição de numerosos locais citados pelo autor em sua narrativa da volta dos herois após a Guerra de Troia. Destaca-se em especial, a aventura empreendida pelo herói Odisseu, que por muitas terras passou antes de retornar a sua casa em Ítaca.

Nossa pesquisa enfoca o problema da ocupação do território grego no século VIII a.C., mas também perpassa por questões referentes à cultura da sociedade retratada na epopeia homérica. Ao analisar a *Odisseia*, pretendemos buscar as representações do espaço, valores, noções e conceitos da sociedade descrita no poema. Uma vez que nosso objetivo é entender de que forma os gregos percebiam e ordenavam o espaço ao seu redor. Esse tipo de investigação inclui também pesquisas referentes à forma como a organização do espaço assegura a formação de identidades e marca posições de poder.

Para tal, nos serviremos das recentes discussões teóricas em torno das diferentes formas em que o ser humano se apropria do espaço. A diversidade de formas como o homem ocupa o espaço à sua volta sempre foi assunto de interesse para os antropólogos. Esses profissionais costumam fazer descrições das habitações, as áreas públicas comuns e até da paisagem em que os grupos humanos em estudo se encontravam inseridos. As dimensões espaciais das práticas e crenças culturais revelaram-se de grande interesse para os antropólogos, dando-se alguma ênfase aos elementos da cultura material que suportavam e adornavam a vida quotidiana. No entanto, estas descrições e análises serviam, na maioria das vezes, para legitimar uma ou outra interpretação teórica de outros aspectos, considerados de maior relevância para o estudo das práticas culturais da sociedade em causa.

A partir da década de 1990 a Antropologia adota uma perspectiva renovada no que diz respeito à relação do espaço com as interações sociais e com o seu significado simbólico. Vemos uma crescente tomada de consciência de que o espaço é um elemento essencial na teoria sociocultural. Isto é, os antropólogos passaram a repensar e a

reconceitualizar o seu entendimento de cultura tendo em conta fatores associados ao espaço (LOW & ZÚÑIGA-LAWRENCE, 2003, p. 1).

Nesse sentido, a Antropologia do espaço busca conhecer as relações simbólicas e sociais (como as de poder, exclusão, identidade e linguagem) que os seres humanos estabelecem com o espaço em que se movem e a partir do qual se produzem experiências e hábitos culturais específicos.

Esse arcabouço teórico será fundamental para nossa pesquisa, pois além dos aspectos físicos descritos por Homero na epopeia, interessa-nos também o nível simbólico, ou seja, o sentido que assume os vários tipos de construções humanas.

**Documentação Textual:**

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Três, 1974.

_____. *L'Odyssée*. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

**Bibliografia:**

COLDSTREAM, J. N. Geometric Greece 900–700 BC. London and New York: Routledge, 2005 [1977].

CRIELAARD, J. P. Cities. In.: RAAFLAUB, K. A. & VAN WEES, H. (eds.). *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

GIESECKE, A. L. Mapping Utopia: Homer's Politics and the Birth of the *Polis*. *College Literature*, Vol. 34, n. 2, Reading Homer in the 21st Century, p. 194-214, Spring, 2007.

HALL, J. M. *A History of the Archaic Greek World* – ca. 1200-479 BCE. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

LONIS, R. *La cité dans Le monde grec*: structures, fonctionnement, contradictions. Paris: Nathan, 1994.

LOW, S. M. & ZÚÑIGA-LAWRENCE, D. Locating Culture. In: LOW, S. M. & ZÚÑIGA-LAWRENCE, D. (ed.). *Anthropology of space and place*: locating culture. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 1-47.

PARRY, M. (Edited by Adam Parry). *The Making of Homeric Verse* - The Collected Papers of Milman Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971. [coletânea póstuma]

POLIGNAC, F. de. Repenser “la cité”? Rituels et société en Grèce archaïque. In HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, p. 7–19.

RUTHERFORD, R. B. Homer. *Greece & Rome*, nº. 26, p. 58-81, 1996.

SNODGRASS, A. M. *The Dark Age in Greece*: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 [1971].

# O PAPEL DO *AEDO* E DE SUAS OBRAS PARA O ESTUDO DA SOCIEDADE GREGA

*Bruna Moraes da Silva*[*]

## 1. INTRODUÇÃO

Buscamos através de este trabalho ressaltar a importância e utilidade das obras de Homero para o estudo da sociedade grega, acreditando que a *Ilíada* e a *Odisseia* são documentações muito profícuas para isso, pois contém reflexos do pensamento social da época. Essa análise faz parte de nosso trabalho monográfico, que visa estudar as percepções acerca da morte dentro das obras supracitadas, que são repletas de referências sobre esse tema.

Também analisamos o papel do *aedo* nessa sociedade, para quem ele cantava, quais eram seus temas e como seu canto reflete as crenças e a cultura da época. Explicitamos que a récita dos poemas pelos homens dessa categoria não serviam apenas de divertimento, mas como uma espécie de manual de como bem portar-se em sociedade, sendo as personagens de seus poemas exemplos para os homens e mulheres do período.

Além disso, destacamos o papel das obras de Homero como pertencentes do ideal educativo da sociedade grega, demonstrando a importância desse *aedo* para os helenos.

[*] Graduanda de História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cursando o oitavo período. Integrante do Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ. Bolsista de iniciação científica pelo CNPq/PIBIC e orientanda do Professor Doutor Fábio de Souza Lessa. E-mail: brunams1990@yahoo.com.br

## 2. O OFÍCIO DE SER *AEDO*

Ser *aedo* na Grécia Antiga era ter o papel de compor e cantar[1], acompanhado de seu instrumento de corda, a *phórminx*, poemas de caráter épico. A própria etimologia da palavra nos demonstra o ofício iminente do *aedo*: esse nome vem de *aidós*, que significa cantor (COLOMBANI, 2005, p.6) [2].

Sua récita era destinada à parcela da sociedade mais abastada, que pagava para ouvir o *aedo*, especialmente em banquetes, se deleitando com as narrativas. Porém, a recitação das epopeias não se restringia aos banquetes, podendo ser vistas em festas religiosas posteriores, como é o caso dos jogos olímpicos e das Panatenéias, nas quais as obras de Homero, considerado o mais importante *aedo* da época, possuíam um papel relevante. Pierre Carlier ainda cita que as obras poderiam ser recitadas para as pessoas da cidade, que se reuniam em praça pública (CARLIER, 2008, p. 15) [3].

Além disso, o *aedo* tinha um papel itinerante, ou seja, ia de cidade em cidade buscando seu público e recitando suas obras. Segundo Pierre Carlier, a tradição nos aponta que Homero esteve em Ítaca, a cidade dita reinada por Odisseu, o protagonista da *Odisseia*, e chegou até mesmo à Espanha (CARLIER, 2008, p. 6).

> "Diante das expedições colonizadoras e das viagens de reconhecimento do espaço mediterrâneo os *aedos* assumiram a importante tarefa de informar os costumes helênicos às comunidades locais, ajudando a situá-las na rede de influências desta aristocracia tradicional" (MORAES, 2009, p.141).

Através de seu canto, ele deveria provocar o encanto em seu auditório, pois "o verbo é orientando em direção ao prazer" (VERNANT, 2010, p.174). A extensão de suas obras leva a crer na existência de uma técnica mnemônica para que o *aedo* pudesse repassar seus versos por mais vezes para seus ouvintes. O uso excessivo de

epítetos, por exemplo, marcaria uma pausa para que o raciocínio fosse retomado e a poesia fosse prosseguida, sendo assim o trabalho do *aedo* oriundo de uma longa especialização. Segundo Giovanni Reale, essa técnica "constituía o eixo de sustentação da própria cultura oral" (REALE, 2002, p.47). A fala em uma sociedade na qual a escrita não é muito difundida é um grande dispositivo cultural, sendo oralidade fator chave para a transmissão da cultura da época. E era através dela, como ressalta Alexandre Moraes, que os *aedos* "angariavam prestígio e visibilidade sociais" (MORAES, 2009, p. 12), sendo a récita de seus poemas considerada um ofício na Grécia Antiga, marcado por regras, treinamento e uma série de artifícios.

> *Considerar as récitas dos poetas um ofício é bastante expressivo. A atribuição de um estatuto diferenciado frente às demais atividades humanas indica que as práticas destes indivíduos eram regidas por regras específicas, critérios, tensões e preocupações particulares. O acesso ao conhecimento e à difusão da palavra poética dependência de treinamento e especialização, fazendo com que recebessem a investidura de valores específicos e passassem a ser identificados pela sua associação com este domínio* (*ibidem*, p.36).

Homero foi e é considerado o maior *aedo* da Grécia Antiga, como já citado, sendo as obras remetidas a ele[4], *Ilíada* e *Odisseia*, de grande repercussão até os dias atuais. Ele teria nascido na Jônia (em Esmirna ou Quios), hoje Turquia, por volta dos séculos IX - VIII a.C. Para alguns ele seria cego, o que, de certa forma, simbolizaria sua capacidade mnemônica, demonstrando que é capaz de ver o que os outros não podem[5].

Homero não deixa de citar a existência de *aedos* na *Odisseia* e na *Ilíada*, sendo Demódoco o principal exemplo desta categoria. A etimologia de seu nome significa

"acolhido pela comunidade" ou "recebido pelo *dêmos*" (MORAES, 2009, p.53). "Mandai vir o divino Demódoco, o *aedo* que obteve os deuses poder deleitar-se com a música, como lhe pede o furor, que no peito a cantar o estimula" (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 43-45). Os *aedos* faziam questão de demonstrar a importância de seu papel dentro de suas obras, sendo isso chamado por Alexandre Moraes de "esforço de autoglorificação" (MORAES, 2009, p.13).

> *Os aedos não faziam parte do grupo seleto de nobres que, em uma sociedade altamente estratificada, ostentava seu poder através de discursos que lhes atribuíam uma genealogia heróica e, em alguns casos, uma origem divina. Para este grupo, o prestígio social era baseado em uma noção de glória – kléos – que dependia da difusão dos feitos de seus pares para os outros estratos sociais* (*ibidem*, p.13).

As musas[6] eram vistas como inspiradores dos poetas, que as invocariam em suas obras. Essas deusas são filhas da deusa Memória e Zeus, muito cultuadas na sociedade helênica. O fato de serem filhas dessa deusa possui forte ligação com o ofício de Homero, já que a memória é a principal característica do aedo para que este possa compor suas obras. "Não obstante, são elas, e em virtude de esse mesmo poder, as que podem 'fazer', quer dizer privar a memória ao poeta, se é digno dela" (COLOMBANI,2005, p.40). Segundo Detienne a memória permite ao poeta conhecer o passado, o presente e o futuro: "Função religiosa, a memória era o fundamento da palavra poética e o estatuto privilegiado do poeta" (DETIENNE, 1988, p.57).

Otto ressalta que as musas fazem parte da mais alta hierarquia entre os deuses e isso pode ser conectado ao fato de serem filhas de Zeus, marcado pelo seu grande poder (OTTO, 2006, p.50). O canto das musas também é ressaltado por esse autor, visto que

“Em nenhuma outra parte do mundo se atribuiu jamais importância tão essencial ao canto e à linguagem elevada como no mito grego” (*ibidem*, p.50).

Elas desvelariam os acontecimentos e façanhas dos heróis ao poeta, assim como as verdades do passado, do tempo mítico. Como citado por Detienne, o aedo é um mestre da verdade, mas não no sentido de contar algo que não é falso e sim de desvelar o que não é conhecido, de mostrar as façanhas dos heróis. “E somente os deuses, finalmente, tinham o poder de arrebatar a razão a homens ou de ensinar os *aedos*, assim como os adivinhos, a conhecer ao mesmo tempo as coisas passadas e as coisas futuras” (FINLEY, 1982, p.128). Esse caráter divino relacionado ao canto do poeta é um fator de credibilidade para sua palavra diante de seu público, já que o aedo não estaria “inventando” fatos e sim que esses estariam sendo relatados por potências divinas (MORAES, 2009, p.99). “Duvidar de suas palavras seria, na verdade, duvidar das filhas de Zeus” (*ibidem*, p.114).

Assim, ser aedo envolvia uma séria de técnicas voltadas para a récita de poemas, que eles mesmos compunham. Esse ofício era movido pela alta sociedade na Grécia Antiga, que pagava a esses poetas inspirados pelo divino, para ouvirem o que desejavam, como veremos no tópico seguinte.

## 2.1 O CONTEÚDO DE SUAS OBRAS

O público do *aedo,* como já citado, era a aristocracia, composta por grandes donos de terra que retiravam delas sua renda e também, algumas vezes, do comércio marítimo. Além disso, eram os responsáveis por irem à guerra (VIDAL-NAQUET, 2002, p.15). Era ela que delimitava o que seria cantado pelos poetas, sendo o conteúdo

das obras dos *aedos* referente, em sua maior parte, aos grandes feitos dos heróis, a essa genealogia guerreira. O tema narrado deveria estar próximo de seus ouvintes, encontrando prazer nessas narrativas, que apesar de serem bem conhecidas por eles, eram contadas de uma maneira nova pelo poeta (COLOMBANI, 2005, p.8).

> *Através de negociações, os aedos ajudavam a consolidar o poder das elites palacianas, informando através das récitas a supremacia dos heróis e reis gregos nas áreas ocupadas; como contrapartida, os aristocratas sustentavam o estilo de vida luxuoso e o aprimoramento profissional daqueles que decidem, através da lembrança e do esquecimento, a imortalidade na memória dos homens* (MORAES, 2009, p.97).

> *Mesmo que suas qualidades fossem inigualáveis, dificilmente teria conquistado a tão almejada fama se não tivesse se esforçado para fazer valer os desejos e divulgar os valores de uma classe social tão ciente de seus poderes e privilégios* (*ibidem*, p.136).

"Neste plano fundamental, o poeta é o árbitro supremo: não é mais, neste momento, um funcionário da soberania, está a serviço da comunidade dos 'semelhantes' e dos 'iguais', daqueles que têm em comum o privilégio de exercer o ofício das armas" (DETIENNE, 1988, p.19).

Além disso, os mitos[7] que aparecem nas epopeias também constituem tradições da sociedade e não apenas criações do *aedo*, como é o caso do Ciclope, das sereias, de Édipo. "Os temas se referiam a um pretérito heroico narrado pelo aedo, que os gregos, como já dissemos, acreditavam real e não produto de sua imaginação" (COLOMBANI, 2005, p.7, tradução nossa) [8]. Segundo Pierre Grimal, as epopeias de Homero estavam cercadas de lendas, extraídas dos chamados *ciclos heroicos* ou *ciclo épico*, um conjunto de obras focadas em narrar as façanhas dos heróis, além de reunir diversos mitos (GRIMAL, 2008, p.107) [9]. Mosses Finley ressalta que Homero era "um contador de

mitos e de lendas" (FINLEY, 1982, p.19). "[...] o grande poeta, enquanto tal, é tocado pelo espírito do mito, e de suas profundezas faz vir a ser a palavra vivente" (OTTO, 2006, p.24). As aventuras de Odisseu, narradas na obra em que é protagonista, por exemplo, como ressaltado por Pierre Carlier,

> *inspiram-se em lendas muito antigas, gregas, fenícias, egípcias, ou outras ainda, ou evocam lendas populares de diversos povos: o Ciclope pode ser comparado a muitos ogres e Circe a inúmeras feiticeiras. O poeta da Odisseia não é certamente o primeiro a evocar o Cíclope ou as Sereias* (CARLIER, 2008, p.138).

Assim, a partir do fato de o *aedo* recitar aquilo que o seu público desejava, os temas presentes no imaginário social, podemos ver a importância das obras de Homero como documentações muito profícuas para a compreensão das crenças e do modo de vida da sociedade do período, visto que os reflexos disso se encontravam nas epopeias. Como nos ressalta o doutorando em história Alexandre Moraes as palavras dos poetas "Trazem as marcas do ambiente em que foram produzidas e as tensões a que seus interlocutores estavam sujeitos no momento de sua enunciação" (MORAES, 2009, p.36). Schein também ressalta esse ponto, nos alertando que a audiência de Homero teria reconhecido em Tróia muitos de suas formas sociais e valores (SCHEIN, 1984, p.169). Citando Havelock, Giovanni Reale ressalta que as epopeias homéricas "*tornavam-se a expressão completa da mentalidade dominante e da cultura daquela civilização"* (REALE, 2002, p.49). Pierre Carlier também nos recorda isto:

> *Por vezes, o público indicava os temas que queria ouvir: é o que faz Ulisses entre os Feaces quando pede ao aedo Demódoco que cante a tomada de Tróia (Odisseia, VIII, 492-496). As narrativas tradicionais transmitem-se assim de geração em geração, porém, são constantemente modificadas* (CARLIER, 2008, p.64).

Com isso, toda uma série de tradições dos gregos antigos, tanto no âmbito religioso quanto no social, está compilada nas obras de Homero, possuindo também uma função *paidêutica* flagrante, como veremos a seguir.

## 2.2 SUA FUNÇÃO *PAIDÊUTICA*

Os filhos da aristocracia tinham como componentes da *paideía* os poemas de Homero. Este termo, muito amplo e complexo, pode ser simplificado como um conjunto de atividades educacionais e culturais da sociedade grega, que, a partir do século V a.C, começaram a ser desenvolvidas, sendo construídos em *póleis* como Atenas e Esparta. Seu significado literal é “educação de meninos”.

Objetivava-se através dela a construção de um cidadão com *areté* (excelência, virtude), honra e coragem, através de atividades que levavam a harmonia entre o corpo e a mente.

> *Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por paidéia. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez* (JAEGER, 2010, p.1).

O uso das epopeias de Homero como pano de fundo da educação grega, demonstra a importância atribuída a Homero na Grécia, sendo seguidas como modelo de cidadania por aquela sociedade: as personagens criadas por Homero, seus trejeitos, ações, exortações, modos de agir como um todo, viriam por se tornar o espelho daquele

povo, um caminho pelo qual poderiam se guiar, especialmente através das figuras heroicas, como o aqueu Aquiles e o troiano Heitor. Segundo Pierre Carlier, “os dois grandes poemas homéricos estiveram, seguramente, desde o séc. VI a.C. e, provavelmente, desde o séc. VIII a.C. no centro da educação e da cultura gregas” (CARLIER, 2008. p.11).

As crianças aprendiam a ler com suas obras e chegavam a sabê-la de cor, mesmo com seus 14 mil veros - *Ilíada* - e 12 mil versos - *Odisseia*, além de tocarem cítara recitando seus versos. “E foi encontrado, no Egipto, o testemunho concreto de que ainda na época helenística Homero servia para exercícios escolares da escrita, de paráfrase, de transcrições em língua moderna ou de comentários” (ROMILLY, 2001, p.111). Uma citação, retirada do livro de Walter Otto, nos remete a importância de Homero para àquela civilização e, inclusive para posteriores: Xenófanes, que havia feito críticas a Homero, especialmente no que compete ao tratamento deste aos deuses[10], teria recebido uma resposta do rei Hierão: “Quando o filósofo se queixou de que, por sua pobreza, mal podia manter dois servos, o rei replicou-lhe: ‘No entanto Homero, que tu difamas, mesmo depois de morto alimenta multidões! ’” (PLUTARCO *apud* OTTO, 2006, p.92).

Tendo sido as primeiras obras escritas produzidas na Grécia (ROMILLY, 2001, P.9) [11], Giovanni Reale ressalta que os poemas homéricos são a origem da cultura europeia (REALE, 2002, p.19). “Ele foi o símbolo por excelência deste povo, a autoridade incontestada dos primeiros tempos da sua história e uma figura de importância decisiva na criação do seu panteão, assim como o seu poema, preferido, o mais largamente citado” (FINLEY, 1982, p.13).

A função poética é, assim, mais que divertimento, ela possui papel de formação e de educação.

> *Mas para que a honra heróica permaneça viva no seio de uma civilização, para que todo o sistema de valores permaneça marcado pelo seu selo, é preciso que a função poética,mais do que objeto de divertimento, tenha conservado um papel de educação e formação, que por ela e nela se transmita, se ensine ,se atualize na alma de cada um este conjunto de saberes,crenças,atitudes, valores de que é feita uma cultura*( VERNANT, 1989, p.42).

> *as récitas dos aedos transcendiam sua função social de divertir e alegrar os banquetes: eram igualmente importantes pelo seu caráter informativo, permitindo que os diversos povos da Grécia tomassem conhecimento dos eventos que ocorriam no Egeu e além* (MORAES, 2009, p.74-75).

## 3. CONCLUSÃO

Assim, os poemas de Homero podem ser considerados documentos muito importantes para o estudo do pensamento social da Grécia daquele período, visto que seus cantos perpassam uma série de crenças daquela sociedade. Juntos com as obras de Hesíodo, a *Ilíada* e a *Odisseia* são muitas vezes apontadas como fundadores da mitologia helênica[12].

Além disso, as palavras do *aedo* serviam não apenas como divertimento para seu público e sim como guias para um bem portar da sociedade, através de seus heróis e de suas ações, voltadas para a honra e a glória. O público do poeta, composto por aristocratas, desejava ouvir aquilo que pertencia a sua genealogia guerreira.

O papel educativo de Homero também é flagrante, tendo sido suas obras utilizadas como componentes na *paideía,* ajudando na formação das crianças da época.

Sendo assim, sustentamos a hipótese de que, apesar de serem obras literárias a respeito de heróis e de uma guerra que até hoje não obteve comprovação histórica, a *Ilíada* e a *Odisseia* se constituem em documentos relevantes ao estudo da sociedade grega, nos possibilitando ver os reflexos de suas crenças, mitos, medos, seus modos de pensar a respeito de diversos assuntos, como a guerra, a vida e a morte.

## 4. DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HOMERO. **Ilíada – 2 vols**. Tradução, Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução, Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HOMERO. **Odisséia – 3 vols**. Tradução, Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução, Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

## 5. BIBLIOGRAFIA

CARLIER, Pierre. **Homero**. Tradução, Fernanda Oliveira. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

COLOMBANI, María Cecilia. **Homero. Ilíada: uma introducción crítica**. Buenos Aires: Santiago Arcos editor, 2005.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1988.

FINLEY, Mose, I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.

JAEGER,Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução, Artur M.Parreira. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MORAES, Alexandre Santos de. **A Palavra de quem canta: *aedos* e divindades nos períodos homérico e arcaico gregos**. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rios de Janeiro, 2009.

ROMILLY, Jacqueline de. **Homero: Introdução aos poemas homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001.

SCHEIN, Seth L. **The mortal hero**. Los Angeles: University of California Press, 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga.** Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

**_____. Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Tradução: Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

[1] Além do canto, a recitação dos poemas era acompanhada da dança. "A dança, assim como os cantos votivos, fazia parte da experiência grega de associação com as divindades" (MORAES, 2009, p.48). Para tal efeito, sacrifícios também eram realizados em nome dos deuses, demonstrando, como apontado por Alexandre Moraes, que não era apenas a recitação dos poemas que fazia o ofício dos *aedos* eficaz, mas uma gama de outros fatores (MORAES, 2009, p.48).

[2] Além dos aedos, havia os *rapsodos*. A etimologia da palavra, como nos indica Alexandre Moraes, é provinda de *rháptein*, "coser" e *oidé*, "canto", sendo assim o *rapsodo* uma espécie de "ajustador de cantos" (MORAES, 2009, p.37). Essa categoria diz respeito aos artistas que cantavam poemas já conhecidos, que não eram criados por eles. María Cecilia Colombani, inclusive, cita em seu livro que haveria um grupo de *rapsodos* denominado "Homéridas", que se diziam descendentes do *aedo* e, assim, cantavam os poemas de seu antepassado (COLOMBANI, 2005, p.5). Já que não era exigido a eles criar os poemas, são mais reconhecidos por sua capacidade mnemônica e pela boa oratória do que pelo seu potencial criativo. "A poesia, com os *rapsodos*, perdeu gradualmente o antigo estatuto de criação inspirada pelas divindades e se estabeleceu como um trabalho técnico" (MORAES, 2009, p.38).

[3] Podemos ver que, caso isso acontecesse, o grau de abrangência do público seria maior, mas, mesmo assim, esse, provavelmente, não deveria ser composto das camadas mais baixas da sociedade, que não teriam tempo livre para passarem à tarde na praça, já que estariam trabalhando.

[4] A autoria dessas epopeias é fruto de muitos debates, contidos na chamada *questão homérica*. Desde o século XVIII, discute-se acerca da possibilidade das obras atribuídas a Homero serem, na verdade, produto da compilação de poemas de vários poetas: não se sabe ao certo, até os dias atuais, quem realmente teria composto essas obras, se teria sido apenas uma pessoa, como o caso de Homero, ou se foi algo em conjunto, ou se a *Ilíada* foi escrita por um e a *Odisseia* por outro, em tempo contínuo ou separado. Devido à extensão das obras, também se faz crer que não foram recitadas em um só momento e sim durante diversos banquetes, porém elas seguem toda uma sequência lógica. Além disso, possuímos poucas informações sobre Homero, sendo apenas suas obras, documentos mais seguros para entendermos um pouco seu modo de pensar. Porém, o que realmente importa para nós não é sabermos quem deixou ou não de compor essas epopeias e sim que elas existem e chegaram até nós, mesmo que saibamos de suas possíveis adições e retiradas, já que se trata de tradição oral. Os próprios gregos da época, como ressaltado por Colombani, em sua maioria, estavam certos de que as obras foram compostas apenas por um poeta (COLOMBANI, 2005, p.6).

[5] É interessante ressaltar, como salientado por Alexandre Moraes, ao longo de sua dissertação, que os outros *aedos* descritos nas obras de Homero também eram cegos, além do adivinho Tirésias, demonstrando essa característica em personagens que tem o dom da palavra, da adivinhação, de saber sobre o passado, o presente e o futuro (MORAES, 2009, p.105-106).

[6] De acordo com o *Hino a Zeus*, de Píndaro, posterior às obras de Homero, Zeus teria gerado as Musas em um momento em que o mundo estava sendo reordenado e para atingir a perfeição seria necessário "uma voz divina a fim de cantá-la e louvá-la" (OTTO, 2006, p.116).

[7] Sob a perspectiva de Vernant, o mito, apesar de ser alvo de muitas discussões sobre se seria apenas fantasia ou poderia ser utilizado como fator explicativos do pensamento de uma sociedade, como podemos ver em sua obra *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, é um esboço do discurso racional, do *lógos*, podendo responder questões sobre universo, além de que "constitui durante mais de um milênio o fundo comum da cultura, um quadro de referência não apenas para a vida religiosa como também para outras formas da vida social e espiritual [...]" (VERNANT, 2010, p. 188). "O mito é, em definitivo, uma história sagrada, como advertiu Mircea Eliada, pois se trata do relato de feitos sobrenaturais levados a cabo por seres extraordinários em um tempo que, paradoxalmente é um não-tempo" (COLOMBANI, 2005, p.10, tradução nossa). Porém devemos aclarar que o mito não pode ser visto como algo unificado e coerente, já que não podemos falar de uma Grécia unida, de uma "nação grega", devido a sua grande divisão em diferentes comunidades.

[8] "Que tivesse existido uma idade de heróis, nenhum grego, nem antes nem depois, alguma vez duvidou. Sabia-se tudo destes semi-deuses: os seus nomes, as suas genealogias e os seus feitos" (FINLEY, 1982, p.26).

[9] Além da *Ilíada* e *Odisseia*, podemos citar a Teogonia de Hesíodo e os Hinos Homéricos como componentes desse *ciclo*, por exemplo.

[10] Platão também fazia crítica a Homero em seus textos, o reprovando por sua impiedade e imoralidade, atreladas aos deuses (CARLIER, 2008, p. 12). Considerava o poeta como um mentiroso, que deveria ser expulso da cidade, como pode ser visto em *A República*. Porém, não lhe faltaram elogios, como ressaltado por Carlier. "Os comentadores da Antiguidade conciliavam assim uma veneração sem limites pelo poeta e uma crítica, por vezes bastante cáustica, do texto transmitido (*ibidem*, p. 12-13). Até mesmo Platão, "reservará em seus escritos um lugar eminente ao mito como meio de exprimir ao mesmo tempo o que está além e o que está aquém da linguagem propriamente filosófica" (VERNANT, 2010, p. 187) e também , na *República*, exalta o caráter educador das obras de Homero (ROMILLY, 2001, p.112).

[11] Devemos ressaltar que outras obras também foram atribuídas a Homero, como é o caso das Margites e Batracomiomaquia (COLOMBANI, 2005, p.8).

[12] O sistema religioso grego, como salienta Alexandre Moraes, "dispensou a existência de sacerdotes profissionais, livros sagrados e dogmas que orientassem as condutas. Com isso, acabou por atribuir aos poetas orais a possibilidade de amoedar os mitos, criá-los e difundi-los com uma razoável fluidez" (MORAES, 2009, p.98).

# IDEAIS COMUNS: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NA ILÍADA DE HOMERO

*Carmen Lucia Martins Sabino*[*]

Para este trabalho, buscamos apontamentos sobre a construção da imagem do guerreiro homérico na *Íliada*, suas qualidades e especificidades. Para isso, mantemos em mente as definições de Denise Jodelet sobre o conceito de representações sociais, por concordarmos que a representação é sempre a atribuição da posição que as pessoas ocupam na sociedade. As representações podem ser de alguém ou de alguma coisa e são fenômenos complexos sempre ativados e em ação na vida social (JODELET, 2001, p.21).

Assim, buscamos analisar as características que são comuns a todos os heróis e também as particularidades que os fazem grandiosos ainda nos dias de hoje, o que nos leva a constatar que Homero cumpriu seu papel de poeta: que mantém na memória a figura dos heróis.

A primeira caracterização da representação social é a forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Igualmente designada como saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico. Entretanto, é tida como um objeto de estudo tão legítimo quanto este, devido à sua importância na vida social e à elucidação possibilitadora dos processos cognitivos e das interações sociais.

Na abordagem de Denise Jodelet as representações sociais são consideradas como um instrumento teórico capaz de nos dotar de uma visão global do que é o homem

[*] Professora-tutora da disciplina História Antiga na Licenciatura em História, modalidade EAD, UNIRIO.

em seu mundo de objetos. As representações são entendidas como o estudo "dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história" (JODELET, 2001, p.10). A corrente representada por Jodelet, ao valorizar a articulação entre as dimensões sociais e culturais que regem as construções mentais coletivas, faz das representações sociais uma ferramenta fecunda para "enfocar o jogo da cultura e suas especificidades históricas, regionais, intitucionais e organizacionais, sem cair em um particularismo daninho ao intercâmbio e à cooperação (JODELET, 2001, p.11).

Esse caminho nos auxilia a pensar de que forma determinados preceitos percorrem a sociedade, mais especificamente no espaço do teatro, no momento das apresentações das peças. Como denota a autora, as representações circulam nos discursos, são trazidas pelas palavras e veiculadas em mensagens e imagens midiáticas, cristalizadas em condutas e em organizações materiais e espaciais. (JODELET, 2001, p.17-8).

Desse modo, as representações dispostas na poesia atuam como fenômenos cognitivos, que envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social (JODELET, 2001, p.22).

O pensamento sobre a opinião popular é uma das mais fortes motivações nos poemas homéricos. O termo *aidós* envolve o sentimento do comportamento que leva em conta a estima de outras pessoas, a sansão na qual *aidós* é mais fundamentalmente e explicitamente conectada nos poemas, "o que as pessoas dizem".

*Aidós* é o sentimento de indignidade que se sente quando uma falta no código de honra corre o risco de expor um homem ao opróbrio público (VERNANT, 2001, p.408). Se são ou não os guerreiros criaturas para mostrar *aidós* para seus dependentes, a consideração para com os seus é certamente um dos caminhos que guiam sua existência.

Os apelos para *aidós* são apelos para a memória da criança, esposa, propriedade e parentes e são relativos à honra e reputação daqueles às quais são endereçados. Nos casos da referência para dependentes vivos, há implicações para que o guerreiro tenha uma conduta para protegê-los e isso não é separável da ideia que sua honra está além de si. A vergonha para uma falha em uma obrigação é mesma que ser diminuído em sua reputação pela força (CAIRNS, 1993, p.70).

A consideração popular não é simplesmente obtida com respeito para as consequências materiais que derrota traz. Os guerreiros são levados a pensar no destino de seus parentes, caso não retornem com vida da luta, nisso incide a preocupação com os dependentes que são sujeitos a serem afetados por qualquer desgraça que o guerreiro sofra.

Um dos atributos comuns a todos os heróis homéricos é a coragem, seja ela imputada por um deus ou a motivação de fugir da vergonha. A definição de coragem que é amplamente usada – como a qualidade ou disposição da personalidade que habilita um indivíduo para superar o medo para alcançar uma meta pré-concebida. Para Ryan Balot, a palavra coragem é a melhor aproximação do ideal grego de *andreía*, isto é, virilidade. O termo *andreía* é uma abstração derivada de *anér*, ou *homem*, em oposição à mulher. As normas na Grécia Antiga fizeram a guerra como a única prerrogativa e obrigação do homem. Então, o *protótipo* significativo da *andreía* como a virtude que possibilita o homem, e especialmente o soldado-cidadão, a ultrapassar o

medo da morte no campo de batalha. Naturalmente, os gregos podem produzir sinônimos para enfatizar particular, contextos elementos de coragem, por exemplo, *areté*, termo com princípio heróico, e significa excelência, valor ou, especificamente em contextos militares, coragem marcial. (BALOT, 2004, p.407). Alguns desses preceitos são notados através do diálogo entre Meríones e Idomeneu no Canto XIII:

> *Se os mais valentes guerreiros ficássemos junta das naves,*
> *numa emboscada, onde mais se assinala a coragem dos homens*
> *e onde se distingue um poltrão de um guerreiro valente*
> *a cor do rosto do vil momento a momento se altera;*
> *de ânimo inquieto no peito, não pode tranqüilo manter-se,*
> *dobram-lhe os joelhos, titubeia , mudando de pé a toda hora;*
> *batem-lhe os dentes, de medo saltando-lhe dentro do peito,*
> *o coração, com violência, ante a ideia das Queres da Morte.*
> *O corajoso, ao contrário, nem muda de cor, nem se mostra*
> *desfalecido desde a hora em que o posto assumiu da emboscada,*
> *só desejando o momento de entrar no combate funesto –*
> *certo, ninguém te faria censura à coragem e ao braço.*
> *Se, porventura, chegares a ser por um dardo atingido,*
> *não há de a nuca, por trás, alcançar-te, sem dúvida alguma;*
> *em pleno peito, isso sim, ou no ventre no instante em que à testa*
> *dos mais valentes guerreiros a ruína ao inimigo levares*
> (HOMERO. *Ilíada.* XIII, vv.276-291)

*Aghatós* funciona no poema, segundo Miralles, como um "adjetivo absoluto" que inclui as qualidades que a sociedade promove e que os coloca acima dos outros. O que quer dizer que um adjetivo que significa "bom" termina por determinar o que é bom e o que não é de acordo com os parâmetros dos valores sociais. Aquele que exibia ditas qualidades pré-determinadas será, em termos gerais, “bom". O mesmo se pode dizer,

por extensão, de *aristós.* É óbvio que a definição de um grupo é unida por meio de uma articulação interna do mesmo, mas também pela distinção em respeito a um "outro", já que o modo de definir o que se é, consiste em fazê-lo a partir do que não se é. O outro é *kakós*. Os principais, aqueles se distinguem da maioria, existem de forma evidente e possuem um papel primordial na sociedade do poema (MIRALLES, 2007, p.78).

Homero muito frequentemente usa curtas descrições como "como um leão", "discípulo de Ares", similares àquelas que ocorrem com constância em outras tradições épicas. Ele adiciona aos seus heróis cores e ênfase, como nos tradicionais epítetos. Característica de Homero, de qualquer forma, e raro em outras tradições, são as longas descrições, figuras pintadas pelo poeta para ilustrar a narrativa e tornar vívido ante os olhos dos seus ouvintes. Metáforas são comuns em Homero, para Mark Edwards, inclusive de modo a destacar os combatentes de primeira fileira, entrelaçando do dito tradicionalmente “pastor de povos” para os líderes dos exércitos com vívidas expressões que aparecem somente uma vez (EDWARDS, 2005, p.308). A expressão “pastor de guerreiros”, por exemplo, é empregado para falar de guerreiros como Ájax Telamônio (XI, v.465), Aquiles (XVI, v.2) e Diomedes (XI, v.372).

Passemos agora à análise das características particulares de alguns heróis, a fim de apontar os adjetivos que os individualizam.

O príncipe troiano Heitor congrega as qualidades de um nobre, distinguido pelos adjetivos nobre (VIII, vv. 301, 310); terrível (VIII, v.473); destemido (X, v.319), intrépido (XII, v.174); fúlgido (XII, v.462), impecável (XIV, v.402; XVI, v.760; XVII, v.188; XX, v.430; XXII, v.472; XXIV, v.71), robustíssimo (XIV, v.418), primoroso (XXI, v.5).

Apesar de bastante comum para designar todos os heróis que denotam sua

coragem no campo de batalha, o adjetivo valoroso se mostra particularmente importante para Heitor diante do número de vezes que se repete: são sete vezes (VIII, v.489; IX, v.655; XIV, v.65; XVI, v.577; XVII, v.262; XXIV, v.108). Além disso, os ligados, sobretudo, à descrição do elmo e penacho do guerreiro como “de penacho ondulante” (III, v.83; V, v.680; VIII, vv.160, 377; XV, v.246; XVII, vv.169,188; XXII, v. 355); “casco ondulante” (VI, vv.263, 342, 359, 440; VII, vv.233, 287; XXII, v.232); “de elmo altivo e ondulante” (VII, v.159); “do belo penacho” (XVII, v.754); “do excelso penacho” (XVIII, v.132) e pode-se pensar no sentido de que estes correspondam a intenção do poeta em descrever o guerreiro altivo, que se diferencia dos outros e é reconhecido de longe no campo de batalha e com isso infunde medo. Se não possui a altura física de Ájax Telamônio, o penacho o faz parecer maior do que realmente é. Além disso, pode-se sublinhar com relação a tradição da criação de cavalos em Tróia.

Aquiles é o guerreiro “de rápidos pés” (I, vv.58, 84, 148, 195; VI, v.423; VIII, v.474; XI, v.607; XVI, v.5; XVII, v.709; XVIII, vv.78, 97, 187, 261, 358; XIX, vv. 55, 145; XXI, vv.67, 222, 268; XXII, vv.260, 376; XXIII, v.140) “de céleres pés” (I,489; II,688; XIII, v.112), “de pés mui velozes” (XI, v.599) , impetuoso (XVIII, v.262) “eversor de cidades”[1] (XXI, v.550).

Não obstante, há uma reserva. Aquiles e Heitor se revelam em algumas ocasiões extraordinariamente humanos. Aquiles chora junto ao velho Príamo, ao recordar seu pai ancião. Heitor comparte com sua esposa o pressentimento de que não voltará do combate, e se emociona quando toma seu pequeno filho nos braços. Em contrapartida, Ájax vive somente para o combate, armado de resplandecente bronze (Ilíada, VII, 206). Marcha com seu sorriso terrível (VII, v.228). Sua inteligência não se pode comparar

1 O epíteto “eversor de cidades” não é uma particularidade de Aquiles. É também empregado para outros heróis, em maior ou menor frequência.

com sua força. Assim quando Homero diz que um deus não só lhe deu força, mas também prudência, a verdade é que esta prudência não teve ocasião para mostrar-se. Na maioria dos casos aparece imperturbável e cruel, como quando mata doze troianos junto às naus que eles tramavam incendiar (MISSERONI, 1989, p.110-1).

O herói Diomedes é aquele que possui voz de comando: é prudente (V, v.184); robusto (V, v.285); herói gritador (V, v. 432); “guerreiro de voz possante (v. 856); forte (V, vv.151, 251; VIII, v.194; IX, v.711); “de voz poderosa” (II, v.563; IX, v.696; X, vv.219, 283), “de voz atroante” (X, v.241) “voz retumbante” (V, vv. 321, 247, 596; XI, v.345), “de forte estatura” (XXIII, vv. 290, 813).

O guerreiro aqueu Ájax Telamônio sempre se destaca por sua força física (I,v.145) e sua grande estatura, fora dos padrões, que chega a ser chamado de gigante (III, v.229; XVII, v.360; XXIII, vv.708,812). Há ainda de “estatura magnífica, força e valentia sem par” (VII, v. 288-289); destemido (VII, v.289); “de forma igual a um deus” (IX, v.623); “dominador poderoso de povos” (IX, v. 644);, velocíssimo (X, v.110); magnânimo (XI, v.591; XV, v.674; XVII, v.626); membrudo (XXIII, v.838).

A *métis*, astúcia, é o ponto que atrai mais atenção na imagem de Odisseu. Diferentemente de outros heróis, seus predicados se baseiam não na força física (atributo que ele também possui, mas não é objeto de ênfase por parte do poeta). Engenhoso (I,173; IV, 358; VIII, v. 93; IX, vv.308, 624; X, v.144; XXIII, v.723) e astucioso (II, v.631; III, vv.200, 216, 314; X, v.148; XIX, v.48; XXIII, v.709, ) aparecem no poema num total de quatorze vezes. Valoroso (VII, v.168; X, v. 109); paciente e sofrido (VIII, v.97); paciente (X, v.544) e ilustre (XIX, v.192) também ajudam a formar a imagem acerca deste herói.

Nesse sentido, essa construção das representações é realizada com a finalidade

de manter no imaginário *políade* todo um conjunto de valores que permaneciam, com suas adequações, certamente, nas raízes onde se implantava a tradição cultural dos helenos, que serviria como fator aglutinante dessa sociedade, como forma de perpetuar e reforçar cada vez mais o que era esperado de um cidadão.

Essas definições partilhadas pelos membros de um mesmo grupo constroem uma visão consensual da realidade para esse grupo. Esta visão, que pode entrar em conflito com a de outros grupos, é um guia para as ações e trocas cotidianas – trata-se das funções e da dinâmica sociais das representações.

É importante ressaltar que para o autor as representações coletivas não se resumem apenas às somas das representações dos indivíduos que constituem a sociedade. Essas são uma realidade que se impõe aos indivíduos, de forma coercitiva, sem chances de escolha para os mesmos, pois quando estes nascem já encontram essa realidade formada.

Dentro dessa perspectiva, as representações sociais possibilitam o sujeito fazer uma leitura da realidade produzida por ele e pelo grupo. Reabilita-se, dessa maneira, o saber construído no dia-a-dia, nas práticas sociais, no fazer humano, no desvelamento da realidade.

**Documentação textual**

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2001.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. Volume I. São Paulo: Arx, 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. Volume II. São Paulo: Arx, 2003.

**Bibliografia**

BALOT, R. Courage in the Democratic Polis. *Classical Quarterly* 57.1, 2004, p. 33-52.

CAIRNS, D.L. *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

JODELET, D. (org.).*Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

MIRALLES, M. Y M. Formas de deconstrucción social en la Ilíada: el enfado y la ira. In: *Estudios griegos e indoeuropeos*, 2007, 17, p.77-96.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais, investigações em Psicologia Social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

VERNANT, J-P. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001.

# A REFUTAÇÃO DE ORÍGENES E A DIFERENCIAÇÃO ENTRE CRISTÃOS, JUDEUS E PAGÃOS (SÉCULO III D.C.)

*Carolline da Silva Soares**

## A Alexandria cosmopolita

Desde sua fundação em 331 a.C., por Alexandre, o Grande, Alexandria é tida como o centro do Helenismo.[i] Tornou-se, muito cedo, um gigantesco empório comercial e manufatureiro. Possuía certo caráter dissoluto, próprio de uma cidade aberta e portuária, o que lhe conferia um ar de luxúria e exotismo que atraía, sobremaneira, visitantes, intelectuais e migrantes de toda espécie (SANTOS, 2006, p. 48). Em razão do seu aspecto cultural, cosmopolita e hospitaleiro, e por estar localizada numa zona de encruzilhada econômica e de cultura egípcia, grega, judaica e indiana, na época imperial observamos em Alexandria um convívio intenso entre variados povos.

Alexandria era, também, o centro mais próspero da diáspora judaica. Ao abrigo do *politeuma*, a integração dos judeus na cidade soube conservar a especificidade desse povo, impetrada graças à articulação de dispositivos institucionais que permitiam uma proteção legal aos membros da comunidade.[ii]

Nesse ambiente alexandrino, grandemente helenizado, o núcleo essencial do pensamento judeu não foi descaracterizado. O helenismo contribui, muito pelo contrário, para que um florescente dinamismo intelectual se instalasse na comunidade. Para estes judeus, que neste ponto se distinguem dos judeus da Palestina, o helenismo assumia tonalidades tentadoras. A relação dos judeus com a cidade grega era aberta e as

* A autora é mestre em História Social das Relações Políticas (PPGHis) pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) com a dissertação *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Principado: um estudo a partir do "Contra Celso", de Orígenes,* sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Contato: carollines@gmail.com.

contribuições culturais do helenismo foram amplamente assimiladas (SOUSA, 2009, p. 43).[iii]

Esta abertura estimulou, por outro lado, a difusão do monoteísmo entre os gregos, como testemunha a existência de uma literatura de gosto helenizante que difundia os preceitos do judaísmo entre os pagãos. Reflexo desta aproximação cultural foram os não-judeus que aceitaram e/ou seguiram alguns – ou muitos – dos preceitos judaicos.[iv]

**O domínio romano em Alexandria**

Com o domínio romano, iniciou-se, igualmente, a distinção entre os gregos, a quem todos os direitos eram garantidos, e os egípcios, sobre os quais eram impostas pesadas taxas. O equilíbrio entre gregos, egípcios e judeus deteriorou-se ao ponto de desencadear os primeiros movimentos contra os últimos.

A maioria dos judeus em Alexandria vivia como estrangeiros com o direito de residência. O separatismo judaico (o aspecto mais visível da realidade judaica para os não judeus) alimentou o sentimento antijudaico em várias cidades da diáspora. Quando os romanos conquistaram territórios no Mediterrâneo oriental, eles acabaram por se envolver com a questão do particularismo judaico. Tal situação demandava uma política específica para os judeus dentro do território romano.

Os judeus sofreram a reação hostil da população grega que não aceitava dividir os mesmos direitos civis com um grupo que mantinha hábitos particulares e que havia recebido isenções especiais. A cidade de Alexandria apresentou espaços onde os conflitos sociais entre judeus e não judeus foram freqüentes por volta do século I d.C.[v]

**O cristianismo alexandrino**

Foi neste terreno que o cristianismo fundou as suas raízes e afirmou-se como uma crença com vocação verdadeiramente universal. Foi nas cidades helenísticas do Mediterrâneo oriental, sobretudo em Alexandria, que se forjou grande parte da matriz cultural do cristianismo e do pensamento ocidental. O cristianismo emergente ou o judaísmo helenista faziam parte integrante do mosaico multicultural de Alexandria (SOUSA, 2009, p. 3).

A assimilação do cristianismo em Alexandria, não foi um fenômeno do acaso. Desde a fundação da cidade, havia uma cultura multiétnica. Várias línguas eram faladas na cidade: o grego, em seus vários diletos, era a mais difundida; o egípcio era falado nas comunidades nativas; enquanto que entre os judeus predominava o hebraico "clássico" e o aramaico, além de outras línguas semíticas (FIGUEIREDO, 2010, p. 17).

Em meio a todo esse ecletismo e sincretismo religioso, Alexandria desempenhou, no fim do século II d.C. e início do III d.C., um papel importante na história do cristianismo: o de ser o pólo da cultura cristã.[vi]

Um fato assaz importante sobre a difusão do cristianismo em Alexandria é a existência de duas realidades sociais: uma população camponesa que, apesar da helenização do Egito, falava o velho egípcio demótico e que só no século II d.C. criou o alfabeto copta; e um ambiente urbano, onde se encontrava uma elite mantenedora da cultura greco-romana, que nos deixou uma vasta documentação a respeito do encontro entre fé cristã e racionalismo grego. Em síntese, Alexandria era um "caldeirão" de seitas e correntes filosóficas. É deste e para este ambiente rico e erudito que Orígenes elabora seus escritos e, entre eles, o *Contra Celso*, a obra aqui analisada.[vii]

**Orígenes e seu *Contra Celso***

Quando se trata de demonstrar o quanto o judaísmo e o cristianismo eram, na Alexandria romana, sistemas religiosos que estavam ao mesmo tempo em diálogo e em concorrência, a obra *Contra Celso* desempenha, sem dúvida, um papel da maior relevância, uma vez que a intenção de Orígenes ao redigi-la era não apenas refutar as acusações do filósofo pagão Celso [viii] contidas na sua *Alethes Logos* (*Doutrina verdadeira*) acerca da suposta falsidade do cristianismo e de sua matriz, o judaísmo, as duas crenças monoteístas do Império que estariam pondo em risco a *pax deorum* – a concórdia entre deuses e homens –, mas igualmente estabelecer a identidade dos próprios cristãos diante dos judeus.[ix] Por meio do *Contra Celso*, Orígenes não apenas afirma o caráter peculiar do cristianismo, como também, de certo ponto de vista, inventa a própria crença da qual é defensor em um confronto direto com o judaísmo e o paganismo greco-romano.

Orígenes nasceu em Alexandria, em 185 d.C., no seio de uma família cristã.[x] O *Contra Celso*, a refutação tardia de Orígenes à *Alethes Logos*, foi composta em meados do século III d.C., mais precisamente em 248, sob o governo de Filipe, o Árabe, um ano antes da perseguição aos cristãos decretada por Décio. Em termos literários, a obra exibe grande complexidade, pois nela o autor não se limita a refutar ponto por ponto as acusações formuladas pelo filósofo – o que nos permite reconstituir, ainda que de modo parcial, o texto hoje perdido da *Doutrina Verdadeira* –, mas também empreende um ataque ao judaísmo e ao próprio paganismo.[xi]

A elaboração do *Contra Celso* é própria de um contexto em que a crença cristã ainda não contava com uma ortodoxia estabelecida, ou seja, ainda não apresentava uma maior coerência em termos doutrinários ou disciplinares. Orígenes escreve numa

conjuntura de crise, já antevendo a adoção de medidas mais rígidas contra o cristianismo pelas autoridades imperiais e o aumento do sentimento anticristão por parte da população em geral, o que nos leva a conjecturar que o autor, quando compôs a obra, tinha como um dos seus principais propósitos resguardar a posição do cristianismo como um credo que não apresentava qualquer ameaça à ordem pública.[xii]

Para além desse propósito inicial, um outro que ressalta claramente do texto do *Contra Celso* é o de estabelecer uma distância entre o cristão "genuíno" e seus contemporâneos pagãos, judeus e, sobretudo, os judaizantes. Por esse motivo, Orígenes não apenas refuta as acusações de Celso, mas procura igualmente advertir os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, acerca do "contágio" judaico dentro da Igreja proporcionado pelos judaizantes.

**Os argumentos de Orígenes e a diferenciação entre cristãos, judeus e pagãos**

Orígenes participou da chamada Escola de Alexandria, que desde o século II d.C. formava diversos indivíduos nas letras clássicas e nos ensinamentos das Escrituras, sendo avaliada pelos pesquisadores como um campo de saber de grande expressão cultural. Esse conjunto de fatores levou os estudiosos a concluírem que o trabalho de Orígenes destaca-se como o culminar de todo o movimento apologético dos séculos II e III. O que Orígenes nos oferece, no entanto, é muito mais do que uma refutação ponto por ponto a um adversário muito bem informado, como foi Celso. Segundo declarou Chadwick (1953, p. ix), essa apologia também nos auxilia a observar os argumentos que Orígenes teria utilizado numa disputa com pagãos de Alexandria, e o modo como ele próprio, em sua mente, poderia ser convencido de que o cristianismo não era uma credulidade irracional, mas sim uma profunda filosofia.

De tal modo, ao construir seu trabalho apologético e refutar as acusações de Celso, Orígenes, por meio da literatura, usou de seu poder retórico e estabeleceu a distinção entre os cristãos – "nós" – e os "outros" – pagãos, judeus, judaizante e heréticos. A intenção de Orígenes, com tal empreitada, foi forjar uma identidade cristã em relação às outras alteridades.[xiii]

Orígenes estabeleceu e afirmou uma identidade cristã própria, de modo a apresentar os cristãos como um grupo que possuía crenças e hábitos distintos dos "outros", não podendo, por isso, serem perseguidos e maltratados. Protestando contra a primeira acusação de Celso aos cristãos, acerca da clandestinidade do cristianismo e das leis estabelecidas que os cristãos infringiam, Orígenes responde:

> [...] se um estrangeiro se encontrasse no meio de citas, que seguem leis ímpias, e não podendo se afastar desse povo por ser obrigado a viver entre eles teria razão, em nome da lei da verdade, que para os citas é uma violação da lei, em formar com aqueles que comungam dos mesmos sentimentos convenções que desprezam as leis instituídas daqueles. Dessa forma, no tribunal da verdade, as leis dos pagãos relativas às estátuas e ao politeísmo ateu são leis de citas ou são mais ímpias que as dos cristãos [...]. Portanto, é razoável formar convenções contra as leis estabelecidas para a defesa da verdade (*Con. Cels*. I, 1).

No *Contra Celso* percebemos que Orígenes esforça-se para traçar uma diferenciação entre o que é a cultura e a religião pagãs greco-romana e o que é a verdade e a crença cristãs. Quando Celso introduziu um judeu para falar por ele e fazer acusações aos cristãos e ao cristianismo (*Con. Cels*. I, 28), Orígenes se esforçou de maneira muito mais energética para refutar as denúncias de Celso, uma vez que o presbítero necessitou traçar tanto a diferenciação existente entre cristãos e pagãos, como mostrar a distinção entre os cristãos e os judeus. Foi preciso evidenciar que o cristianismo, apesar de ter se originado dentro dos círculos judaicos, já havia se apartado do judaísmo e se concretizava como a verdadeira crença, eleita por Deus. O

debate doutrinário produzido entre as comunidades cristãs e o papel desempenhado por Orígenes, como uma das lideranças cristãs, fomentaram o controle e a ordenação das doutrinas consideradas ortodoxas e excluíram outras formações que não atendiam a essas características. As representações que Orígenes criou para a identidade cristã se configuram como respostas aos questionamentos de seus contemporâneos: quem são, a quem se adora, como, e qual a sua utilidade.

O presbítero também traçou as linhas de diferenciação que os cristãos possuíam em relação àqueles considerados heréticos, entre eles os judaizantes, que se configurou como o principal obstáculo à formação da identidade cristã no século III. Com relação a esse assunto, Orígenes se posiciona do seguinte modo:

> Celso, porém, me parece ter tido conhecimento de certas seitas que não têm em comum conosco sequer o nome de Jesus. Talvez tenha ouvido falar dos "ofitas" e "caimitas" ou de qualquer outra seita semelhante que abandonou inteiramente Jesus (*Con. Cels*. III, 13).

O cristianismo primitivo teve que se defrontar com seitas distintas, tais como: o docetismo, o montanismo e o gnosticismo. Em oposição e em resposta a tais "desvios", as lideranças locais promoveram a autoridade da tradição apostólica. Orígenes, ao refutar as acusações de Celso, bem como as do seu judeu, buscou, com suas respostas, a diferenciação entre cristãos, pagãos, judeus e hereges. Ele postulou uma nova identidade: nem judeus, nem pagãos, mas cristãos (BEAUDE, 1993).

Nessa luta entre representações, traçada entre Orígenes – porta-voz dos cristãos – e Celso – ou qualquer outro opositor do cristianismo, como representante do paganismo – estão em jogo a fixação de uma identidade por meio da marcação da diferença. Para que Celso se visse enquanto um membro da elite pagã greco-romana era preciso que existisse aquilo que conceituamos como alteridade, e que, no caso de Celso, foram os cristãos. Do mesmo modo, Orígenes, ao estabelecer quem eram os cristãos,

como viviam e no que acreditavam, recorreu ao paganismo enquanto aquilo que é diferente de “cristão”. Orígenes fez isso também em relação ao judaísmo, como tentamos evidenciar, apesar dos limites deste artigo.

Os grupos religiosos em interação no Império Romano, no entanto, nem sempre adotaram um comportamento francamente hostil uns pelos outros. Pelo contrário, crenças instituídas em oposição umas às outras, como o cristianismo frente ao paganismo ou ao judaísmo, jamais se mostraram imunes a influências recíprocas, sobretudo em Alexandria, ambiente amplamente cosmopolita. Acreditamos que o ambiente citadino é, sobretudo, forma de expressão de poder, que influencia a criação das identidades e, conseqüentemente, na mobilização dos indivíduos nela reunidos. Essas manifestações só podem ser percebidas porque o espaço urbano é o produto da realidade social, exprimindo conflitos, tensões, censuras e as estruturas de domínio (MENDES, 2007). Pensamos, assim, que a relação entre os sistemas religiosos na Alexandria romana configura-se como altamente complexo, uma vez que os adeptos dos diversos credos, mesmo quando assumiam uma posição agressiva frente os princípios que “julgam em desacordo com a crença que professam, não deixam de reter, algumas vezes de modo involuntário, em outras nem tanto, atitudes e valores outrora passíveis de crítica” (SILVA; SOARES, 2010, p. 87).

Diante de um contexto marcado pela existência de comunidades e indivíduos que transitam entre sistemas religiosos distintos, dando margem, assim, a todas as modalidades possíveis de hibridismo religioso, Orígenes intervém no sentido de estabelecer uma linha divisória entre o “nós” – os cristãos que se consideravam os fieis depositários dos ensinamentos de Jesus – e os “outros”, os judeus, pagãos e hereges, convertidos em ameaças constantes à “pureza” da Igreja.

## Considerações finais

A título de conclusão, apreendemos que mesmo no nosso mundo moderno, onde notamos que a preocupação com as linhas fixas são muito maiores, podemos perceber como isso ocorreu também na Antiguidade, com o exemplo de Orígenes. Antes de se delinear o contorno de uma dada identidade, há antes um processo de seleção. Seleção em relação àqueles definidos como "outros", ou seja, a seleção de algumas divergências sobre semelhanças reais; e seleção em relação aos definidos como "nós", que possuem determinadas semelhanças, diferentes e superiores às dos "outros". Assim, as afirmações de separatividade de Orígenes, em relação aos judeus e aos pagãos, são uma afirmação de identidade mascarada por uma deliberada seletividade.[xiv]

São nas zonas de contato das fronteiras que encontramos essas "religiões" sendo produzidas. Orígenes, e outros heresiologistas, usaram de sua prática discursiva para traçar aquilo que eles entendiam como "cristão", "judeu", "pagão", "herege", "judaizante", e isso porque os limites não estavam dados, estabelecidos, foi preciso criá-los, distinguir o que era o "eu" e o que era o "outro".

Mesmo depois de Constantino, essa interação social e religiosa vai persistir entre cristãos, judeus e pagãos de diferentes tipos. Com Teodósio II a identidade cristã ortodoxa é habilitada e assistimos o aumento de escritos pertencentes à tradição *Contra Iudaeos*. Este tipo de literatura, juntamente com as leis preservadas no *Codex Theodosianus* e os cânones dos concílios oferece-nos alguns lampejos acerca da realidade social da época, ou seja, a condenação e a tentativa de regular algo que ainda era recorrente, isto é, a mistura entre judeus, cristãos e pagãos de diversos matizes.

Assim, por meio de seus textos e de sua retórica, Orígenes delineou, em meados do século III, na cidade de Alexandria, uma identidade própria para si e para os outros

cristãos, ao mesmo tempo em que criou a alteridade em relação a esta identidade, ou seja, “judeus”, “pagãos”, “judaizantes”, “hereges”.

**Referências bibliográficas:**

***Documentação primária impressa***

ORIGEN. *Contra Celsum.* Tradução e notas de Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

ORÍGENES. *Contra Celso.* Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

***Obras de apoio***

BEAUDE, P. M. *Premiers chrétiens, premiers martyrs*. Paris: Gallimard, 1993.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu.* São Paulo: Sefer, 1999.

BORRET, M. Introdução. In: *Origène*, Contre Celse. Paris: Éditions Du Cerf, 1976.

CHADWICK, H. Introdução e notas. In: *Origen*, Contra Celsum. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova História da Igreja*: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1984.

FELDMAN, S.A.. Entre o *imperium* e a *ecclesia*: os judeus no baixo império. XIX Encontro Regional da Associação Nacional de História/SP, *Anais*, São Paulo: USP, 2008, p. 1-12.

FIGUEIREDO, A. C. S. de. O cristianismo copta: uma face particular do multiculturalismo cristão. *I Congresso Internacional de religião*: mito e magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga, UERJ, p.15-25, 2010.

FREDE, M. Origen's treatise against Celsus. In: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 131-55.

GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p.175-191.

GUARINELLO, N. L. Identidades mediterrâneas. *I Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano*: regional Espírito Santo. Vitória: UFES, 2010.

JOVCHELOVITCH, S. Re(des)cobrindo o outro: para um entendimento da alteridade na Teoria das representações sociais. In: ARRUDA, A. (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 69-82.

LIEU, J. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 48, p. 297-313, 2002.

MENDES. N. M. M. Império e romanização: "estratégias, dominação e colapso. *Brathair*, nº 7 (1), p. 25-48, 2007.

SANTOS, R. de C. C. dos. Προτρεπτικοσ προσ ελληνασ (Exortação aos gregos): a helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria. 2006. Tese de Doutoramento

em Literatura Comparada. Programas de Pós-Graduação da Faculdade de Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

SELVATICI, M. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I d.C. *Oracula,* São Paulo, ano 4, nº 8, p. 28-37, 2008.

SILVA, G. V. da. A relação Estado-Igreja no império romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 241-266.

SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p.13-30.

SILVA, G. V. da; SOARES, C. da S. Orígenes e a definição das fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo no *Contra Celso*. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 15.2, nº 1, p. 85- 100, 2010.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e diferença. In: SILVA, T. T (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

SOARES, H. da P. *Os cultos de Ísis e Atárgatis no Alto Império romano: conflito religioso e formação das identidades nas 'Metamorphoses' e de 'Dea Syria'*. 2011. Dissertação de Mestrado em História. Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

SOUSA, R. *Alexandria:* a encruzilhada do conhecimento. Porto: Faculdade de Letras. Biblioteca Digital , 2009

SPINELLI, M. Helenização e recriação dos sentidos. *Dissertatio*, Pelotas, nº 11, p. 83-104, 2000.

WILKEN, R. L. Judaism in roman and Christian Society. *The journal of religion*, Chicago, v. 47, n. 4, p. 313-330, 1967.

WHALE, J.S. Great attacks on Christianity: Celsus. *Expository Times*, Oxford, v. 42, p. 119-124, 1930.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch*: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. New York: Routledge, 2003.

[i] Seguindo as declarações de Soares (2011, p. 26), concordamos com o fato de que "a bacia do Mediterrâneo sempre foi um lugar de contato privilegiado entre as várias civilizações antigas. O movimento de interação cultural entre gregos e não-gregos ficou conhecido como helenização, e a época helenística (séculos IV a I a.C.) é apontada pela historiografia como um momento decisivo da história do Mundo Antigo.

[ii] Segundo Sousa (2009, p. 41), "no funcionamento do *politeuma* judaico, a Sinagoga desempenhava um papel essencial para a coesão ideológica do grupo. Assegurando a originalidade fundamental do judaísmo, a Sinagoga respondia aos desafios colocados pela adaptação cultural. Desempenhava para os jovens judeus, o mesmo papel que o Ginásio desempenhava para os gregos: era o local onde se assegurava a educação e se iniciava o jovem na comunidade".

[iii] A Septuaginta é um exemplo de como o helenismo influenciou grandemente a cultura judaica da diáspora. Esta configura-se como a versão da Bíblia hebraica traduzida para o grego entre os séculos III e I a.C. pelos sábios judeus de Alexandria.

[iv] Alguns gregos/romanos sentiram-se atraídos pelo convívio das sinagogas (ZETTERHOLM, 2003, p. 61), seguindo alguns preceitos judaicos, como a abstenção de carne de porco, a observação do sábado, o estudo da Torá e a circuncisão de seus filhos (WILKEN, 1967, p. 315). Houve dois tipos de prosélitos: os denominados *perfeitos*, os quais obtiveram um grau de igualdade com os demais judeus e foram considerados filhos de Abraão, pois praticaram a circuncisão e participavam do *mikve* (banhos rituais); e os chamados *tementes a Deus*, os quais aceitaram certas obrigações judaicas básicas, como os chamados preceitos de Noé, os quais proibiam a idolatria, o derramamento de sangue e os pecados sexuais, além disso, frequentavam a sinagoga, guardavam o *Shabat* e seguiam outras prescrições judaicas, de acordo com a preferência individual (FELDMAN, 2008, p. 4).

[v] Sob o governo do imperador Calígula, em 38, contudo, abre-se um período de graves agitações na forma de resistências ao jugo romano por parte das comunidades judaicas. Saques, confiscos, maus tratos, flagelações e assassinatos estouraram em Alexandria com o apoio de Flaco, prefeito do Egito. Este proibiu os judeus de celebrarem o *Shabat* (dia sagrado do descanso) e exigiu que eles colocassem uma estátua do imperador romano nas sinagogas, o que desencadeou vários conflitos entre pagãos e judeus, levando à destituição de Flaco e ao acirramento das divergências entre os dois grupos (FELDMAN, 2008, p. 4). Depois deste período conturbado no governo de Calígula, assume o trono Cláudio, que restituiu os direitos dos judeus de viverem no império conforme suas próprias leis, intervindo, inclusive, na defesa dos judeus no conflito destes contra os gregos em Alexandria (BORGER, 1999, p. 236).

[vi] Segundo Daniélou e Marrou (1984), Alexandria era o pólo da cultura cristã. É lá que os costumes cristãos ordinários, herdados da igreja primitiva, se libertam de sua expressão judaica e assumem as peculiaridades do humanismo helenístico. É lá que o cristianismo assume as heranças retórica e filosófica antigas.

[vii] Nesse sentido, Spinelli (2000, p. 84-85) argumenta de forma sucinta e eficaz acerca desta época ao proferir que "nos primórdios do cristianismo, Alexandria se tornou o maior centro cultural da época, chegando, inclusive, a sobrepujar Atenas em influência e prestígio. Fundada no século III a.C., ela passou a competir com Atenas enquanto centro proeminente do saber. Para lá afluíam os mais importantes intelectuais, em geral, estudiosos, eruditos e leitores. A par de sua famosa biblioteca, além de um observatório astronômico, vieram abrigar-se aí escolas de diferentes tendências. Uma delas foi a chamada Escola Didascálica (dos preceitos e instruções referentes à interpretação ou exegese do texto bíblico), fundada pelo judeu Fílon (que ocorreu em 42 d.C.). Foi ali também, em Alexandria, que Amônio Sacas (180-242) fundou a Escola Neoplatônica, a qual foi frequentada por Orígenes e Plotino. Foi para junto da Escola Didascálica e da Escola Neoplatônica de Amônio Sacas que convergiram os primeiros helenistas convertidos ao cristianismo. Eles representam a primeira tentativa de harmonizar determinados princípios da Filosofia grega (particularmente do Epicurismo, do Estoicismo e do pensamento de Platão) com a doutrina cristã. Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes são esses primeiros helenistas convertidos a se empenhar nessa tarefa. Eles não só estavam envolvidos com a tradição cultural helênica como também conviviam com filósofos estóicos, epicuristas, peripatéticos (sofistas), pitagóricos e neoplatônicos. E não só conviviam, como também foram educados nesse ambiente multiforme da Filosofia grega ainda antes de suas conversões".

[viii] Acerca da carreira de Celso, não sabemos quase nada, sendo impossível definir com precisão a data e o local de seu nascimento, bem como a qual escola filosófica pertenceria. Ao que parece, sua terra natal teria sido o Egito, embora nem mesmo esta informação seja segura. A *Doutrina Verdadeira* teria sido redigida provavelmente entre os anos 170 e 180, já em finais do governo de Marco Aurélio, momento em que se constata um acirramento do confronto entre cristãos e pagãos, tanto em termos físicos quanto em termos literários. Para uma discussão mais detalhada acerca da tendência filosófica de Celso, ver Frede (1999).

[ix] Estamos em consonância com os interacionistas simbólicos que entendem que a identidade "é formada a partir de uma interação entre o 'eu' e a sociedade, o que a situa na confluência entre a esfera pessoal, interior e a esfera pública" (SILVA, 2004, p. 20). Para simplificar, entendemos a identidade como sendo: construção, efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (dando ideia de

movimento, transformação), instável, contraditória, fragmentada; ligada a sistemas de representação simbólica (uma forma de atribuição de sentido). Em contrapartida a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada homogênea, definitiva, acabada (SILVA, 2000).

[x] Ainda jovem Orígenes perdeu o pai, Leônidas, martirizado por ocasião da perseguição de Septímio Severo, e viu todos os bens de sua família serem confiscados pelo Estado romano, como era costume. Em virtude do extremo ascetismo que professava, optou pela castração em plena juventude. Viveu grande parte de sua vida vinculado à Escola de Alexandria, onde criou o Didaskaleion, um centro de ensino que oferecia aos alunos formação em filosofia e no conhecimento das Escrituras. Orígenes morreu em Tiro, por volta de 253 ou 254, devido aos maus tratos sofridos na prisão durante a perseguição de Décio.

[xi] Tem variado bastante as estimativas a respeito do que foi perdido e do que foi preservado acerca da obra de Celso. Podemos estimar, em consonância com Koetschau e Neumann (apud CHADWICK, 1953; WHALE, 1930; BORRET, 1976), que apenas um décimo da obra foi omitido por Orígenes, enquanto, três quartos das afirmações foram fielmente preservados em sua refutação. Neumann se lançou numa reconstrução fiel do trabalho de Celso, mas esta nunca chegou a ser publicada. Uma tentativa de reproduzir o texto de Celso em grego foi executada por Otto Glöckner (1924), em *Celsi Alèthès Logos excussit et restituere conatus est*, obra derivada de sua tese de doutorado, que não foi publicada e que existe – ou pelo menos existia – somente em manuscritos. Chadwick (1953) declara apenas ter conhecimento dela por meio das citações de Robert Bader (1940), em *Der Alethes Logos des Kelsos*. Antes de Glöckner, no entanto, foi publicada uma versão em grego por C. R. Jachmann, em *De Celso philosopho disputateur et fragmenta libri quem contra Christianos edidit colliguntur*, no ano 1836 (CHADWICK, 1953; BORRET, 1976).

[xii] Orígenes viveu e escreveu no período denominado pejorativamente como "Anarquia Militar", "Crise do terceiro século" ou "Período dos imperadores-soldados". É considerado por Gonçalves (2006, p. 189) como "uma época de inflexão, um período de mutação e de transição, que afetou com ritmo próprio todo o Império". O momento é marcado por uma conjuntura desfavorável aos cristãos. Na época da "Anarquia Militar", o império enfrentou alguns problemas de caráter político e econômico, além da pressão dos povos bárbaros que circundavam o *limes*, aproveitando-se da situação para adentrarem em territórios romanos. Vários imperadores sucederam-se no poder, aclamados pelas legiões, desejosos de bons generais para afastar as invasões bárbaras e proteger o império. Eles ficaram pouco tempo no governo e acabaram morrendo nas batalhas contra os invasores ou pelas mãos dos próprios legionários (GONÇALVES, 2006, p. 185-189). Sucedem-se mais de vinte imperadores num período de quase cinquenta anos, reinando muitas vezes simultaneamente (SILVA, 2006, p. 246).

[xiii] Segundo as declarações de Jovchelovitch (1998), sem a percepção daquilo que lhe é diferente – a alteridade – não é possível produzir os parâmetros que possibilitam ao eu a construção de seu próprio sentido, isto é, não apenas sua existência, mas principalmente sua identidade. Assim, a identidade é fabricada em relação à alteridade e vice-versa. Elas são mutuamente determinadas. As identidades, desse modo, são construídas por meio da marcação da diferença e dependem desta (WOODWARD, 2000).

[xiv] As fronteiras também envolvem o exercício do poder. E assim fez Orígenes ao impor o que era ser "cristão", em contraposição ao que era ser "judeu" ou "pagão". Portanto, seletividade, poder, homogeneidade e mutabilidade são conceitos que norteiam o estudo das fronteiras e das identidades do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo. O conceito de fronteira aqui empregado deslocou-se de seu sentido óbvio e moderno de linha de separação entre dois territórios geograficamente localizados, para um campo metafórico, muito mais amplo e, recentemente, bastante utilizado nas Ciências Sociais. A noção de fronteira escapa, a princípio, da definição estritamente geográfica, sem, contudo, abandoná-la por completo. A fronteira, como designa Silva e Soares (2010, p. 88), é "um espaço estanque e móvel de práticas culturais em interação". Ao mesmo tempo em que é um obstáculo, a fronteira também é um lugar de passagem, um campo de negociação, um espaço de ação, um definidor de grupos em ação, como bem salientou Guarinello (2010, p. 8). De tal modo, "é do jogo de negociações ao longo dessas fronteiras que a ordem se reproduz e se altera". Para Lieu (2002, p. 297), a metáfora de uma fronteira, separando "nós" dos "outros", é central para a discussão moderna de identidades como construção; ainda que reconhecendo em cada fronteira a existência da articulação de poder e de uma possível permeabilidade, num marco de "formação das identidades". Diante desses pressupostos, consideramos que mesmo as

religiões mais zelosas de seu estatuto de pureza não se encontram, absolutamente, protegidas de hibridismos e sincretismos de todos os tipos.

# FUNDAMENTOS DO CULTO IMPERIAL A PARTIR DO ALTAR BELVEDERE (SÉC. I A. C.)

*Debora Casanova da Silva*[*]

Abordaremos neste artigo alguns dos fundamentos do culto imperial, no período do principado augustano, a partir da identificação de elementos da religião romana encontrados em cultos domésticos, tanto públicos como privados. Quando pensamos em culto do imperador pensamos no culto voltado à pessoa do imperador, deste modo neste artigo dedicaremos nossa análise ao culto imperial, indicando toda a amplitude da *domus* augusta, desvinculando do imperador as homenagens que lhes eram dadas e vinculando-as ao seu *genius*. Dentro deste campo temos como documento central o altar Belvedere, direcionado ao culto dos *Lares Augusti,* em Roma. Partindo do princípio que as divindades denominadas *Lares Augusti* foram uma apropriação do próprio Augusto de elementos divinos, que consistiam em conceder ao *populus romanus* uma identidade comum a todos, há a relação da influência do mesmo sobre os espaços consagrados da *urbs*. Deste modo houve a expansão a toda a *urbs* do ritual que era feito dentro das casas romanas, em prol da manutenção e fortalecimento do *genius* do *pater*. Quando este mesmo ritual é direcionado aos *Lares Augusti,* ele carrega elementos pertinentes a um culto doméstico.

Compreendemos que para o que chamamos de rituais ou cultos, os romanos designavam os termos, *sacra* ou *caerimonae,* que definidos por John Scheid são

[*] Pós-graduanda em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/NEA/CEHAM), sob a orientação da Profª Drª Claudia Beltrão da Rosa.

“sequências complexas de ações e gestos que se seguem, um após o outro, de modo progressivo em uma ordem restrita”. (SCHEID, 2003, p.31). Vemos nestes rituais variadas possibilidades de interpretação, dada a heterogeneidade cultural em que se encontravam. De todo modo, fica difícil relacionar um padrão de como eram feitos estes cultos, sabemos que oferendas similares eram recorrentes entre uma *domus* e outra, e que mantinha se uma sequência na execução destes rituais, entretanto devido a diversidade cultural e por haver na sociedade romana a possibilidade de inclusão de elementos religiosos estrangeiros, e por vezes o retorno às práticas ancestrais que naquele momento não eram comuns, trabalhamos com múltiplas possibilidades de interpretações a partir da análise destes cultos e rituais. Representações imagéticas e textuais dentro da religião romana, principalmente quando pensamos no período do principado augustano são polissêmicas, o que dificulta nossa visão sobre signos e símbolos que estavam sendo revistos naquele momento. Entender o sentido de mundo por trás destes cultos e rituais significa decodificar seus signos e símbolos, assim aproximamos nossa compreensão do que era o entendimento primário da elite romana, ao mesmo tempo que nos abre a possibilidade de visualizar o que se queria passar como modelo a este mesmo cidadão. De acordo com Claudia Beltrão:

> *As crenças e práticas religiosas têm um papel decisivo na formação das identidades, sejam individuais ou coletivas e, no caso específico da sociedade romana antiga, os ordenamentos jurídico, familiar, político etc., têm sua base no complexo sistema religioso romano. A religião dá sentido e cria um mundo ordenado para os seres humanos, ensinando-lhes seus lugares, delineando suas imagens e seus corpos, formando sua compreensão de mundo, de poder, de autoridade, veiculando normas e valores, e incutindo em mulheres e homens seus papéis sociais* (BELTRÃO, 2011, P.3).

As atividades simbólicas da religião produzem um sistema cultural específico, intensificado pelo ritual, deste modo em um esforço em retrocesso conseguimos identificar nos elementos componentes do culto imperial, o ritual do culto ao *genius* do *paterfamilias*. Os símbolos sagrados encontrados no ritual relacionam a origem, procedência e composição, com uma moralidade a qual estão atrelados estes símbolos. A indicação de uma possível ampliação do culto ao *genius* do *paterfamilias* evidencia o modelo a ser seguido, um componente da consciência social. Os rituais estavam largamente ligados a composição da sociedade (GEERTZ, 2008, p.65).

O *genius* foi retratado durante grande parte do período do principado, tanto em textos como em imagens. Entendia-se *genius* como um elemento de criação presente em todas as casas romanas identificado com o *paterfamilias*. A *religio domestica* fazia parte da vida da elite aristocrática, entendemos que não havia uma homogeneidade na vastidão dos fenômenos religiosos que se encontravam dentro do que circunscrevemos hoje como “religião romana”. Essa potência divina, essência de criação ou força vital fazia parte de cada ser desde o momento de nascimento ou criação, fosse ele homem ou deus. Quando relacionado com o *pater,* era o elemento que possibilitava a continuidade da família e perpetuação da *gens*. Segundo Duncan Fishwick, “...não somente humanos, mas lugares, prédios, grupos de homens ou coisas, até mesmo o povo romano ou o senado pensava-se ter um genius” (FISHWICK, 2004, 383). Em sua origem o *genius paterfamilias* era cultuado no interior de cada casa, em um altar direcionado a este tipo de culto, o *lararium*, onde em conjunto vinham dispostas outras divindades. O *lararium* era um santuário ou um altar em forma de um templo, que poderia conter imagens parietais, assim como estatuetas de bronze representando as divindades relacionadas com as *gens*. Nas imagens recorrentes, como o *lararium* encontrado em Pompéia na

Casa Vetii, é possível observarmos três figuras pintadas que representam o *genius* do *paterfamilias* ladeado por dois deuses *Lares*. O *genius* geralmente era retratado como um homem usando uma toga *praetexta*, o que indicaria sua posição elevada. Os diversos tipos de toga presentes na sociedade romana, veiculam a vestimenta ao status social a qual aquele indivíduo pertencia. A toga *praetexta* era o tipo de toga utilizada por censores, ditadores e sacerdote no momento de seus deveres religiosos. A própria retratação do *pater* nos diz qual é a sua posição dentro daquele culto, o *pater* seria o sacerdote o qual direcionava a execução dos rituais. Os deuses *Lares* eram divindades que desde os tempos arcaicos tinham como finalidade a proteção da terra onde a família vivia. Para Ittai Gradel, essa comunicação com a terra faz referência a tempos distantes, onde a sociedade romana estava estritamente conectada com a agricultura, o que explicaria o termo *Lares Compitales*, que relacionam as demarcações de terras na *urbs*, os *uici*, a deuses protetores destes espaços (GRADEL, 2009, 37). *Compita* deste modo seriam espaços compartilhados por pequenos grupos, que se identificavam com as divindades ali presentes. Nestes altares também havia a presença dos deuses *Penates*, que eram divindades domésticas por vezes identificadas com os ancestrais, e que compartilhavam da vida da família auxiliando na proteção externa da *domus* e na harmonia no interior da mesma. Em alguns *lararia* há a presença da imagem de uma serpente, que seria uma possível representação arcaica do *genius*. O culto ao *genius* do *paterfamilias* era realizado a partir da inclusão de todos estes elementos, o ritual era feito por escravos, libertos e clientes do *pater*, que representavam a sua *familia*, ou seja, todos aqueles que se encontravam sob a *auctoritas* do *pater*. O *pater* era o elemento de ligação com as divindades e a manutenção da ordem cósmica dentro de sua casa era estendida a manutenção da ordem cívica da *urbs*.

Não somente devido à datação do documento utilizado na pesquisa, mas também por se enquadrar em um momento de grandes modificações, restaurações e continuidades, nossa abordagem se volta ao período da *restauratio augustana*, tido como o período em que Augusto inicia o processo de devolução ao povo romano de valores perdidos. E também inclusão de novos elementos criados e identificados sobremaneira com a religião arcaica. Esse conjunto de elementos por vezes era uma invenção do período augustano, com o intuito de fazer com que fossem vistos como incorporações de valores antigos. Uma forma de legitimar o seu governo a partir de elementos arcaicos. A restauração empreendida por Augusto visava à busca por valores ancestrais, o *mos maiorum*, tidos como abandonados pelo povo romano. A valorização da família e dos locais sagrados, a busca por cultos não mais executados, a restituição de colégios sacerdotais, todas essas ações fazem parte do conjunto da *restauratio*, e neste mesmo conjunto encontramos o culto ao *genius* do *paterfamilias* e o culto dos deuses *Lares Compitales.* No texto de Suetônio podemos verificar algumas dessas ações de restauração empreendidas pelo governo de Augusto. Apresentando os feitos do divino Augusto, o autor nos relata que:

> *Aumentou o número e o prestígio dos sacerdotes, assim como seus privilégios, principalmente os das virgens vestais. (...) Também restaurou alguns cerimoniais paulatinamente abolidos, como o augúrio da saúde, o flaminado de Júpiter, a festividade lupercal, os jogos seculares e compitais. Proibiu que os imberbes corressem nos jogos lupercais e seculares e que os jovens de um e outro sexo frequentassem algum espetáculo noturno, a não ser em companhia de algum parente adulto. Determinou que os Lares das encruzilhadas fossem ornados duas vezes ao ano, com flores primaveris e estivais. Prestou à memória dos generais uma homenagem próxima à dos deuses imortais, pois, partindo do nada, tinham dado ao povo romano o poder supremo* (SUETÔNIO, A vida e os feitos do divino Augusto, XXXI).

As reformulações quanto a religião romana é um item dentro de uma gama de modificações que no principado, mas não somente neste período, visavam reiterar a ordem sagrada da cidade. O termo *religio* correspondia a correta execução dos rituais e como a falta destes afetavam o bom funcionamento das estruturas sociais da *urbs* (RÜPKE, 2006, p.221). Entretanto os romanos acreditavam nas suas divindades, e havia uma perfeita liberdade concernente a pensar sobre o sistema de mundo e os seres humanos e divinos inseridos nele. Segundo John Scheid:

> *O sistema religioso dos romanos foi fundado no ritual não no dogma. Suas tradições religiosas prescrevem rituais, não o que eles deveriam acreditar. Então cada indivíduo era livre para pensar e entender os deuses e o sistema de mundo como gostariam* (SCHEID, 2003, p.173).

Tudo referente ao divino era testado, observado e interpretado. Cuidar da cidade e manter a ordem equilibrada eram atributos de homens e deuses que vistos como cidadãos tinham o dever de manter uma boa comunicação através da correta execução dos rituais. E quando falamos em deuses como cidadãos, estamos nos referindo ao que no pensamento romano significava deuses que seguiam as leis da cidade, diferente de divindades que se utilizavam de sua superioridade para subjugar os seres humanos. A falta de comunicação entre estes poderia acarretar em crises, incluindo um dos piores males para os romanos, a guerra civil. Como mantenedor e provedor da paz Augusto tinha no programa de seu governo a atenção voltada à religião romana.

Toda instauração de um poder político, posicionamento jurídico ou modificação estava permeada de elementos religiosos. Sacerdotes direcionados a cada necessidade ou intenções eram dispostos na sociedade romana, no intuito de que, as relações entre deuses e homens estivessem sempre em equilíbrio. Desde o vínculo delineado por

Cícero a *pax deorum – pax hominum* faz referência a *concordia* almejada entre romanos e deuses. A religião romana estava intimamente ligada à ordem cívica, era uma religião voltada às questões da cidade. De certa forma, Augusto tinha consciência de que a restauração de elementos da religião romana significava o retorno a uma estabilidade cívica. A religião romana criava um mundo ordenado, era uma resposta ao caos, e tinha regras a serem seguidas. Os deuses protegiam a cidade e salvaguardavam seus valores. Um templo mal conservado ou até mesmo sua destruição, poderia significar uma fragilidade da cidade e ou do governo em relação às divindades.

Em 42 a. C. Augusto assume o papel de vingador[i] de seu pai iniciando uma mudança na forma como era visto politicamente. À posição de filho *pius*, Augusto junta a filiação do divino Cesar. Segundo John Scheid, o termo *pius* ou *pietas* seria como uma justiça distributiva que regulamenta as obrigações dos homens para com os deuses (SCHEID, 2003, 27). No momento em que Augusto se posiciona como *pius*, não somente está fazendo referência a sua conduta frente à religião romana, mas como *princeps* e *pontifex maximus* ele chama para si a responsabilidade de reestruturar a religião e zelar por ela. Neste caso a permanência de um culto voltado à seu *genius* em toda a *urbs* auxilia no fortalecimento da cidade. Augusto toma como título *diui filius*, ou seja, o filho do divino Cesar. Notadamente, e podemos perceber quando analisamos o altar Belvedere, Augusto começa uma identificação dele próprio com a divindade de seu pai.

Pensamos que para o propósito desta pesquisa o altar Belvedere é fundamental para entendermos que, o ritual do culto ao *genius* do *paterfamilias* ligava o elemento central da composição familiar, com o elemento central da composição do governo no momento do principado. Relacionado com o elemento doméstico, o *genius familiaris*,

nós temos o *genius Augusti*, A cena do altar que fazemos referência (figura 1), é a cena que nos mostra o momento do culto ao *genius Augusti.* Nessa cena é possível visualizar a mudança de posicionamento político de Augusto frente a sociedade e a sua preocupação com as questões referentes a religião romana.

Na figura 1, Augusto entrega ao sacerdote do seu culto as pequenas estatuetas os *Lares Augusti*. A partir do altar podemos compreender o conjunto objetivo de ações dentro da política do principado, como *pontifex maximus*, Augusto inicia o trabalho de revalorização e reposicionamento de cultos e rituais dentro da *urbs*, juntando a este nós temos o momento da inserção do seu *genius* como o elemento que será identificado com cada distrito de Roma. O altar quadrilátero nos possibilita visualizar quatro cenas bem singulares, que demonstram toda uma composição conscientemente construída para apresentar o conjunto do que nós chamaríamos de composição da *uirtus* de Augusto. A composição do altar nos mostra a sequência que nos leva a entender a construção ideológica do principado, as cenas dispostas levam a compreensão tanto da ancestralidade divina de Cesar, e por conseguinte do próprio Augusto, quanto da posição religiosa que o mesmo detém naquele momento. O culto ao *Genius Augusti*, representado na figura1, compreendia em culto realizado nos pequenos santuários encontrados nas encruzilhadas (*compita*) de Roma, esses santuários eram direcionados aos deuses protetores daqueles espaços de terra, os deuses *Lares Compitales.*




Fig. 1.

Presente na figura 2, temos a referência à ancestralidade divina da *gens Iulia*, lembrada na cena em que Enéias chega a Alba Longa.[ii]




Fig. 2.

Atributos cívicos, também são incorporados na figura 3 na qual podemos identificar a personificação da vitória alada, carregando o escudo de ouro ou *clipeus uirtus*, o escudo honorífico com o qual Augusto foi homenageado em 27 a. C.

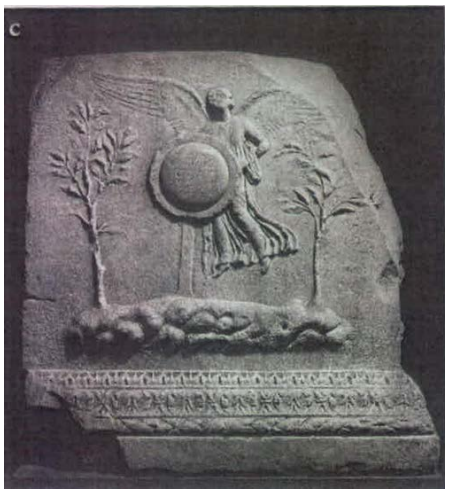



Fig. 3

A relação estreita com o *Diuus Iulius* pode ser vista na figura 4, na qual Augusto observa a apoteose de Cesar tendo do lado direito a *Venus Genetrix*, simbolizando a divindade da qual descende a *gens Iulia*.

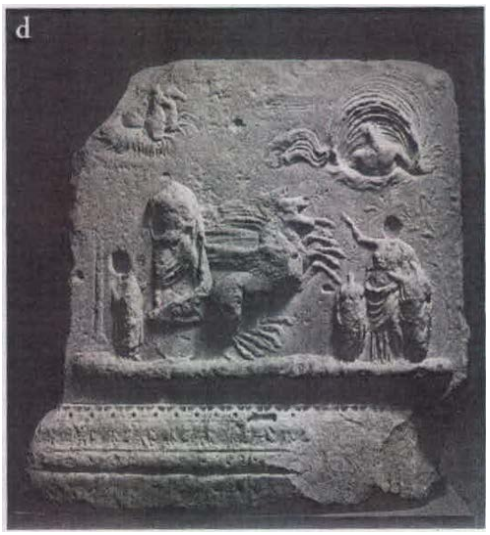



Fig. 4

O espaço político em que Augusto transitava permitia que se fosse abarcado comportamentos com os quais deveria se moldar, a capacidade de organização da vida político-religiosa deveria ser visionada pela sociedade e identificada com o seu nome em primeira instância e depois com o momento político ao qual seu nome era referência. A instituição, e neste caso estamos falando de um tipo de governo específico o principado augustano, passa a notabilizar o instituído por sua diferença com o geral, deixando a cargo do mesmo a tarefa de expandir sua própria credibilidade. Augusto constrói o seu governo a partir de inclusões e de uma grande seleção de elementos políticos e religiosos. A ideia dos bons augúrios ligados ao seu *genius* permite que se faça diferenciar, e perpetua uma forma de culto antes vinculado à figura do *paterfamilias*. O ato de instituição (BOURDIEU, 1996, 101) produz atribuições sociais específicas que em uma forma estendida culminam na essência vista pela sociedade, a permanência do culto ao *Genius Augusti* fortalece a posição política e religiosa de Augusto.

## Referências Bibliográficas

**Documentação imagética:**

Altar Belvedere - BEARD, M. NORTH, J. A. PRICE, S.R.F. **Religion of Rome**. **Vol. 1. A History** Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 187, fig. 4.3. Museu Pio Clementino, Vaticano. Inv. nº 1115. Fotos: Deutsches Archäologisches Institut, Rome.

**Documentação textual:**

SUETÔNIO. **A vida e os feitos do divino Augusto**. Trad. Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Bibliografia:

ANTIQUEIRA, Moisés. O escudo da virtude e a ideologia do principado Augustano. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 5, Ano V, n. 3 Jul / Ago / Set de 2008. ISSN: 1807-6971 Disponível em: www.revistafenix.pro.br. Acesso em: 10/06/2010.

BEARD, M. NORTH, J. A. PRICE, S.R.F. **Religion of Rome**. **Vol. 1. A History** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____ **Religion of Rome**. **Vol. 2. A Sourcebook**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: **o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1996.

COLLARES, Marco Antonio Correa. O senado romano diante do poder Augustal: funções, prerrogativas e organização. **Revista Phoînix**, Ano 16, vol. 16, n. 1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. p. 63-83.

CORASSIN, Maria Luiza. Comentário sobre as Res Gestae Diui Augusti. **Revista de História.** 151 (2º - 2004), p. 181-199. Disponível em: www.revistasusp.sibi.usp.br . Acesso em: 17/12/2010.

DUMONT, Jean-Christian. L'imperium du pater famílias. **École Française de Rome**. Rome: 1990. n. 129. p. 475-495.

ECK, Werner. **The age of Augustus**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

FISHWICK, Duncan. Genius and Numen. **The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire.** Vol. 4. Leiden: E. J. Brill 2004. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=XQDjUGNtapwC&pg=PA381&dq=genius+and+numen+duncan+f&cd=1#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 06 set. 2011.

GALINSKY, Karl. Continuity and change: Religion in the Augustan semi-century. In: RÜPKE, Jörg. (Org.). **A companion to Roman religion**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. p. 71-82.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOODMAN, Martin. **Roman world 44 BC-AD 180.** London/New York: Routledge/Taylor and Francis Group, 2003.

GRADEL, Ittai. **Emperor worship and Roman religion**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KAUFMANN-HEINIMANN, Annemarie. Religion in the house. In: RÜPKE, Jörg. (Org.). **A companion to Roman religion**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. p.188-202.

O'KEEFFE, Anne Kathryn. **Augusto as paterfamilias**. University of Georgia: Georgia, 2004. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade da Georgia, 2004.

PRICE, Simon R. F. **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Menor.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ROSA, Claudia Beltrão da. Religião na Urbs. In: SILVA, G.V. MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconômica, política e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006. p. 137-160.

_____ Rituais de Março: religião, gênero e a ordem sagrada romana. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**, 2011. No prelo.

RÜPKE, Jörg. Communicating with the gods. In: ROSENSTEIN, Nathan. MORSTEIN-MARX, Robert. **A companion to the Roman Republic**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006. p. 215-235.

SCHEID, John. Religion, institutions et société de la Rome antique. Cours: sacrifier pour l'empereur sacrifier à l'empereur sous le Haut-Empire Romain. **L'Annuaire du Collège de France.** 2007-2008. p. 664-681. Disponível em: http://www.college-de-france.fr/media/reg_ins/UPL18440_38scheid.pdf . Acesso em: 10/01/2010.

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

VÁRHELYI, Zsuzsanna. **The religion of senators in the Roman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ZANKER, Paul. **The Power of Images in the Age of Augustus.** Michigan: The University of Michigan Press, 1996.

Notas:

[i] Descrito como *caesaris ultor*, ou vingador de Cesar por Horácio, na obra *Fastos*, Augusto assume o papel de vingador da morte do seu pai adotivo, Julio Cesar. Contra a vontade do triunvirato Augusto inicia a guerra contra os assassinos de seu pai, e junta a imagem de vingador a de filho piedoso, aquele que executa a justiça em relação aos deuses. Já que Cesar havia sido deificado, a posição de *pius* por Augusto era mais do que procedente.

[ii] Nesta imagem Enéias traz consigo a porca branca, fazendo uma referência ao primeiro sacrifício feito por eles aos deuses Penates, seus ancestrais.

# TRIUNFO ROMANO: UMA ANÁLISE IMAGÉTICA DA PROPAGANDA NO CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO

*Diego Santos Ferreira Machado**

## Introdução

Durante toda a *res publica* romana, os mais valorosos e imponentes generais foram consagrados com o ritual do triunfo, grande e exuberante momento da vida e dos sonhos de cada um dos generais que viveram e lutaram por Roma.

Segundo Mary Beard,

> [...] triunfo, a honra de maior destaque que um general romano poderia esperar. Ele iria desfilar em uma quadriga - acompanhado pelo espólio que tinha ganhado, os prisioneiros que havia capturado, e suas, sem dúvida, turbulentas e desordeiras tropas em suas roupas de batalha - pelas ruas da cidade para o Templo de Júpiter no Capitólio, onde iria oferecer um sacrifício ao deus. A cerimônia tornou-se um marco conceitual para a exibição extravagante. (BEARD, 2007).

A partir deste trecho, podemos perceber a grande importância e os grandes momentos presentes neste ritual, desde sua primeira análise dos espólios de guerra – escravos, plantas, animais, riquezas, reis inimigos a serem mortos depois, até sua tropa, com soldados desordeiros e barulhentos. Desfilando pelas ruas de Roma, o general, montado numa quadriga, que é comumente relacionada à elite em toda a civilização mediterrânea (CARLAN, 2011), terminará por subir ao monte Capitólio, para o Templo de Júpiter, onde fará um sacrifício ao deus, tornando sagrado o ritual e restabelecendo a ordem romana. Inclusive, quando um general retornava vitorioso de suas batalhas, para ele era construída uma estátua com uma toga específica, porém, se lhe foi concedido um triunfo, sua estátua terá a toga triunfal (ZANKER, 1990: 5), que sempre lhe remeterá ao ritual realizado.

A partir do império, esse ritual era restrito aos imperadores e seus familiares. Isto porque, as guerras continuaram sendo lideradas (*ductu*) por um general, mas sob os auspícios do imperador (SCHEID, 2003: 119). E, desta forma, cada vez mais suntuosos e expendiosos. Durante mil anos de história, mais de trezentos triunfos foram realizados em Roma, sendo alguns estendidos por mais de um dia, normalmente não ultrapassando a três (BEARD, 2007).

Triunfos, portanto, são grandes rituais, verdadeiros espetáculos pelas ruas de Roma, como diria Sêneca: “Sacrilégio insignificante é punido; sacrilégio em grande escala é material de triunfos” (Lucius Annaeus Seneca *apud* BEARD, 2007: 1).

Porém, para chegarmos à sociedade romana e entender o que está por trás de um simples desfile e de uma simples representação imagética deste desfile, seguimos os estudos de Claudia Beltrão da Rosa:

> A conceituação da religião romana como ordem sagrada permite discutir seus rituais como mecanismos de um sistema que sacraliza uma determinada ordem social, ao naturalizá-la. E um fenômeno privilegiado para a análise das práticas religiosas como sacralização da ordem social é o sacrifício, ato central do ritual. O sacrifício põe os seres humanos em relação com as divindades às quais é destinado, no interior da regularidade cultual, ou seja, não se trata de uma intrusão abrupta do sobrenatural no quotidiano, e sim de sua inserção ou reiteração institucional, operada pelos seres humanos. (BELTRÃO, 2011).

A partir destes conceitos, procuramos compreender a sociedade romana em duas representações do ritual, observando a propaganda feita delas, estabelecendo seus símbolos básicos e buscando interpretações para suas diferenças.

## *Representações Imagéticas*

### Primeira imagem



http://www.coinproject.com/siteimages/145-image00765.jpg

Denominação: *Denarius*.

Ano/Local de cunhagem: 82-81 a.C, na Itália (Heracleia) e na Espanha (Mérida ou Segóvia).

Anverso: *C.ANNI.T.F.T.N.PRO.COS.EX.S.C*

Reverso: *L.FABI.L.F.HISP / Q / B*

**Descrição e Decodificação da Iconografia**

Nesta apresentação, dados seus limites, analisaremos apenas o reverso da moeda:

Denário republicano de Caio Annio, deusa Vitória conduzindo uma quadriga palmas e a coroa de louros, significando a vitória ou triunfo. Moeda cunhada durante os jogos plebeus, que ocorriam durante o nosso atual mês de novembro, de 4 a 17, calendário Juliano, no qual as aurigas competiam pela palma da Vitória (segundo Ovídio, *Fastos* IV, 392).

**Segunda Imagem**



http://farm4.static.flickr.com/3582/3487353130_e9407b277c.jpg

Denominação: Escultura em baixo relevo.

**Descrição e Decodificação da Iconografia**

Relevo presente no arco em comemoração às vitórias de Marco Aurélio.

Observa-se nesta imagem Marco Aurélio conduzindo uma quadriga, a qual está ornada com divindades, como Júpiter e Minerva, que passa por um arco do triunfo, a deusa Vitória acima do triunfante, colocando-lhe uma coroa de louros, um *lictor*, um músico e o Templo de Júpiter.

**Unidades Formais Mínimas**

Entendemos por unidades formais mínimas a simbologia básica para uma representação, ou seja, aquilo que sempre se repete. Para o triunfo, percebemos três *signa* que o definem:

A deusa Vitória, divindade alada - personificação do êxito militar;

Quadriga, carro puxado por quatro cavalos – utilizado pela elite romana, era relacionado à nobreza;

Coroa de louros – símbolo de poder e vitória, remonta aos antigos reis gregos e à mitologia do deus *Apollo*.

**Considerações Finais**

A partir do estabelecimento das unidades formais mínimas do ritual, podemos analisar seus outros símbolos e imagens, de forma a identificar suas diferenças e interpretá-las.

Em relação ao primeiro documento, observamos uma representação "seca" do ritual, pois são apresentados apenas seus símbolos básicos, porém o triunfante é restrito ao seu nome no exergo (ou linha da terra) - *L.FABI.L.F.HISP*, Lúcio Fábio, filho de Lúcio, Hispânia. Ou seja, não é interessante ao Senado Romano que a face do triunfante em questão seja revelada e conhecida por todos – trata-se, portanto, do triunfo da Vitória, ou seja, do triunfo de Roma.

Já com o relevo, é notável a diferença. O próprio triunfante aparece conduzindo a quadriga e a deusa Vitória o coroa. O Templo de Júpiter, no Capitólio, onde será realizado o sacrifício, é representado, o que coloca Marco Aurélio em relação direta com o divino, o sacraliza. E as divindades presentes na quadriga reforçam a sacralidade do ritual.

Com a análise destas duas fontes podemos perceber que diversos fatores políticos e sociais interferem nas representações de um mesmo ritual. A propaganda que deles é feita tem relação direta com quem está, ou deveria estar, sendo apresentado, ou seja, a relação do *Triumphator* com a *Vrbs*. De um lado, um plebeu que vence jogos de sua classe, do outro, um patrício, que é imperador.

Os valores da aristocracia romana, que variavam com o tempo e suas experiências, interferem não apenas no âmbito político e social, mas também no

religioso, ou das representações imagéticas dele. A posição central do Senado na religião, ou seja, o controle exercido por este, também influencia na forma como as informações são passadas para a população, alterando-se no período que denominamos *principado*, no qual a centralidade do *princeps* é notória. Afinal, estamos tratando de um ritual público, *pro populo*, com suas despesas bancadas pelo Estado, que sofre diretamente os interesses e as ambições da elite romana.

**Agradecimento**

Agradeço a professora Claudia Beltrão da Rosa pela orientação em meus estudos, bem como nesse trabalho, e ao professor Claudio Umpierre Carlan por sua co-orientação e seus incentivos no ramo da Numismática, além dos membros do Grupo de Pesquisa *Religio romana: uma análise das instituições religiosas romanas em discursos tardo-republicanos*, coordenado pela Profª Drª Claudia Beltrão.

A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

***Fontes Imagéticas***

A moeda aqui apresentada pertence ao Museu Arqueológico Nacional (Madrid - Espanha) e foi identificada, fotografada e digitalizada pelo Profº Drº Claudio Umpierre Carlan.

O relevo de Marco Aurélio situa-se no Palazzo dei Conservatori, Museu Capitolino – Roma.

***Bibliografia***

BEARD, Mary. **The Roman triumph.** Harvard University Press, 2007.

BELTRÃO, Claudia. *Lectisternium*: o espetáculo dos deuses na República romana In: CANDIDO, M. R. **História da Alimentação na Antiguidade**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ. 2011 (no prelo)

_____. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V. (org.) **Repensando o Império Romano.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.

CARLAN, Claudio Umpierre. Roma, Poder e Cultura. Constantino e o poder da imagem. **Revista Questões e Debates.** V. 52. 2011.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

SCHEID, John. **An Introduction to Roman Religion**. Indiana University Press, 2003.

TAMBIAH, S. **Culture, Thought and Social Action**: an Anthropological Perspective. Cambridge-Mass: Harvard University Press, 1985: 128.

ZANKER, Paul**. The Power of Images in the Age of Augustus.** University of Michigan Press, 1990.

# A IDENTIDADE DO PORTO GREGO DE NEÁPOLIS (SÉC. I A.C)

*Ellen Moura Teixeira de Vasconcelos*[*]

Diversas áreas do conhecimento nos últimos anos vêm considerando o estudo da identidade como uma questão crucial para a compreensão de fenômenos sociais ao longo da história. Novas correntes nos trouxeram diferentes formas de pensar e interpretar sociedades antigas. Abordagens sociológicas, antropológicas e arqueológicas entendem as definições identitárias como uma construção social, que pode se dar através da cultura material e das práticas sociais de uma dada comunidade. Nestes estudos, percebe-se que a identidade não é fixa ou monolítica, mas fluída e contextual.

Logo no presente artigo abordarei o principal foco de nossa pesquisa (que se encontra em andamento); a análise sobre a identidade sociocultural do porto de Neápolis no século I a.C, e que tem como principais objetivos: analisar a infraestrutura portuária de Neápolis no período romano, através da construção e da localização do templo de Ísis e Serapis, identificar a relação entre o Templo, a cidade e o porto e por fim compreender a inter-relação entre identidade e religiosidade no espaço urbano portuário de Neápolis no período romano.

A cidade de Ampúrias se localiza na região da Catalunha na Espanha, é o único sítio arqueológico situado na Península Ibérica, onde existem vestígios de uma cidade colonial

[*] Pós-graduanda em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

grega, fundada no século VI a. C, com uma cidade romana, fundada no início do século I a.C. Denominada pelos gregos de *Empórion,* foi ela um entreposto comercial marítimo, ativo e movimentado, cujos vestígios arqueológicos, revelam ampla diversidade cultural, principalmente no que diz respeito à religiosidade local.

O primeiro assentamento (Palaiápólis) se desenvolveu na primeira metade do século VI a.C, fundado por gregos da cidade de Focéia (na atual Turquia). Antes desta ocupação grega, viviam na região povos indígenas desde a época do Bronze (século IX a.C), os Indiketes, e que ao longo do século VII a.C, estabeleceram contatos comerciais com gregos, fenícios e etruscos, o que facilitou posteriormente a criação de Empórion. Palaiapólis foi o nomeada por Estrabão em sua obra Geografia.

*“ Emporion é uma fundação dos massaliotas e está desde os pirineus até a fronteira Ibéria e Céltica uns 200 estadios. Toda esta costa é fértil e possuem bons portos...os emporitanos habitavam antes uma ilhota de frente a costa , que hoje se chama Palaiapólis , mas hoje vivem em terra firme”*. ( ESTRABÃO,Geografia, livro III, 4.8)

O segundo assentamento (Neápolis), criado no séc. Va. C, sofreu diversas etapas de ampliação urbana.O que é notável sobre Neápolis é que mesmo no início de sua expansão , a cidade pouco se assemelhava nas edificações urbanas às suas colônias de origem (Marselha e Focéia), não possuía teatro e a ágora era notavelmente pequena, o que talvez fosse indicativo do status do assentamento inicial . Neste mesmo período não havia templos dentro de seus muros; o santuário de Asclépio se localizava fora dos muros, posteriormente que se incluiu uma área de extensão em volta do santuário pela muralha sul, assim passando a se localizar dentro da cidade. (KAISER, 2000, p.194).

Neste sentido é importante ressaltarmos o acampamento romano, futura *urbs* emporitana, que fora montado durante o período da Segunda Guerra Púnica, onde desembarcou no ano de 218 a.C, uma parte do exército romano comandado por Públio Cornélio Cipião, a fim de usar a região como uma de suas bases na guerra contra o exército de Aníbal.

Estes três núcleos urbanos foram unificados somente no período de Augusto, formando uma única cidade, uma unidade política e jurídica: O Municipium Emporiae. Manteve esta cidade seu caráter principal, como um porto comercial de grande movimentação, onde eram comercializados e trocados, perfumes, jóias e cerâmicas (vindos do oriente), com metais e cereais da região.

Como destacou Bayona, um porto de comercio no Mediterrâneo da antiguidade define-se como um lugar que navegantes ou mercadores pudessem reconhecê-lo como um terreno neutro e hospitaleiro. Para tanto seria necessário não só um topos para abrigos, refúgios e escalas de viagens, como também proteção para seus acordos comerciais e financeiros. Em outras palavras, não bastava oferecer boas instalações portuárias, era preciso também propiciar aos estrangeiros locais onde pudessem praticar livremente suas crenças, devoções e cultos (BAYONA,1997,p.521). Outro aspecto importante que podemos destacar sobre o porto de Neápolis, são suas características de modelo foceu, o porto seria um ponto predominante no assentamento e os muros defensivos fariam com que a cidade fisicamente se voltasse com prioridade para o mar e não para o interior. (TACLA, 2011, p.2).

Isto posta nos propõe a analisar a identidade do núcleo urbano grego (Neápolis) no século I a.C, a partir da incorporação e da localização do templo de Ísis e Serapis nesta malha urbana emporitana. A localização de sua construção, que fica próxima ao porto nos permitirá analisar a vida social-religiosa deste núcleo urbano de tradição grega, mas que também seguiu os modelos helenísticos.

Para trabalharmos a questão da identidade através do espaço (lugar), iremos utilizar a obra "*Thirdspace*" de Edward Soja, um geógrafo urbanista, que nos oferece novas contribuições ao avanço do conhecimento em relação os processos espaciais. A geografia humana, que segue Soja, estuda e descreve sobre a interação entre a sociedade e o espaço, e seguindo os estudos sobre a produção do espaço de Lefebvre, Soja sugere uma trialética do espaço a ser explorada, que o autor acredita ser uma forma não convencional e um instrumento conceitual que utiliza para analisar as contínuas transformações de uma sociedade. Assim, para procuramos entender o perfil dessa comunidade portuária de Neápolis, aplicaremos essa teoria de Soja, para que possamos captar o que é realmente um ambiente em constante mutação, que muda de idéias e significados, por conta da constante movimentação de cultura entre seus habitantes. Portanto, podemos assim dizer,uma terceira dimensão, que se encontra dentro desse espaço, é aclopada a historicidade e a sociabilidade como um novo modo de pensar e de se interpretar a identidade de uma comunidade.

"*Em Emporion, além de todo o tipo de produtos manufaturados serem comercializados, ali também se intercambiavam idéias, sentimentos, novas técnicas e culturas"*. (AQUILUE, 2002, p.1).

Desde a época arcaica, havia o fenômeno de sacralização das costas, atuando como um mecanismo de orientação e freqüência marítima. Colocar estes portos sobre a proteção de deuses assegurava sua neutralidade necessária e facilitava o contato com outras populações. (BAYONA, 1997, p.521).

Portanto, o templo de Isis e Serapis que foi levantado pelos emporitanos era particularmente apropriado para ambientes de marinheiros, comerciantes e pessoas vindas de diversos lugares através do mar (BENDALA, 2010, p.138).

Em paralelo, com Soja, trabalharemos com o estudo da identidade através da cultura material da arqueóloga Siân Jones, e assim procuraremos entender o perfil da sociedade que ali vivia. Jones propõe que monumentos e conjuntos da cultura material, devem ser entendidos no contexto de construção de identidade cultural, que por muitas vezes são heterogêneas e contraditórias.

> *"Não há uma tensão entre o passado e o recente na interpretação arqueológica, entre os significados do passado e o processo que queremos reconstruir a partir do material que permanece, e o significado que nos restou revele o presente."* (JONES, 2007, p.44)

Como o presente projeto se encontra em andamento, não abordarei as supostas hipóteses do trabalho, já que poderão ser refutadas até o fim de nossa pesquisa. Mas apontarei nossas seguintes problemáticas sobre o tema, que são as seguintes: Por que o templo foi construído próximo ao porto? Como era a relação social e comercial neste núcleo urbanístico? Quem eram esses devotos que freqüentavam o templo de Ísis e Serapis?

Aquilué e outros dividiram a malha urbana de Neápolis em sete unidades básicas, consideráveis imprescindíveis para entender a organização e a estruturação da fase helenística (século II-I a.C) da cidade grega, a saber; as muralhas e os santuários, a rua principal e os locais comerciais, a arquitetura doméstica, a ágora e o centro político da cidade, as habitações, os enterramentos funerários e a estrutura portuária. Assim através desta documentação arqueológica, os autores citados, permitiram fazer uma relação urbana estabelecida entre estas unidades, para que entendêssemos que todas elas faziam parte de uma mesma realidade urbanística (AQUILUÉ, 2005, p.115).

**Referências Bibliográficas**

**Documentação:**

AVIENO. **Orla Marítima,** trad. José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1964.

STRABO , **The Geography of Stabo** ,trad. H.L.Jones. Londres, 1988.

Documentação arqueológica:

AQUILUÉ, Xavier**. Relaciones entre Empúries y Alejandría em La Antiguedad.** In: Bajo um sol ardiente,orígenes del paisaje mediterráneo.Museu arqueologia de Catalunya-Empúries, Icaria editorial,2009.

**_____ Emporion y el urbanismo Griego em la Peninsula Ibérica.** Catalogo Valencia y las primeras ciudades romanas de Hispania. ISBN 848484043-3 , 2002.

AQUILUÉ,Xavier.Bases Tomás,Castanyer Pere, Monturiol Joaquim. **El proyecto de Restitucíon virtual de la ciudad griega y romana de Empéries.** MARQ,Arqueologia y Museos , 2005:p.113-124.

Bibliografia:

ABAD,Francisco J.F. **El Serapeo o Serapeum: Templo , Biblioteca y Centro de Investigaciones Científicas**, Revista General de Información y Documentacíon ,ISSN: 1131-8635 , 2008.

ALVAR, J.: **El Culto a Isis en Hispania" en La Religión Romana en Hispania**", Symposio sobre la religión romana en Hispania. Madrid: C.S.I.C. , 1981.

BAYONA, Joaquín Ruiz de A. **Santuarios y comercio marítimo em La península Ibérica durante la época arcaica.** QUAD. PREH. ARQ.CAST, 1997.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BELLIDO, Maria Paz Garcia**. Las religiones orientales em La Península Ibérica**: documentos numismáticos I,Revista Spal Monografias n.2 , Publicaciones de Universidad de Sevilla e Fundacíon El Monte, 2002.

BERNAL, Martin**."A imagem da Grécia antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para hegemonia européia"**, In:FUNARI P.P .Repensando o mundo antigo II.Textos didáticos n.49. IFCH/UNICAMP,2003.

CRESPO, Jeanne C. M. **Um estudo comparativo dos contatos estabelecidos entre emporitanos e indigetes- O caso emporitano e o Oppidum de Ullastret (500-350 a.C**). Niterói,UFF, dissertação(Mestrado), Programa de Pós Graduação em História , Universidade Federal Fluminense, RJ , 2006.

DIETLER,M . RUIZ ,Carolina L. **Colonial Encounters in Ancient Iberia – Phoenician , Greek , and Indigenous Relations.** The University of Chicago Press, 2009.

ELIADE , Mircea – **História das Crenças e das idéias religiosas** – volume I da Idade da pedra aos mistérios de Elêusis,trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 2010.

FUENTE,Maria A. A. de la**. El culto Isíaco em El Imperio Romano Cultos diários y Rituales Inciáticos: Iconografia y significados.** Boletín de La Asociacíon Española de Egiptologia, B.A.E.D.E, número 12 , 2002.

FUNARI , Pedro Paulo A. **Grécia e Roma** . São Paulo: Contexto, 2006.

GOLDSWORTHY,Adrian. **Generais Romanos – Os Homens que construíram o Império** Romano. Lisboa : Editora Esfera dos Livos, 2009.

GRIMAL, Pierre. **O Império Romano**.São Paulo, Editora Edições 70,2010.

_____ **El siglo de Augusto** ,Barcelona , Crítica editora, 2011.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JONES, Andrew . **Memorie and Material Culture**. Cambridge University Press, NY,2007.

JONES , Siân. “ Discourses of Identity in the interpretation of the past “. In: **The Archeology of Identities.** Routledge, NY, 2007.

KAISER, Alan**. Ethnic , Identity and Urban Fabric: The Case of the Greeks at Empúries,Spain.** Journal of Mediterranean Archaeology 13.2 , 2000 ,p.189-203.

KARAGEORGHIS, Vassos. PENA ,**The Greeks Beyond the Aegean: From marseilles to Bactria.** Papers presented at an International Symposium held at the Onassis Cultural Center, New York, 12th October, 2002.

LYNCH Kevin. **A Imagem da Cidade**. São Paulo , Martins Fontes , 1997.

LYONS , Claire L and PAPADOPOULOS, John K**. The Archaeology of Colonialism.** Los Angeles CA, Getty Publications , 2002.

MACMULLEN,Ramsay. **Romanization in the Time of Augustus**.Yale University Press/New Haven e London,2000.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da Helenização.** Trad.Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991

PARENTE, Paulo André Leira. **As Religiões e os Cultos Orientais de Mistério na Roma Imperial: a orientalização da sociedade e da religião romana.** In: Ciências Humanas. Rio de Janeiro: Editora UGF, v. 21, n. 2, 1998. pp. 232-255.

RODRÍGUEZ, Hector Uroz. Sobre La temprana aparicíon de los cultos de Isis Serapis y Caelestis em Hispania. Universidad de Alicante.

SOJA,Edward . W. Thirdspace – Journeys to Los Angeles and other Real and Imagined Places. Blackwell Publishers,Cambridge,USA,1996.

TACLA,A.,FLORENZANO,M.B,POTIM,P.ABRAMO,M. **A natureza da cidade portuária a relação porto-portas em contextos helênicos.** Labeca - MAE/USP:São Paulo,2011.( No prelo)

# ASPECTOS POÉTICOS E PHÝSIS NA ODISSÉIA E NO TEATRO DE EURÍPIDES

*Flávia Schlee Eyler*

*Paloma Brito*[*]

A *phýsis,* como conceito que abarca um conjunto de fenômenos naturais e seus princípios, está ligada à concepção de natureza desenvolvida ao longo da história ocidental. Porém, tomar a *phýsis* como sinônimo de natureza é desconsiderar a sua diferença e amplitude quando comparada àquilo que os gregos entendiam como tal. Desta forma, o pensamento que começa com os gregos e se estrutura como a verdade da "ciência" ocidental precisa ser historicizado. Reconhecer o mundo em que estamos é também compreender porque e como estamos ligados aos gregos. Afinal, eles tentaram ultrapassar as circunstâncias e as contingências da vida humana numa incessante luta contra a imprevisibilidade e a busca do permanente, imutável e incondicional. Ainda que essa busca tenha assumido formas bastante variáveis e complexas em sua trajetória, o que aqui nos importa é sinalizar diferenças que aparecem na própria historicidade grega. Há contrastes importantes entre o que seria "natureza" em Homero, nos chamados filósofos da natureza e no pensamento racional.

Em Homero, essa busca toma forma de uma intuição mítica e aparece como poesia. Mas quando o poeta, inspirado pelas musas, apresenta seu canto, o que está em jogo não é a elucidação de algo singular e sim aquilo que era compartilhado pelos homens e podia ser comunicado de modo universal para todos os gregos. Cantamos até hoje o mundo homérico, porém ali não reconhecemos uma forma de pensar muito distinta da nossa. E é exatamente essa familiaridade que cria obstáculos à percepção da

[*] feyler@puc-rio.br

nossa própria alteridade. Esse não reconhecimento das distinções nos diz algo, então, sobre nossos limites de leitura e imaginação.

Propomos, dessa forma, dar visibilidade através de alguns fragmentos da *Odisséia*, sobretudo o Canto VI, daquilo que ali está presente, mas que não é denominado ou conceituado como *phýsis*.

Pensar as relações entre poesia e *phýsis*, tanto na epopéia homérica quanto no teatro trágico euripidiano, é enfrentarmos os limites do próprio dizível no sentido de que a palavra não apenas referencia o real, mas constitui o próprio mundo. Neste sentido compreendemos que os limites do mundo são, também, os limites do dizível, da linguagem. Neste trabalho, compreendemos o *logos* como Linguagem e, sobretudo, como a fonte de todas as possibilidades na medida em que ela é a "abertura que atravessa todos os fins e definições, que perpassam todos os limites e de-limitações, que transcende todos os termos e de-terminações" (LEÃO, 2010, p.68). Por outro lado, a linguagem só pode falar quando o homem se pronuncia, ou seja, quando ela atualiza-se como discurso e neste sentido ela sempre se dirige a alguém. Se ainda hoje estamos interessados nas palavras fixadas por Homero, é a nós que elas se dirigem.

A partir daí talvez possamos olhar de outra maneira para o problema que, de modo aqui simplificado, se instala nas relações entre representação e conceito e, sobretudo, nas relações entre linguagem e mundo. As palavras, como signos, tanto se apresentam como virtualidade num sistema semiótico da linguagem, quanto como "elementos que atualizam essa linguagem em um discurso atravessado pela semântica e que assim se relaciona com o mundo" (RICOEUR, 1976, p.29). A diferença entre semiótico e semântico, entre língua e discurso indica a própria aporia da linguagem humana e ao mesmo tempo, é essa impossibilidade de passagem que pode produzir um saber e uma história. Pois, para um ser que já fosse sempre falante e estivesse sempre

em uma língua indivisa, “ele seria desde sempre unido à sua natureza linguística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se” (AGAMBEN,2005,p.14).

A distinção e a aporia entre semiótica e semântica permite que a linguagem seja compreendida como limitação e fratura, por evidenciar que o discurso humano se inicia sempre “*in media res*” e jamais pode atingir um saber absoluto. Afinal, a experiência da imagem enraíza-se no corpo dos homens e antecede a experiência da palavra, mas só podemos comunicar as sensações que nos acontecem quando fixamos em nós uma imagem que é uma forma de presença daquilo que já existiu como evento.

“O ato de ver apanha não só a aparência da coisa, mas alguma relação entre nós e essa aparência” (BOSI, 1983, p.13). Quando nos perguntamos sobre a *phýsis* em Homero, temos que considerar tanto a limitação quanto a aporia que se enraízam no corpo da linguagem que, de certo modo é também o corpo de seus heróis. Há que se ressaltar, então, que o intervalo entre imagem e linguagem em Homero está atrelado aos limites do dizer de um homem cujo corpo não se apresentava como a unidade de uma multiplicidade de órgãos e suas funções e cuja experiência de sentimentos, afetos e paixões no mundo dependiam de uma variedade de afecções que incidiam em determinadas partes desse corpo multifacetado. O corpo em Homero, de acordo com Snell, só aparece como unidade quando está morto e é denominado *soma* (cadáver) do qual sai a *psyché* que seria o sopro da vida. Na verdade, o “eu” homérico possui várias entidades que se relacionam segundo analogias dos órgãos corporais. Assim *psyché, nóos, thymós, phren, meno, guya, meleté, chrôs, e dermas, entre outros,* jamais aparecem enquanto órgãos distintos daquilo que seria corporal ou espiritual “(SNELL, 1992,p.15-18).

A atividade que seria do intelecto para nós, aparece não no conhecimento, mas na atividade prática. Os heróis identificavam-se com as suas ações e elas lhes conferiam sua identidade gloriosa ou não.

O homem homérico compreendia-se muito mais "no seu agir do que no seu ser, ou seja, nos seus órgãos e nas suas ações, no seu viver e no seu morrer mais do que na sua *phýsis*, como se verificará nos filósofos" (REALE, 2002, p.84). Podemos desta forma compreender, no relato da *Odisséia*, a importância dos símiles, pois é através deles que a *phýsis* se faz perceptível para nós. Em Homero, não há ainda o conceito de *phýsis* na medida em que nada podia aparecer de modo universal. O mais próximo daquilo que compreendemos como *phýsis* estava associado às plantas (*phyta)* no sentido de incitar, de um desabrochar e, sobretudo, de um *devenir*, de uma indicação de caminho a ser seguido. Como exemplo podemos recorrer ao canto VI da Odisséia quando Odisseu acorda com um grito de Nausica que havia jogado sua bola nas águas do rio profundo. Um longo grito desperta o herói que assim proferiu à própria anima:

"*Oh, céus! Que gente viverá nestes confins?*
*Serão selvagens, arrogantes, antileis,*
*Ou filoforasteiros que respeitam numes?*
*Pareço ter ouvido um grito juvenil*
*De ninfas, moradoras dos altivos píncaros,*
*Dos prados verdejantes, das nascentes d´água.*
*Ou são humanos com domínio da linguagem?*
*Desejo ver eu mesmo o que está acontecendo."*
*Tendo dito, Odisseu emerge dos arbustos;*
*Sua mão robusta rompe um galho vicejante*

*Da selva espessa. Urgia velar a genitália.*

*Leão montês, confiado com vigor, investe*

*Contra o aguaceiro e o vendaval, pupilas flâmeas,*

*Atrás de pécoras e bois, ariscos cervos*

*Galhudos, e no espaço estreito o ventre preme*

*A entrar para assediar, mortífero, a rês,*

*Assim o herói decide que, entre as moças belas-*

*tranças, avançaria, embora nu. Premia-o*

*a privação. (....)*

*Só não se move a filha de Alcinoo: Atena*

*encorajou sua mente e desapavorou-lhe os membros. (...)*

*Então falou-lhe palavras de mel e maturadas:*

*"Princesa eu te suplico! És deusa ou és mortal? (...)*

*Se fores mortal, que habita a ctônia terra,*

*Tríplice-venturosos são teus genitores,*

*Tríplice venturosos são teus irmãos: estuas*

*A ânima deles de alegria, quando miram*

*O ente em flor se mover na dança. (...) Meus olhos*

*Jamais puderam ver pessoa (um ou uma)*

*Equiparável a quem vejo e rendo loas!*

*Rente ao altar de Apolo em Delos, vi um dia*

*O grelo da palmeira que espocava: lá também estive*

*e me seguia enorme séquito*

*Naquela viagem nada alvíssara e tristíssima.*

*Permaneci ali olhando embevecido, pois nunca vira*
*fuste assim brotar da terra.*
*Do mesmo modo me extasias, moça, e temo*
*Tocar-te o joelho, muito, embora a dor me açule.*
*(....)*
(HOMERO, *Odisséia*, Canto VI, Vv.120-205)

Este episódio é significativo, porque no momento em que *Odisseu* chega à ilha dos Feácios, ele está totalmente entregue aos elementos da natureza: sente fome, está machucado e nu. Para marcar o horror que sua figura pode causar, Homero recorre ao símile do leão que mostra uma força bestial. Ainda no mesmo canto Odisseu é comparado a um leão nutrido nas montanhas que caminha desafiando chuvas e ventos, confiando na sua força para saciar sua fome.

Há, então, um pensamento nas epopéias homéricas cuja riqueza, a nosso ver, só se aproxima da completude quando compreendemos as possibilidades do próprio dizer poético que também se dirige à vida, busca causas e estende-se, neste caso, muito além da natureza na medida em que chega também às intervenções divinas.

Mas é a linguagem como discurso na boca do *aedo* que revela a ação e dá vida aos heróis. Sem essa atualização do discurso, as ações morreriam no próprio instante. A linguagem homérica é um dizer de algo que pede para ser dito e é a temporalização do ser que emerge no tempo presente enquanto acontecimento do discurso. Mas, por outro lado, esse dito do dizer é uma instância discursiva, um ato de alguém que quer articular uma experiência e compartilhá-la. Desse modo, toda instância discursiva é rememoração, é um querer dizer algo que, enquanto experiência vivida é inesgotável e aponta sempre para um futuro possível do dizer. Quando tanto a palavra mágico-

religiosa quanto a palavra racional são pronunciadas, a solidão da vida é, por um instante, iluminada pela luz comum do discurso. A linguagem, assim compreendida, permite uma abertura que diferencia a voz humana no mundo da *phýsis* pela entrada no plano da constituição de um sentido do ser e do viver e da configuração de mundos onde o habitar humano possa ser possível.

A imortalidade da *phýsis* está assegurada por seu eterno ciclo, o homem grego ambicionou essa imortalidade por meio da criação da polis. A distinção entre a vida oferecida aos homens pela *phýsis* e a vida humana desfrutada na polis decorre por um lapso de tempo. Uma possibilidade temporal. Os homens vivem ‘o tempo’ no seu fluxo de passagem, por sua perda. Enquanto que a *phýsis* fornece ao o tempo o retorno à atemporalidade.

Ao se passar dos anos, o astuto *Odisseu* põe fim à sangrenta guerra nas terras de *Príamo* através de um ardil presente, e possibilita o retorno dos heróis às suas famílias. Mas o próprio ao exceder em valor confunde-se aos deuses e por esses é lançado no mundo do caos e indeterminação. Agora comparado aos animais, o herói busca retornar ao ponto de equilíbrio e harmonia, onde a liberdade é alcançada pela justa conciliação com os poderes ocultos que submetem o homem aos pés das suas mais recorrentes necessidades. O destino de *Odisseu* estará sendo bordado por aquela que conserva seu poder no leito. *Penélope* preservou o reino de *Ítaca* na ausência de seu senhor. Sua trama combateu os pretendentes: “Eles me pressionam para que me case e eu venho tecendo enganos;… Daí, de dia, ia tecendo uma trama imensa: de noite, mandava acender as tochas e a desfazia” (HOMERO, *Odisséia*, Canto XXI, Vv 225).

Ao seu lado *Palas Atená* auxiliava traçados ardis. È no domínio do lar que a *Senhora* exerce o poder que lhe é próprio, concedido pela virgem de *Glauco olhar*, a roca é seu instrumento por excelência, ela tece astuciosas palavras, que no universo da

casa, à sombra da *ágora*, guarda um poder sagrado a homens e deuses. Desencadeando os sofrimentos humanos, *Pandora* revela a face monstruosa do presente de *Zeus*, e precipita sobre a raça humana os malefícios que os acompanharão durante toda a existência. De *Atená* herdou-se a arte do tecer, e quando aliadas, deusa e mulher armam o astucioso combate contra o tempo. A perenidade do poder de seu rei será preservada a cada fio que se enlaça pelas mãos de *Penélope*.

À luz da lareira, o destino toma forma entre os dedos dessas poderosas tecelãs. Tecido aquecido por *Héstia, a deusa-lareira* que lança fagulhas do seu poder sempre que uma nova aliança é consolidada. Nas profundezas da casa, as *deusas do destino* bordam a conservação do reino, numa específica atividade velada pelas névoas do domínio da *deusa que nunca sorriu: Hera.* *P*rotetora das alianças *Hera* reina junto aquele que escolhido pelos deuses reordenou o cosmos, fundando uma estável hierarquia: "Ele distribui entre os deuses honras e privilégios. Institui um universo divino e hierarquizado, ordenado, organizado e que, por conseguinte, será estável" (VERNANT, 2000, p.37). Nesse universo no qual a harmonia está assegurada pelo devido equilíbrio entre os domínios, *Hera* é ardorosa ao relutar pela integridade dos juramentos. A aliança que é atribuída à guarda de *Hera* visa à preservação da chama do *Oikós*. Sob sua ornada o fogo da lareira aquece o *génos* visando à abundância e fertilidade. A batalha contra a extenuação do mundo será estabelecida no interior da casa. *Hera* como deusa cretense da fertilidade preside frutificação e reprodução, é a mãe que gera a constância no tempo. O culto ao seu poder assegura a multiplicação das riquezas, da possibilidade de imortalidade do clã.

Potência geradora de vida, monstruosa força que associada à fase lunar, propicia entre os homens o nascimento, o rejuvenescimento e a morte. Surgindo como divindade *ctônica Hécate* oferece dádivas nefastas. Domada pelo laço do matrimônio *Medeia* gera

escuridão reina isolada e abriga seus filhos sob o escuro manto da noite. A *Senhora* reina na mansão encoberta pela névoa que a torna invisível aos olhos daqueles que vivem lá fora, o espelho nos olhos de sua ama revela o interior da casa, onde as sombras brincam de esconde-esconde. Ao percorrer o sombrio túnel do seu pensamento, Medeia borda os caminhos que deverão ser traçados a cada porta aberta na sua minuciosa estratagema, perdendo-se nos corredores do seu próprio labirinto.

A trágica *Medéia* de Eurípides em 530 a.C é apresentada como uma heroína diluída ao Oceano. Sua dor assemelha-se a uma tempestade marítima. Em Eurípides a phýsis ganha aspectos tenebrosos.

"Seu corpo carpe, inane ela se prostra, delonga o pranto grave assim que sabe o quanto fora injustiçada. O olhar sucumbe à terra, nada a faz erguê-lo, feito escarcéu marinho, feito pedra, discerne o vozerio amigo, exceto quando regira o colo ensimesmado, alvíssimo, em lamúrias pelo pai, pelo país natal, que atraiçoou por quem sem honra a tem agora "(EURÍPIDES, Medéia, Vs.25-30).

Quando uma nova porta se abre *Medéia* compartilha suas chaves com a ama. A escrava segue os rastros deixados por aquela que detém autoridade sobre cada nova passagem aberta no discurso. A ama conhece cada acesso que ora se abre, ora se fecha, no artificioso projeto da Senhora. A ama é como a sombra de *Medéia* que busca a saída do labirinto, e atravessa sua alma recolhendo vestígios que tornam visíveis os anseios, os temores, as ações encobertas pelo véu que nasce da roca.

"Estais ouvindo seus lamentos, gritos com que ela invoca *Têmis*, guardiã da fé jurada, e *Zeus*, para os mortais penhor do cumprimento das promessas? Não é com pouco esforço que se pode frear a cólera de minha dona" (EURÍPIDES, Medéia,Vs 160-165).

No interior do seu sofrimento Medeia desvela sua condição por uma teia de ilusões. Como na mansão de seu pai *Eetes*, situada no mundo além dos olhos humanos, a forte luz que se irradia da extirpe do deus *Hélios* torna seus moradores invisíveis como no *Lar* de *Hades*. *Medéia*, neta de *Hélios*, traz em seus olhos *o brilho dourado dos descendentes do sol*, domina o poder do fogo ao sacrificar vítimas em rituais à deusa-lua *Hécate*, em *Medéia* poderes antagônicos se combinam, e geram a vida a partir do despedaçamento de humanos em sacrifício à terra-mãe. D*ama do outro mundo* subjugada em amor ao herói grego demonstra a conciliação entre um poder amedrontador aos homens, uma sabedoria estranha à *polis*.

Se na *pólis Diké* não ouvir as preces de Medeia, a feiticeira abrirá a sua velha arca e cobrirá o mundo com o céu dos tempos titânicos. *Medéia* como sacerdotisa de um poder sagrado a homens e deuses invocará o recomeço do mundo como o *aedo*, pelo qual seu canto inspira a integridade cósmica através do recomeço do tempo primordial:

"Voltam os sacros rios para as fontes e com a justiça marcham para trás todas as coisas. Os homens meditam ardis e a fé jurada pelos deuses vacila. Muito breve, todavia, a notoriedade há de falar outra linguagem e não disporá de elogios bastante para nós" (EURÍPIDES, Medéia,Vs. 468-475).

Periodicamente a grande mãe da natureza oferece seus filhos ao seio da terra nutriz a fim de revitalizar o cosmo e instaurar um princípio de rejuvenescimento no mundo e dos seres que nele habitam. *Medéia* carrega em suas mãos a sagrada arte do sacrifício humano, poderosa e misteriosa *sophía* inacessível a meros mortais. Divina, *Medéia* compartilha o poder que levou *Deméter* a submeter o jovem *Demofonte* ao calor do fogo sagrado, que levou *Tétis* a extinguir numerosos filhos em correntezas flamejantes. *Medéia* traz em si uma sabedoria que homem nenhum jamais suportou

evidenciar, como o grito da mãe de *Demofonte*, e o desespero de *Peleu*, a *pólis* se apavora ao testemunhar o poder que emerge no seio da cidade.

Medeia diluída no oceano, está só abandonada à tempestade das suas lamurias. Uma *Medéia* permutada à *phýsis*. O Oceano encobre a dor do laço rompido. A aparência é de agitadas ondas que investem em uma rocha. Sua reflexão não perfura a superfície da dor. O pensamento permite ao homem acessar a eternidade. Em sua própria companhia *Medéia* escapa ao tempo. Invisível ao coro, a magia de *Medéia* encobre suas reflexões, invisíveis, a feiticeira está acompanhada por aquela presença invisível na ausência de outros homens.

"Não, por minha soberana, pela deusa mais venerada e que escolhi para ajudar-me – *Hécate*, que entronei no altar de minha gente -, nenhum deles há de rir por ter atormentado assim meu coração!" Ou ainda: "Quem não quiser presenciar o sacrifício, mova-se!… Não, pelos deuses da vingança nos infernos! Jamais dirão de mim que eu entreguei meus filhos à sanha de inimigos! Seja como for perecerão! Ora: se a morte é inevitável, eu mesma, que lhes dei a vida, os matarei!" E finalmente: "Não quero, demorando, oferecer meus filhos aos golpes mortíferos de mãos ainda mais hostis. De qualquer modo eles devem morrer e, se é inevitável, eu mesma que os dei à luz, os matarei" (EURÍPIDES, Medéia, Vs. 448-452, 1200-1208, 1413-1417). Ao erguer o manto tecido pela *Senhora* a ama traz à luz o horror das ações cometidas em segredo, no interior do palácio. A ama que permite a entrada da luz no interior do sombrio labirinto, e provoca a ebulição dos devastadores planos a que *Medéia* tece à sombra de artificiosas palavras:

"Ela nos olha, a nós criadas, com o olhar feroz de uma leoa que teve filhotes, se alguém se acerca com uma palavra à flor dos lábios… nunca, porém, se descobriram meios de amenizar com cantos e com a música das liras o funesto desespero, e dele vêm

a morte e os infortúnios terríveis que fazem ruir os lares" (EURÍPIDES, Medéia, Vs.208-220).

Diante do horror desencadeado pela ação trágica de *Medéia*, a *pólis* se aterroriza ao presenciar a extinção de uma estirpe de ascendência divina. O extermínio potencializado na capacidade humana de desafiar os deuses, *Jasão* viola a ordem cósmica, e *Medéia* traz a inevitável compensação divina, à exata medida da *hýbris* humana. Diante da impotência do herói da *pólis*, a cidade é petrifica diante da estrangeira descendente de *Titãs*: "Não temos esperança quanto à vida dessas crianças; elas se encaminham agora para a morte". E mais tarde diante do horror da morte da filha de *Creonte*: "Todos temíamos tocar em seu cadáver, pois tanta desventura nos deixava atônitos (EURÍPIDES, Medéia, Vs.1106-1108, 1372-1373)."

*Medéia* como descendente de *Hélios* cega os homens que a encaram; como descendente de *Pandora* quebra em mil pedaços o jarro sob seu poder, e a cidade mingua à evasão do último dom que possuía. Terríveis males, invisíveis e silenciosos, consternam a existência humana, e *Medéia* destitui os gregos do desfrute em amenizar as dores diante do horror: "É assim, que, silenciosamente, porque *Zeus* lhes negou o dom da palavra, as calamidades, dia e noite, visitam os mortais" (BRANDÃO, 1993, v. 1, p. 168).

Emitindo o silêncio ensurdecedor *Medéia* esgota a boca da *pólis* e a ausência das palavras revela o vazio que aguarda os homens após a retirada dos deuses do universo cósmico: "Contrastando com o mundo sonoro das vozes, dos gritos, dos cantos, a morte é, em primeiro lugar, o universo do silêncio" (VERNANT, 2000, p. 313).

Reordenando o cosmo, a fiandeira cessa o incansável girar de sua roca, e completa o seu ciclo, fazendo o mundo reiniciar um tempo de harmonia renovada. O universo deve seguir seu rumo, agora, reequilibrado através da justa negociação entre

homens e deuses, alcançado em decorrência do apavorante sacrifício engendrado por *Medéia*:

"É a vida que deve sair de seu caldeirão, como de um ventre feminino, uma vida renovada, como aquela que ela própria prometeu às filhas de *Pélias*, mostrando-lhes um cordeirinho saído do caldeirão de bronze, onde fora colocado em pedaços. O caldeirão, todavia, foi o meio usado para matar *Pélias* e escondê-lo no ventre da terra" (BRANDÃO, 1993, v. III. p. 193).

Resgatada pela carruagem de *Hélios*, *Medéia* imortalizará seus filhos no templo da deusa *Hera*.

**Documentação Textual:**

EURÍPIDES. *Medéia*, tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Ed.34, 2010.

HOMERO. *Odisséia*, tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Ed.34, 2011.

**Bibliografia:**

BRANDÃO, J. *Mitologia Grega*, vol. I e vol. III., Petrópolis: Vozes, 1993

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia Grega – uma introdução*, Rio de Janeiro: Daimon, 2010.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito.* Lisboa: Ed. 70, 1992.

REALE, Giovani. *Corpo, alma e saúde, O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação.* Lisboa: Ed. 70, 1976.

VERNANT. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: DIFEL/USP, 1973.

VERNANT, J-P. *O universo, os deuses, os homens.* São Paulo: Cia das Letras, 2000.

# A PLURALIDADE DO ESPAÇO SOCIAL FEMININO EM PLUTARCO: UM ESTUDO SOBRE CLEÓPATRA E OTÁVIA

*Gregory da Silva Balthazar*[*]

> *Escrever a história das mulheres? Durante muito tempo foi uma questão incongruente ou ausente. Voltadas ao silêncio da reprodução materna e doméstica, na sombra da domesticidade que não merece ser quantificada nem narrada, terão mesmo as mulheres uma história?*
>
> Michelle Perrot e Georges Duby

## A História das Mulheres e a Questão da Diferença: Introdução

"Terão mesmo as mulheres uma história?", essa questão, apesar de inscrita na historiografia apenas no início dos anos 1990, com a publicação da coletânea *História das Mulheres no Ocidente* dirigida por Michelle Perrot e Georges Duby, foi um ponto de preocupação de muitas historiadoras/es desde finais do século XIX, mas se tornou foco de maior atenção nas últimas décadas do século passado.

Desde seu aparecimento, com as historiadoras amadoras do século XIX[1], a História das Mulheres esteve intimamente ligada ao movimento feminista. Contudo, foi somente com a emergência da segunda onda feminista, entre os anos 1970/80, que a História das Mulheres se estabeleceu como um campo definível dentro da prática histórica. Dessa forma, as/os historiadoras/es começaram a problematizar a presença das mulheres enquanto sujeitos de preocupação do relato histórico, isto é, questionaram o androcentrismo do ofício histórico, uma vez que se constituía como uma narrativa produzida por homens e que abordava a ação masculina no passado.

As/os historiadoras/es das mulheres, então, passaram a pensar a categoria "mulher" em contraposição à palavra "homem", enquanto termo universal que pretendia abarcar todos os seres humanos. Cécile Dauphin, por exemplo, pontuou que há quase um século Marc Bloch colocou o homem, enquanto termo assexuado e universalizante,

no centro da investigação histórica ao afirmar que esse era o objeto de preocupação da História e, dessa maneira, continua a autora, sendo a História "um trabalho de homens que escrevem a história no masculino, não é de admirar que a exclusão da mulher tenha parecido e pareça ainda absolutamente natural" (DAUPHIN, 1978, p. 494).

Longe de ser um movimento homogêneo, o feminismo da segunda onda, dentro de um panorama geral, questionava "justamente que o universal, em nossa sociedade, é masculino, e que elas não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino" (PEDRO, 2005, p. 80). Dessa maneira, enquanto projeto intelectual e político, o movimento passa a reivindicar uma identidade, a *Mulher*, ou seja, apesar das divergências, os Estudos Feministas[2] convergiram para uma proposta intelectual comum, com vistas a se opor aos pressupostos androcêntricos dos saberes dominantes e, com isso, romper com a rigidez de proposições normativas e estáticas do pensamento. Assim, colocaram em debate as maneiras de como o gênero, enquanto constituidor do político, estruturou o campo do social e do conhecimento.

Dentro desse processo, as/os historiadoras/es das mulheres defenderam e, ainda por vezes defendem, que o silêncio, que por muito tempo encobriu o passado destes sujeitos femininos, foi resultado da ausência das mulheres nos registros documentais utilizados na pesquisa histórica, como no campo político. Contudo, concordo com Tânia Swain (2008, p. 30) que exemplifica que, em termos históricos, "é um contrassenso afirmar a ausência pura e simples das mulheres das dimensões religiosas, sociais, políticas, da arte, da criação de todos os seus domínios, uma vez que se tenha em mente a *historicidade absoluta das relações sociais*". Os Estudos Feministas definem, portanto, ao apresentarem-se enquanto crítica epistemológica dos vieses sexistas do saber e de sua pretensa neutralidade, que o silêncio sobre as mulheres na História, para além dessa noção de ausência nas fontes, é um ato político. [3]

De tal modo, ao integrarem um movimento político de maior envergadura, os Estudos Feministas foram um dos motores de uma renovação dos saberes, isto é, colocando em questão a pretensa objetividade das ciências, propuseram uma transformação das práticas e uma formulação de uma visão outra de sociedade. De fato, com o florescimento dos Estudos Feministas, várias proposições teóricas foram enunciadas e, consequentemente, as ciências humanas sofreram uma revisão de paradigmas. Tais questões tinham um objetivo político definido, extremamente presente na emergência e no estabelecimento da História das Mulheres: produzir sujeitos mulheres autônomas e atrizes de suas próprias vidas e do campo político, um processo de libertação do julgo masculino. [4] Nesse interim, Joan Scott (1992, p. 67) evidencia que a História das Mulheres, dentro do contexto político do feminismo, auxiliou na criação de uma identidade coletiva para indivíduos do sexo feminino, a *Mulher*, que compartilham um interesse comum: o fim da subordinação, da invisibilidade e da impotência, criando a igualdade e ganhando um controle sobre os corpos e sobre suas vidas.

Essa ideia, de uma identidade única de ser *mulher*, perpassou os vários campos de interesse da História, como é o caso da História Antiga. Diversos são as/os autoras/es que apontam a impossibilidade de traspassar os modelos de feminilidade encontradas nos textos clássicos ou, muitas vezes, tomam estes modelos como verdades absolutas (FINLEY, 1991; POMEROY, 1988; MOSSÉ, 1990). As/os pesquisadoras/es, portanto, se focaram em um ideal formulado por homens gregos e romanos de uma classe abastada, no caso específico da obra de Plutarco, foco de interesse deste estudo, encontram-se:

> (...) *às múltiplas biografias de mulheres sempre virtuosas. Retratos edificantes, ensombrados pela polêmica sobre a hierarquia dos sexos; uma das poucas formas toleráveis de desvio em relação a uma ideologia dominante, mas que, paradoxalmente, reúne e perpetua os mesmos tópicos sobre a natureza feminina, tanto no seu movimento de*

> *conjunto como nas suas contradições e, apesar da sua 'generosidade', tal história continua a ser discurso do macho (DAUPHIN, 1978, p. 494).*

Por muito tempo, então, se defendeu a ideia de que as biografias plutarquianas traziam em suas linhas as vidas de mulheres que se enquadravam no ideal feminino que aparece no seguinte epitáfio romano: "Amou seu marido de coração. Dele teve dois filhos (...). Era agradável de se conversar, e andava com graça. Cuidava da casa e trabalhava a lã" (FINLEY, 1991, p. 151). Dessa forma, busco questionar este pensamento de que a obra plutarquiana traz apenas um modelo de feminilidade e, dessa forma, assim como o *Women's Studies* fizeram no início dos anos 1980, ir de encontro às generalizações ou de uma pretensa universalidade.

Nesse interim, a História das Mulheres passou por um revisionismo, que tinha como foco a critica à categoria *Mulher*, realizada com maior ênfase no contexto norte-americano, que definia que não havia uma mulher, mas, sim, diferentes mulheres. Dessa maneira, o movimento feminista passou a perceber que a categoria *Mulher*, que se constituía como uma identidade diferenciada do *Homem*, não era suficiente para explicar a multiplicidade do feminino e que aquilo que formava a pauta política de umas, necessariamente não formava a de outas. Foi, então, a partir das reivindicações da diferença dentro da diferença – da ideia da existência de mulheres no plural – que surgiu a categoria gênero. Nessa perspectiva, o presente estudo se pauta no uso do conceito gênero proposta por Joan Scott (1990; 1994) e entendido, aqui, enquanto categoria de análise para a História das Mulheres.

Nesse sentido, na esteira da História das *Mulheres*, no plural, busco perceber a multiplicidade do feminino e dos espaços sociais ocupados por estas mulheres na escrita plutarquiana. Para tanto, proponho, por meio do estudo da biografia sobre Marco Antônio, perceber a visão plutarquiana acerca dessa multiplicidade do ser feminino e, em específico,

os distintos espaços sociais ocupados por duas mulheres que se relacionaram com o general romano, a saber, Otávia Minor, sua esposa, e Cleópatra do Egito, sua amante.

**Otávia, Esposa, Mãe: A Virtude do Feminino**

A obra de Plutarco possui um caráter pluricultural, pois tendo vivido sob a égide do poder romano, o escritor foi mantenedor de uma tradição cultural grega (SILVA, 2007). Dessa forma, o modelo de feminilidade em Plutarco está ligado às noções de gênero estabelecidas muito antes de sua época, durante o auge da *pólis* ateniense (BALTHAZAR, SILVA, 2010); mas ao mesmo tempo, as subjetividades do autor, enquanto sujeito de seu tempo, perpassam pelas noções de gênero do início imperial romano (BALTHZAR, 2010). Portanto, o modelo de mulher plutarquiano está intimamente ligado ao tradicional ideal do período clássico, que "é [o da] esposa submissa, que leva uma vida tranquila e digna, totalmente dedicada ao seu marido, sem ruídos e sem luxo" (BLOMQVIST, 1997, p. 74). E é dentro desse particular modelo, que Plutarco apresenta Otávia, que "(...) foi uma irmã de Otávio, mais velha que ele, embora não da mesma mãe; pois ela foi filha de Ancharia, e ele, de um casamento posterior, de Attia. Otávio era extremamente apegado à sua irmã, que era, é dito, uma valorosa mulher" (PLUTARCO, *Vida de Antônio,* XXXI). [5]

Tendo em vista que o território romano estava dividido entre Otávio, que tinha jurisdição sobre as terras ocidentais, e Marco Antônio, que comandava a região oriental, e que a relação de ambos estava estremecida por diversos fatores, o papel de Otávia foi o de promover a paz por meio do casamento:

> *Todo mundo tentou promover este casamento, esperando que Otávia, que, além de sua grade beleza, era inteligente e digna, quando unida a Antônio e amada por ele, como uma mulher naturalmente deve ser, restauraria a harmonia e a amizade. Assim, quando os dois entraram em acordo, foram à Roma para celebrar o casamento* (PLUTARCO, *Vida de Antônio,* XXXI).

As virtuosas mulheres, das biografias de Plutarco, oocupam espaços específicos na sociedade, como o de esposa e de mãe, entendidos por ele como algo inerente ao ser mulher. Contudo, algumas vezes interferiam na política, mas sempre de maneira a apoiar os homens de suas famílias, sejam os pais, irmãos, maridos ou filhos. No caso de Otávia, portanto, sua participação polítia está ligada ao casamento, isto é, prover uma alinaça política entre seu irmão, Otávio, e seu marido, Antônio, e, assim, assegurar a paz da república romana.

Ao ocupar seu lugar como esposa, Otávia se manteve longe das decisões políticas de seu marido, somente uma vez, ao ver a relação entre os dois estremecer, Plutarco conta que ela interviu em questões políticas:

> *Ele [Antônio] enviou Otávia, que havia navegado com ele desde a Grécia, a pedido dela própia, a seu irmão. Ela estava grávida, e já havia dado duas filhas a Antônio. Otávia encontrou Otávio (...) pediu-lhe com muitas orações e muitas súplicas que não permitisse que ela, depois de ter sido tão feliz, se tornasse a mulher mais míserável. Por enquanto, ela disse, os olhos de todos os homens foram atraídos para ela como a esposa de um imperador e a irmã de outro: 'Mas se', ela disse, 'o pior prevalecer e haver guerra entre vocês; um de vocês, é incerto qual, estará destinado a conquistar e o outro a ser conquistado, mas minha sorte, em qualquer dos casos, será de miséria* (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, XXXV).

Otávia cumpria sua tarefa, enquanto esposa exemplar, ao evitar que seu marido desonrasse a si mesmo e à sua família. Logo, entende-se que, para Plutarco, Otávia possuia a virtude de uma aristocrata, ao mesmo tempo em que possuia a modestia necessária a uma esposa, em especial por permanecer leal a Antônio, mesmo que o romance deste com Cleópatra fosse público. Tal questão é observável no momento em que Otávia parte para Atenas com objetivo de encontrar Antônio e, segundo conta Plutarco:

> *Quando ela chegou a Antenas, ela recebeu uma carta de Antônio, onde ele a mandava ficar lá e contava a ela sobre sua expedição [estava reunindo na Armênia forças para invadir a Partia]. Otávia, mesmo vendo por trás do pretexto [um encontro com Cleópatra, que duraria um inverno], escreveu a Antônio informando que havia*

> *pedido que entregasse as coisas que havia trazido para ele. Pois ela havia trazido uma grande quantidade de roupas para os soldados, animais de carga, dinheiro e presentes de oficiais e amigos dele; e, além disso, dois mil soldados escolhidos e suntuosamente armados, para formar uma guarda pretoriana* (PLUTARCO, *Vida de Antônio,* LIII).

A rainha Cleópatra, conforme o pensamento plutarquiano, demonstrou-se temerosa pelas qualidades de sua rival, tendo que utilizar de diversos artifícios para manter Antônio sob seu poder (PLUTARCO, *Vida de Antônio,* LIII). Até mesmo conseguiu que o general a assumisse publicamente como esposa, tendo ele mandado retirar Otávia de sua casa "e é contado que ela saiu levando todos os filhos dele, menos o mais velho, filho de Fúlvia, que estava com o pai; ela estava em lágrimas, sofrendo por ser um dos motivos para a guerra" (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, LVII). Dessa forma, mesmo tendo conhecimento do envolvimento do marido com Cleópatra, Otávia se mantinha como esposa amável e leal a Antônio, permanecendo em casa e jamais renunciando ao casamento, até que foi obrigada por ele a se divorciar. Plutarco conta que após o divórcio os romanos sentiram menos pena de Otávia do que de Antônio, "especialmente aqueles que haviam visto Cleópatra e sabiam que nem em juventude ou beleza ela era superior à Otávia" (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, LVII).

Além de boa esposa, Otávia se apresenta, no relato plutarquiano, como um modelo de maternidade. Assim, Plutarco escreve que, após a morte de Antônio e Cleópatra no Egito, Otávia criou seus filhos e os de Antônio com Cleópatra, assegurando bons casamentos para todos (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, LXXXVII). Dessa forma, Otávia emerge do relato plutarquiano como uma figura que se confunde entre o modelo *mélissa*, do período áureo do sistema *poliade*, e as virtuosas matronas, do início do período imperial. [6]

**Cleópatra, Amante, Rainha: A Subversão do Gênero**

Diferentemente do casamento de Antônio com Otávia, que tinha por objetivo salvaguardar a paz romana e, por diversas vezes, preservou a figura pública do general romano, o relacionamento dele com Cleópatra, na visão plutarquiana, se mostrou desastroso desde o começo até o catastrófico final na batalha de Áccio, último combate cívico da república romana. Plutarco escreveu que, apesar de todos os vícios de Antônio, como a bebida e o fraco por mulheres:

> *(...) o último e o maior de todos os seus males, foi o amor de Cleópatra, o qual veio despertar e excitar vários vícios que ainda se encontravam ocultos nele, (...), e se algum vestígio de bem havia ficado nele e algum esperança de renovação ela o destruiu totalmente, e deturpou-o ainda mais do que antes* (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, XXV).

Cleópatra, portanto, "quer por divertimento quer em assunto de relevo, ela achava sempre alguma nova modalidade de prazer, sob a qual conservava Antônio em seu poder e o dominava (...)" (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, XXIX). Dessa forma, a rainha se apresenta no relato plutarquiano como uma mulher perigosa ou mesmo desastrosa, uma vez que ela usou Antônio e, anteriormente, César para atingir seus objetivos de restaurar a glória e os domínios do Império que havia sido construído por sua Casa Real.

Dessa forma, o relato de Plutarco permite, no tocante a Cleópatra e Antônio, traçar seu conceito de feminilidade e masculinidade, ligados a noções grega e romana de gênero. A partir da definição de Foucault sobre a erótica grega (2007, p. 75-78), entende-se que Antônio perde o controle de si, uma característica definidora de uma política exercida de maneira legitima (possuidor da temperança e capaz de comandar outros) e de maneira tirânica (incapaz de dominar a si e, logo, inclinado a violência). Ao mesmo tempo, percebe-se uma subversão[7] dos gêneros, uma vez que se concorda com Lourdes Feitosa (2005, p. 101-2), no momento em que define que, no início do

principado romano, a sexualidade estaria intrinsicamente atrelada a uma projeção da prática social, isto é, o papel do ativo é concebido como comportamento sexual e político do homem nascido livre e cidadão romano; e a passividade sexual, ligada a falta de virilidade, autodomínio e de virtude, era destinada aqueles que não pertenciam à elite e as mulheres, nascidas para serem penetradas.

O poder político, no pensamento plutarquiano, então, estava destinado ao homem e as mulheres à sua subordinação, naturalmente destinadas ao casamento e a maternidade. Cleópatra, nesse sentido, rompeu essa ordem de gênero, pois, ao assumir um papel de domínio político, não só sobre o Egito, mas sobre Antônio, assumiu um espaço não somente destinado ao homem, mas definidor do que é ser masculino. A rainha, para Plutarco, "(...) estava em divida com Fúlvia [primeira esposa de Antônio] por tê-lo ensinado a obedecer às mulheres, pois ela entregava-o bem instruído e acostumado a fazer o que suas mulheres mandam" (PLUTARCO. *Vida de Antônio*, X).

Apesar de ocupar um lugar de rainha, Cleópatra sempre manteve um co-regente homem, um ato ligado à visão cosmogônica de complementariedade divina e da realeza egípcia. Portanto, sua relação com Antônio, para além de uma visão romântica, recorrente em diferentes práticas de Egiptomania, tinha como único objetivo, no entender de Plutarco, angariar um maior poder políticos para si e, portanto, um contra censo ao entendimento plutarquiano sobre os gêneros, uma vez que para o biógrafo as mulheres não tinham o direito ao poder ou mesmo em se envolver em assuntos políticos para promover a si mesmas e não a seus companheiros. Contudo, Antônio preparou uma cerimônia, em Alexandria, para fazer doações de territórios para a monarca egípcia e seus filhos, um "ato teatral de arrogância, que ascendeu o ódio de Roma" (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, LIV):

> *Após encher o ginásio com uma multidão e colocar sob uma tribuna de prata dois tronos de ouro, um para si e outro para Cleópatra, e outros menores para seus filhos, em primeiro lugar ele declarou Cleópatra rainha do Egito, Chipre, Líbia e baixa Síria, e Cesarion como rei dos mesmo reinos [co-regente]; Cesarion era considerado filho de César, de quem Cleópatra havia sido deixada gravida. Em segundo lugar, ele proclamou seus próprios filhos com Cleópatra Reis dos Reis, e para Alexandre ele deixou a Armênia, a Média e a Partia, para Ptolomeu a Síria e a Cicília* (Plutarco, *Vida de Antônio*, LIV).

Dessa forma, para além de uma política de valorização do reino do Egito, delineava-se uma nova casa dinástica que governaria o Mediterrâneo. Porém, a ideia de um Império que unificaria todo o mundo conhecido, já que Antônio defendia que Cesarion deveria ser reconhecido como herdeiro legitimo de César, ao invés do sobrinho deste, e, consequentemente, senhor dos territórios romanos. Usando essas doações de territórios romanos para estrangeiros, mesmo os filhos reconhecidos por Antônio, uma vez que não eram reconhecidos pela lei romana, Otávio inflamou o senado e o povo romano contra o general; alegou aos romanos que Antônio perdeu o controle sobre si e que a guerra era contra Cleópatra e seu governo, formado por eunucos e mulheres (PLUTARCO, *Vida de Antônio*, LX).

Plutarco, ao narrar como Otávio declarou guerra a Cleópatra, demostra o que venho tentando mostrar neste texto, o inimigo é a mulher que por meio do seu corpo e engenho conseguiu subjugar um cidadão romano, assumindo um espaço social que não lhe era devida, a político. O amor, sem o controle de si, portanto, leva um homem à desgraça e ao julgo daqueles que não tem o direito de exercer o poder.

**A Multiplicidade do Feminino em Plutarco: Conclusão**

Através do *corpus* plutarquiano, encontram-se esposas, mães e avós dignas, carregando as virtudes e o bom senso esperado para as mulheres, responsáveis pelas crianças e pela casa. Nas biografias de Plutarco observa-se, com maior frequência, a

descrição de matronas e de mulheres espartanas, que respeitavam seu lugar social e, quando traspassavam estes limites, adentrando o campo político, era sempre para promover a harmonia e honra de seus maridos e cidades. Otávia, nesse sentido, aparece inserida dentro desse conjunto de atitudes consideras apropriadas, por Plutarco, para as mulheres, como o cuidado da casa, o casamento e a maternidade. De fato, a irmã do primeiro imperador romano emerge, das biografias plutarquiana, como um exemplo honrado e virtuoso de feminilidade, um modelo a ser seguido pelas mulheres.

A obra de Plutarco, aqui entendida como um *saber* sobre os gêneros, traz em suas linhas as próprias subjetividades do autor, tanto enquanto homem de seu tempo, vivendo sobre a égide do Império romano, como um grego que tentou difundir a cultura grega, enquanto caudatário dessa tradição literária. Dessa forma, os modelos de feminilidade, estabelecidos por este moralista, estão embebidos em uma pluralidade indentitária dos gêneros, o modelo *mélissa*, do auge do sistema *poliade*, e as virtuosas matronas, do início do principado. E nessa premissa, mesmo tendo conhecimento de que Plutarco narrou histórias de mulheres que ocuparam espaços diferentes e tiverem comportamentos contraditórios ao ideal por ele estabelecido, a historiografia por vezes defende a ideia de uma unidade de feminilidade em Plutarco, pautada na crença da coesão das mulheres romanas e gregas descritas nas biografias e tratados morais.

Entretanto, neste estudo, tentei evidenciar a existência de uma multiplicidade do ser feminino na obra plutarquiana e, com isso, tentar romper com essa noção de universalidade da identidade feminina em Plutarco. Então, será que ao se deparar com mulheres como Cleópatra – que mantinham atitudes diferentes daquelas esperadas pela moral plutarquiana e, mesmo, ocupando espaços destinados e definidores da masculinidade, não só no pensamento de Plutarco, mas dentro de um modelo estabelecido pela elite greco-romana – o escritor assume uma posição misógina frente a

este outro feminino? Acredito que não. Entendo, então, que existem experiências de gênero que conseguem ser pensado no interior de uma cultura, mas que há outras que são impensáveis, uma vez que não se enquadram numa lógica ou num quadro admissíveis àquela cultura, naquele momento histórico.

A multiplicidade, portanto, aparece no relato de uma experiência outra que não é pensável dentro de um regime de verdades pertencente a uma visão de mundo específica. O caso da descrição plutarquiana de Otávia e Cleópatra, nesse sentido, não está ligado a uma visão de esposa legitima e amante, mas de uma mulher criada dentro de um processo de subjetivação que impõe limites de atuação sociais bem específicos ao seu sexo, pelo menos em nível discursivo, e de uma estrangeira possuidora de uma experiência de gênero que não se enquadra ou é entendida dentro de uma cultura específica, pois se encontra além dos limites conhecidos e pensáveis, colocando em questão certezas, cânones e convenções culturais.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

PLUTARCH. **Lives IX**: Demetrius and Antony; Pyrrhus and Gaius Marius. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London: William Heinemann & Harvard University Press, 1968.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE, Marta Mega de. **A "Cidade das Mulheres"**: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.

BALTHAZAR, Gregory da Silva. Plutarco e a Ocidentalização de Cleópatra. **Nearco**, v. 2, pp. 5-33, 2010.

BALTHAZAR, Gregory da Silva; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. Sexualidade e Poder em Plutarco: O Exemplo de Cleópatra. **Anais do Simpósio Internacional Fazendo Gênero 9**: Diásporas, Diversidade e Deslocamento. Florianópolis: UFSC, 2010.

BLOMQVIST, Karin. From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch. In: MOSSMAN, Judith (Org). **Plutarch and his Intellectual World**. London: Duckworth, 1997, p. 73- 97.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e a Subversão da Identidade. Rio de Janiro: Civilização Brasileira, 2008.

CANTARELLA, Eva. **Pandora's Daughters: The Role** and Status of Women in Greek and Roman Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

DAUPHIN, Cécile. Mulheres. In: IN: LE GOFF, Jacques, CHARTIER, Roger e REVEL, Jacques. **A Nova História**. Coimbra: Almedina, 1978.

DESCARRIE, Françoise. Teorias Feministas: Liberação e Solidariedade no Plural. **Textos Históricos**, vol. 8, nº1, pp. 9-44, 2000.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**: A Antiguidade. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

FEITOSA, Lourdes Conde. **Amor e Sexualidade**: O Masculino e o Feminino em Grafites de Pompéia. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2005.

FINLEY, Moses. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LESSA, Fábio Souza. **Mulheres de Atenas**: Mélissa - Do Gineceu à Agorá. Rio de Janeiro: Mauad, 2010

MOSSÉ, Claude. **La Mujer en la Grécia Clássica**. Madrid: Nerea, 1990.

PANTALEÃO, Lorena. **Rindo do Sagrado**: As Práticas Religiosas Femininas nas Obras de Juvenal e Petrônio (séc. I-II d.C.). Curitiba: PGHIS/UFPR, 2011.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o Debate: O Uso da Categoria Gênero na Pesquisa Histórica. **História**, São Paulo, v. 21, nº. 1, pp. 77-98, 2005. .

PERROT, Michelle. **Mulheres ou os Silêncios da História**. Bauru: Edusc, 2005.

POMEROY, Sarah. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**: Women in Classical Antiquity. New York: Schocken Books, 1988.

SCOTT, Joan. El Problema de la Invisibilidad. In: ESCADÓN, Carmen Ramos. **Género e Historia**. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

_____. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Unesp, 1992.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. O Mistério da Miragem: A Mulher na História de Esparta. In: Pedro Paulo Abreu Funari; Lourdes Conde Feitosa; Glaydson José da Silva. (Org.). **Amor, desejo e poder na Antigüidade**. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 241-258.

SMITH, Bonnie. **Gênero e História**: Homens, Mulheres e a Prática Histórica. Bauru: Edusc, 2003.

SWAIN, Tânia Navarro. História: Construção e Limites da Memória Social. In: RAGO, Margareth e FUNARI, Pedro Paulo. **Subjetividades Antigas e Modernas**. São Paulo: Annablume, 2008, pp. 29-46.

* Mestrando em História Antiga pela Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni. Bolsista CNPq. Pesquisador adjunto do CEJHA/PUCRS. E-mail: gsbalthazar@gmail.com

[1] Sobre o surgimento das historiadoras amadoras e do processo de profissionalização das historiadoras, ver: SMITH, Bonnie. **Gênero e História**: Homens, Mulheres e a Prática Histórica. Bauru: Edusc, 2003.

[2] Francine Descarrie (2000, p. 36) define que: "No contexto das ciências humanas e sociais, designa-se sob o termo 'Estudos Feministas' um campo pluridisciplinar de conhecimentos, que se desenvolveu no meio universitário a partir dos 70. Não significa estudos unicamente centrados sobre as mulheres nem corrente homogênea de pensamento; debruça-se sobre as diferentes problemáticas que concernem diversos instrumentos conceituais e metodológicos para analisar a dimensão sexuada das relações sociais de hierarquização e de divisão social, assim como as representações sociais e as práticas que as acompanham, modelam e remodelam".

[3] Sobre a questão do silêncio e da invisibilidade das mulheres no relato histórico, ver: PERROT, Michelle. **Mulheres ou os Silêncios da História**. Bauru: Edusc, 2005; SCOTT, Joan. El Problema de la Invisibilidad. In: ESCADÓN, Carmen Ramos. **Género e Historia**. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

[4] Sobre o debate do sujeito do feminismo, ver: BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e a Subversão da Identidade. Rio de Janiro: Civilização Brasileira, 2008.

[5] As traduções seguem conforme proposto por Bernadotte Perrin. Contudo, utilizo em meus trabalhos o nome Otávio, ao invés de César, como consta no texto de Plutarco, com objetivo de não causar confusão ao leitor entre o general Júlio Cesar e o Imperador Otávio Cesar Augusto.

[6] Sobre o modelo *mélissa* e sobre as matronas, ver: POMEROY, Sarah. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**: Women in Classical Antiquity. New York: Schocken Books, 1988; ANDRADE, Marta Mega de. **A "Cidade das Mulheres"**: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Lhia, 2001; LESSA, Fábio Souza. **Mulheres de Atenas**: Mélissa - Do Gineceu à Agorá. Rio de Janeiro: Mauad, 2010; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. O Mistério da Miragem: A Mulher na História de Esparta. In: Pedro Paulo Abreu Funari; Lourdes Conde Feitosa; Glaydson José da Silva. (Org.). **Amor, desejo e poder na Antigüidade**. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 241-258; PANTALEÃO, Lorena. **Rindo do Sagrado**: As Práticas Religiosas Femininas nas Obras de Juvenal e Petrônio (séc. I-II d.C.). Curitiba: PGHIS/UFPR, 2011; FEITOSA, Lourdes Conde. **Amor e Sexualidade**: O Masculino e o Feminino em Grafites de Pompéia. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2005; CANTARELLA, Eva. **Pandora's Daughters: The Role** and Status of Women in Greek and Roman Antiquity. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

[7] A subversão reside no momento mesmo de não inteligibilidade, ou seja, naquele ponto a partir do qual não se consegue explicar ou pensar (LOURO, 2008, p. 61).

# OFICINA PEDAGÓGICA *"OFFICINA MONERVAE"*

*Helena Alves Rossi*

*Vinícius Macedo Pêgas*

## Introdução

A Oficina faz parte de uma disciplina que está inserida em uma nova concepção curricular para o curso de História onde o Bacharelado não se encontra em dicotomia com a Licenciatura. A Oficina foi apresentada em dois momentos: primeiro no Colégio Aplicação da UFRJ e depois no evento de comemoração de 193 anos do Museu Nacional.

A oficina, porém, não consiste apenas em sua apresentação. Ao se optar pelo Drama como o método para o ensino de História Antiga no Ensino Fundamental II utilizando a cultura material, foi feito um estudo teórico sobre o Drama e aulas com exercícios dramáticos lecionadas pela professora Drª Cleusa Joceléia Machado do Colégio Aplicação da UFRJ. Somado a isso, foram feitos estudos teóricos no campo da Arqueologia e da Cultura Material. Será destacado nesse texto a teoria dramática utilizada na elaboração da oficina e o conceito de biografia do objeto, que se refere à Cultura Material. Assim, esse tipo de trabalho acaba por se configurar como Ensino não formal, trazendo aspectos da educação sistematizada da escola para outros espaços que não sejam a sala de aula.

## Biografia do Objeto e o Drama como Método de Ensino

O conceito de Biografia do Objeto, que consiste nas ressignificações simbólicas ocorridas com o objeto na sua trajetória através do tempo e do espaço, norteou a elaboração da oficina. Utilizando o Drama como Método de Ensino de Beatriz Cabral,

os alunos entrariam em contato com a Cultura Material e sua historicidade através da dramatização. Esse método rompe com o teatro tradicional onde há atores e espectadores. Para a montagem da peça é necessário um contexto e um pré-texto. O pré-texto é o ponto de partida para iniciar o processo dramático. Ele pode ser um roteiro, uma história ou um texto. Um possível exemplo de pré-texto é: o professor mostra à turma uma lamparina. O contexto seria: o professor conta para a classe que ganhou de um amigo que acabara de chegar de Roma uma lamparina com uma inscrição. Esse objeto fora comprado em uma feira de antiguidades. Com isso, ele convida os alunos a tentar descobrir quem era a pessoa mencionada na inscrição e como esse achado teria chegado à feira. Assim, partindo do pré-texto, a lamparina, foi possível criar um contexto ficcional. Para que esse contexto funcione, para que se estabeleça um cruzamento entre o real e o imaginário, “é necessário que a situação ou circunstâncias exploradas sejam convincentes” (CABRAL, , p. 13). Após ter um contexto e um pré-texto, os próprios alunos e o professor serão autores e personagens dessa história.

Ao ser aplicado na nossa disciplina e mais diretamente na questão do uso da Cultura Material, o objeto e a sua trajetória estariam inclusos no contexto ficcional, porém, na aula de História, a fantasia seria limitada pelos acontecimentos históricos e pelo espaço da sala de aula.

Após esse estudo teórico, começou a ser pensada a oficina. Durante a elaboração da mesma, nos deparamos com uma intercorrência (greve no Colégio de Aplicação), que nos impossibilitou de aplicar a teoria de Beatriz Cabral. Com isso, tivemos que modificar a forma dramática da oficina e utilizar um espaço diferente do da sala de aula. Em seu lugar, utilizou-se o pátio do Colégio Aplicação durante o recreio e o espaço aberto do Museu Nacional.

Foram utilizadas então, três técnicas dramáticas para as oficinas. Trataremos especificamente da nossa oficina. Tratou-se de um esquete teatral interativo utilizando uma réplica de uma lamparina do Museu Nacional e um banner com figuras de algumas cerâmicas do Museu Nacional.

Após o esquete, foi planejada uma atividade utilizando massa de modelar. Entretanto, em vista das condições no CAp. (recreio de 20 minutos) e no Museu Nacional (recepção de várias escolas simultaneamente com ordem marcada para atividade de visita guiada ao museu), não pudemos colocar em prática a atividade planejada. O objetivo da nossa oficina era ensinar os tipos de cerâmica da Roma Antiga, os seus usos e as técnicas utilizadas para sua produção. Através da interatividade, estimulamos os alunos a expressar suas concepções sobre a utilização de determinado tipo de cerâmica, objetivando saber o significado dado pelos alunos. Constatamos que se pautavam na semelhança com objetos contemporâneos. A partir daí, explicitamos seu uso em Roma. Depois do esquete, ensinamos as técnicas de produção utilizando réplicas miniaturizadas de objetos presentes no cenário do esquete já feito com massa de modelar.

**Sinopse do esquete**

A história narra a ida de uma escrava estrangeira do senador Seneca à oficina de um comerciante romano, ao saber quem era o senhor da escrava o comerciante oferece diversos artesanatos para a escrava na esperança de que ela tivesse com muito dinheiro. Na compra ela tenta ganhar uma lamparina do seu gladiador favorito, mas o que consegue é apenas uma lamparina rústica.

**Sobre o objeto**

Um dos pontos de partida do trabalho também foi um modo alternativo de trabalhar com o acervo do museu, uma vez que essa documentação material aparece apenas de forma objetiva e não contextualizada.

Diante de um acervo tão extenso optou-se pela escolha da lamparina rústica uma vez que esta pelo seu menor detalhamento seria de mais fácil reprodução e maior grau de semelhança com a original.

Ficha do objeto

Matéria-Prima: Terracota

Técnica de Reprodução: Modelagem

Dimensões: Comprimento 0,109m; Largura 0,069m; Altura 0,028m

Proveniência: Itália Central e Meridional

Local de Produção: _____

Período: Século I d.c.

A lamparina é um recipiente aberto (os tipos mais antigos) ou fechado, com um bico, no qual é queimado óleo (na Grécia e Roma eram usados de oliva) para produzir luz com auxílio de um pavio (feito de fibras vegetais como linho, cânhamo, verbasco, estopa, etc.)

A lamparina de terracota é um instrumento de iluminação. Foi largamente utilizado no período helenístico (séculos III-II a.C.) e imperial romano (séculos I a.C.-III d.C). Sua reposição foi feita em função da sua fragilidade e constante uso, e suas mudanças foram principalmente quanto à sua forma. Tais mudanças são facilmente

datáveis e quase sem correspondente com outras categorias de objetos cerâmicos. Assim, esse tipo de achado tem grande importância para a Arqueologia.

Seus usos eram feitos por todas as camadas da população, sendo o seu valor dependente do grau de acabamento e qualidade do material de que era feita. Dessa forma a lamparina de terracota foi produzida em muito maior escala que as de bronze por exemplo, mais caras e destinadas às pessoas ricas. No esquete essas evidências são demonstradas quando a escrava do senador tenta ganhar uma lamparina mais ornamentada pela compra de alguns vasos para o seu senhor, mas o comerciante ao invés de oferecer a desejada pela escrava oferece apenas uma lamparina rústica.

**Temas abordados na oficina, a partir da lamparina**

Para além do uso imediato de iluminar, o esquete trabalhou assuntos subjacentes à lamparina como elemento de distinção social (como já fora tratado anteriormente), os nomes das cerâmicas e ao final suas formas de confecção “cobrinha” e “beliscão”.

**As experiências do CAP e Museu Nacional**

O esquete primeiramente foi usado no Colégio de Aplicação da UFRJ como laboratório para a apresentação definitiva no Museu Nacional. Procurou-se delinear os limites e as possibilidades do trabalho bem como a receptividade dos alunos após a apresentação. No CAP além dos recursos materiais serem mais limitados, encontrou-se problemas de natureza imprevista que foram solucionados para a exibição no Museu Nacional. Dessa forma o objetivo inicial foi alcançado, visto que a maior parte das falhas foi solucionada. Enquanto que no CAP o *banner* utilizado foi confeccionado

pelos integrantes do grupo, no Museu Nacional utilizou- se outro *banner* feito em gráfica pelo próprio Museu, além de um segundo também feito em gráfica demonstrando as técnicas de modelagem “cobrinha” e “beliscão”. Esse *banner* não foi utilizado no CAP, pois se referia à segunda parte das atividades com os alunos, e pelo fato dos mesmos estarem em horário de intervalo não houve tempo suficiente para desenvolver tais atividades com eles.

Quanto à receptividade dos alunos, percebeu-se que a turma do CAP formava um grupo mais homogêneo que as duas turmas do Museu Nacional. Os alunos do CAP dado a excelência educacional ao qual fazem parte, somado ao capital cultural familiar que os pais exercem sobre eles e que é convertido em capital escolar, tiveram mais facilidade de interagir com o esquete, mesmo não tendo visto a exposição no Museu Nacional. Já para as duas turmas do Museu Nacional as experiências foram distintas, uma vez que uma das turmas ainda não havia visitado a exposição e a outra conseguiu identificar os artesanatos do museu no *banner*. Assim conferiu-se a assimilação do conteúdo dos alunos na exposição, pois os mesmos conseguiam identificar, por exemplo, as lamparinas rústicas das mais elaboradas. Essas duas turmas ainda puderam desfrutar da atividade final, quanto a estas, ambas as turmas aparentemente apreciaram as atividades de ensino de modelagem. Tais atividades consistiam em fazer com que as crianças modelassem os seus próprios artesanatos, mas não foi possível pela ausência massa de modelar para todos os alunos, então os mesmos apenas observaram e tocaram nos exemplares trazidos por nós.

A partir dos dados empíricos aqui analisados o trabalho apesar das suas limitações, atingiu o objetivo de produção de conhecimento de forma mais lúdica, dando um enfoque pedagógico àqueles objetos arqueológicos encontrados no museu.

**Bibliografia**

CABRAL, Beatriz Ângela Vieira. O Drama como Método de Ensino. São Paulo: Hucitec, 2006.

DESGRANGES, F. Aplauso em sala; Método de teatro Drama, que estimula o improviso, pode ser aplicado nas aulas de História. REVISTA DE HISTÓRIA DA BIBLIOTECA NACIONAL, Rio de Janeiro, 57: 1-2, jun. 2010. Disponível em: http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=3115. Acesso em: 17/09/2011.

FUNARI, P. P. A. Fontes arqueológicas: os historiadores e a cultura material. **In**: PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 81-110.

# PELÁGIA DE ANTIOQUIA E A SANTIDADE FEMININA PENITENCIAL

*Heverton Rodrigues de Oliveira*

Nesta comunicação analisaremos a hagiografia de Santa Pelágia, como modelo de santidade penitencial proposto pela Igreja, presente na coletânea hagiográfica de Jacopo de Varazze. A *Legenda Áurea* foi escrita no século XIII, por volta do ano 1260, pelo frade dominicano Jacopo de Varazze com a pretensão de colaborar com seus confrades da Ordem dos Pregadores na preparação dos sermões aos fiéis. A Ordem dos Pregadores, conhecida também como dominicanos, foi fundada por Domingos de Guzmão (1170-1221) no ano de 1215, sendo a pregação o grande objetivo da ordem.

Jacopo de Varazze (1226-1298) ocupou funções importantes no interior da Ordem, ensinou teologia em Gênova, foi superior provincial na Lombardia entre os anos de 1267 e 1277, assumindo novamente o cargo de 1281 a 1286. Em 1292 foi nomeado arcebispo de Gênova, atuando nesta diocese até sua morte em 1298. Escreveu várias obras de cunho litúrgico, como sermões e o *Líber Marialis* (1295), mas sua obra de grande destaque foi a *Legenda Áurea.* A obra teve sucesso tanto no meio eclesiástico quanto entre os leigos, foi traduzida no século XIV para todas as línguas vernáculas da cristandade, e segundo André Vauchez "a *Legenda Áurea* tornou no século XIV, o livro de cabeceira dos leigos devotos" (VAUCHEZ,1995,165).

Para a composição da obra o autor faz uso de um gênero literário, a hagiografia, que no século XII era também conhecida como hagiologia ou hagiológica. Michel de Certeau, em seu livro *A escrita da História*, define a hagiografia como o gênero literário que "destaca os 'atores do sagrado' os santos, e visa à edificação (exemplaridade)" (CERTEAU, 1982, 242).

A hagiografia recorre aos *‘exemplum’* ou *‘exempla’*, que são relatos da vida dos santos utilizados em discursos com a finalidade de convencer os crentes, para dar ênfase no papel dos santos enquanto modelos de seguidores de Cristo, onde é na vida do santo enquanto imitador do Mestre Jesus que reside sua grandeza. Para Michel de Certeau o essencial da hagiografia não é apresentar o que realmente ocorreu, mas sim o que é exemplar na vida de homens e mulheres que alcançaram a santidade (CERTEAU, 1982, 242). De acordo com Hilário Franco Júnior este gênero literário é o principal elemento da estrutura narrativa da *Legenda Áurea.*

A hagiografia cristã surge no II século com a finalidade de guardar a memória dos primeiros mártires cristãos. Com o fim das perseguições no século IV, temos um segundo momento da hagiografia, composta por relatos da vida de eremitas e ascetas do deserto. Segue-se a um período de valorização dos santos fundadores de Ordens religiosas e de místicos, ao contrário do martírio onde o destaque era dado a morte, neste momento a atenção se volta para toda a vida do santo.

A *Legenda Áurea* está dividida em cento e oitenta e dois capítulos, sendo que destes, vinte e um referem-se às festas litúrgicas da Igreja. Cento e sessenta e um capítulos se ocupam da vida de santos e santas, dentre estes noventa e cinco relatam a vida de mártires dos primórdios do cristianismo, vinte e dois tratam de apóstolos, papas e bispos, vinte e quatro de eremitas, monges, ascetas e apenas onze capítulos vão relatar hagiografias de confessores.

Jacopo de Varazze destaca apenas três hagiografias de santos contemporâneos à composição da obra, que são: Pedro Mártir, Domingos de Gusmão, fundador de sua ordem e São Francisco de Assis, apresentando também dois santos do século XII, Bernardo e Tomás Becket. A partir do século XII a cristandade volta seu olhar aos santos e santas que se destacaram nos primeiros séculos da Igreja, seja pela defesa da fé

até o martírio ou pela vida de penitência e oração, pois a vida penitente também foi caracterizada como um novo martírio, o martírio branco sem derramamento de sangue. Na obra de Varazze, é evidente o privilégio que se concede ao martírio tanto de sangue quanto o penitencial, devido a quantidade de hagiografias referentes a mártires e penitentes que o autor relata.

A figura dos mártires dos primórdios do cristianismo sempre exerceu fascínio na literatura e nas práticas litúrgicas cristãs, sendo o martírio adaptado no decorrer dos séculos. Para André Vauchez a devoção aos santos e santas "provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio" (VAUCHEZ,1989,212). Com uma maior estabilidade política frente ao Império Romano o martírio de sangue foi sendo aos poucos substituído pelo martírio da penitência e da prática das virtudes, onde se destacaram a vida de homens e mulheres no deserto.

A santidade feminina aparece na *Legenda áurea* nos relatos da vida de trinta e uma mulheres, dentre estas, dezoito são apresentadas como modelos de virgindade e pureza muitas defendendo a virgindade até o martírio de sangue, quatro são mulheres que deixam uma vida de pecado, segundos os padrões cristãos, abraçando uma forma de vida de penitência e conversão, entre estas está Santa Pelágia de Antioquia, nosso objeto de estudo nesta comunicação. As demais são apresentadas como peregrinas, mulheres do Novo Testamento como Marta e Maria irmãs de Lázaro, Petronela que segundo a tradição seria filha do apóstolo Pedro, Maria Madalena e outras.

Michel de Certeau afirma que as mulheres aparecem tardiamente nos relatos hagiográficos e em pequeno número, estando elas anteriores apenas ao grupo de

crianças que para ele é “muito menos compacto” (CERTEAU, 1982, 244). Para a historiadora Carolina Coelho Fortes um dos fatores que dificultava o acesso das mulheres à santidade era o fato de estarem excluídas do clero, pois a maioria dos santos eram membros do clero, era esta a vocação que mais produzia santos.

Analisando a santidade feminina, o medievalista Jacques Le Goff afirma ser o cristianismo uma possibilidade de promoção da mulher “houve muitas delas entre os mártires. Muito cedo elas bateram às portas da santidade. Há coortes de santas, às quais os fiéis dedicam suas devoções” (LE GOFF, 2010, 68).

Dentre as hagiografias de mulheres apresentadas na *Legenda Áurea* observamos vários elementos comuns, como a caridade com os pobres, o desejo de preservar a virgindade, o testemunho da fé e resistência diante de carrascos, a conversão e a escolha de uma vida de penitencia e jejum. De acordo com André Vauchez

> A hagiografia e, depois, uma certa historiografia revelaram uma tendência para apresentar os santos não só como seres de exceção, mas também, e sobretudo, como figuras repetitivas, em cuja vida o único elemento suscetível de mudança era o quadro espácio-temporal em que se inseriam e mesmo esse esboçado de uma forma esquemática, como uma espécie de cenário adequado à valorização da perfeição do herói ou da heroína (VAUCHEZ,1989,211).

Analisaremos a vida de Santa Pelágia, uma prostituta da cidade de Antioquia, que ilustra uma das formas de santidade acessível às mulheres do medievo, a santidade penitencial.

Pelágia é descrita na hagiografia de Jacopo de Varazze como uma mulher rica, de grandiosa beleza e “de hábitos ostentatórios e vãos” (VARAZZE, Legenda Áurea, 145) o que leva o bispo de Heliópolis, Verônio, a indagar sua fé diante de uma mulher que se interessa mais em agradar o mundo do que ele em agradar a Deus. Diz o bispo

aos presentes diante da passagem de Pelágia e sua corte: “Na verdade digo a vocês que Deus apresentará essa mulher contra nós no dia do Juízo, porque ela se pinta com cuidado para agradar amantes terrenos, ao passo que nós negligenciamos em agradar o esposo celeste” (VARAZZE, Legenda Áurea, 145).

Na igreja depois de ouvir a pregação do bispo, Pelágia lhe envia uma carta com a seguinte mensagem:

> Ao santo bispo, discípulo de Cristo, Pelágia, discípula do diabo. Se quiser comprovar que é verdadeiramente discípulo de Cristo, que pelo que ouvi desceu do Céu em favor dos pecadores, digne-se me receber, por pecadora que seja, mas arrependida (VARAZZE, Legenda Áurea, 145).

Ao encontrar com o bispo Pelágia cai aos seus pés e em lágrimas diz:

> Sou Pelágia, um mar de iniqüidades agitado por ondas de pecado, sou um abismo de perdição, sou sorvedouro e armadilha das almas. Muitos se deixaram enganar por mim e agora tenho horror de tudo isso (VARAZZE, Legenda Áurea, 145).

O bispo a acolhe ordena-lhe uma penitência e ministra a ela o batismo. Alguns dias depois, Pelágia doa todos seus bens aos pobres e vai para o Monte das Oliveiras onde se torna eremita, morando numa pequena cela, passando a ser chamada de irmão Pelágio. Alguns anos depois um diácono peregrina à Jerusalém e por recomendação do bispo vai visitar o irmão Pelágio, segundo o bispo Verônio, este irmão era um verdadeiro escravo de Deus. Pelágia pede ao diácono que diga ao bispo para rogar a Deus por ela. Três dias depois voltando à cela o diácono encontra o irmão Pelágio morto, anunciando ao bispo a morte do santo irmão, todo o clero e monges vão à cela para a cerimônia das exéquias, ao retirar o corpo de um homem tão santo perceberam

que se tratava de uma mulher, segundo Varazze “todos ficaram muito admirados, deram graças a Deus e em seguida sepultaram honrosamente o santo corpo” (VARAZZE, Legenda Áurea, 145). Varazze data este acontecimento por volta do ano de 290.

No relato da vida de Santa Pelágia, figura de mulher ‘arrependida’ temos outra concepção de santidade feminina, que segundo André Vauchez é uma nova forma de santidade para o Ocidente, inspirada na vida de ex-prostitutas como Pelágia de Antioquia, Taís, Maria Egipcíaca, tendo como princípio a procura por Deus iniciada no momento de encontro com Ele, no caso de Pelágia na conversão após a pregação do bispo Verônio. Estas figuras são apresentadas como novos modelos de mártires que substituem o martírio de sangue pelo da penitência.

Nos séculos XII e XIII há a difusão de uma espiritualidade penitencial, o que colaborou para as mulheres, pois a contrição, o arrependimento dos pecados poderia proporcionar a estas a salvação e até mesmo alcançarem a santidade, servindo assim de modelo e inspiração para outras. Dentre as diversas santas penitentes apresentadas como exemplos para as mulheres do medievo, a figura de Maria Madalena ganha enorme destaque, aparecendo também na Legenda Áurea.

Compreendendo a hagiografia na Idade Média como instrumento utilizado pela Igreja para impor seus valores, difundir suas ideias e normas de conduta, temos na figura das santas penitentes a importância da conversão e do arrependimento. Lembrando que no século XIII, período em que é organizada a *Legenda Áurea*, o ocidente cristão vive as transformações iniciadas dois séculos antes no papado de Gregório VII (1073-1085), com o que ficou conhecido como a Reforma Gregoriana. O século XIII assistiu a uma extrema preocupação com a memória penitencial, é este o século da instituição do sacramento da penitencia. O papel das santas penitentes do deserto, como modelos de quem abraça uma vida de conversão, vem reforçar a política

da Igreja na difusão de um sacramento que controlasse a vida de seus fiéis, sua consciência, seu imaginário.

## Referências

### A ) Fonte

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea:* vida de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

### B) Obras de Referência

LE GOFF, Jacques; SCHIMIDT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002.

### C) Obras Gerais

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens:* do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII:* uma investigação. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FORTES, Carolina. Os Mártires na Legenda Aurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa.* 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Uma longa Idade Média.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média.* São Paulo: Contexo, 1990.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental:* séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. O Santo. In. LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

# O "THEÎOS ANÉR" E SUAS FUNÇÕES SOCIAIS NA ANTIGUIDADE TARDIA

*Ivan Vieira Neto*[*]

A compreensão do processo de configuração das concepções filosóficas características da Antiguidade Tardia depende da verticalização analítica sobre um fenômeno de grande importância para o pensamento religioso que se configurou no imaginário da civilização helenístico-romana desde os sécs. I e II d.C.: o fortalecimento da crença nos *daímones* {δαίμονες} como agentes espirituais em posição intermediária entre o mundo humano e o mundo divino. O advento das concepções orientais projetou no ideário tardo-antigo não apenas a crença numa gama de entidades intermediárias, como também lançou luz sobre o antigo ideal helenístico dos sábios divinizados.

Conhecidos desde a mais remota Antiguidade, os *daímones* sempre foram temidos e venerados pelas populações greco-romanas como espíritos que habitavam o ar e poderiam trazer aos homens tanto a fortuna quanto toda a sorte de mazelas, e que, por esta razão, deveriam ser aplacados com libações e outros pequenos sacrifícios.

Consoante María José Hidalgo de la Vega, no livro intitulado *El Intelectual, la Realeza y el Poder en el Imperio Romano*, durante os primeiros séculos de nossa Era, manifestaram-se nas províncias do Império Romano miríades de antigas e novas crenças mágico-religiosas que acabaram por sistematizar-se filosoficamente na corrente platônica que os estudiosos modernos denominam "medioplatonismo". Neste contexto, o aspecto religioso sobressaiu como uma das características mais importantes do pensamento intelectual, refletindo-se nos âmbitos das produções filosóficas e literárias do período. Entre as camadas populares, a importância da religiosidade também se

[*] Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, orientando da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Editor Júnior do periódico *Revista Chrônidas*.

atesta por uma grande quantidade de papiros mágicos e inscrições epigráficas que demonstram a vivacidade das preocupações espirituais no interior da vida cultural romana (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 155).

As inquietações espirituais anteriores à Antiguidade Tardia influenciaram o pensamento intelectual a descurar do seu rigor especulativo, na expectativa de se amalgamar às correntes místicas que se encontravam em franca expansão no mundo helenístico-romano, tanto entre os setores mais tradicionais do paganismo quanto entre os adeptos do cristianismo emergente. E, cada vez mais frequentes, tais inquietações atraíram as atenções das mais importantes correntes filosóficas do período, como o estoicismo, o pitagorismo e o platonismo, que tenderam a assimilar os misticismos religiosos e adequar-se às concepções espirituais dominantes por via da utilização das suas categorias morais, as quais apresentavam modelos beatíficos como formas exemplares para as condutas humanas. Enquanto, por sua vez, nos centros culturais romanos e helenísticos, floresciam formas de piedade religiosa oriundas do ocultismo místico, das práticas mágicas e dos cultos de mistérios, que forneciam ao homem daquele período os principais mecanismos pelos quais se poderiam compreender as relações entre o mundo humano e as suas divindades, explicações com as quais as correntes filosóficas anteriores preocuparam-se apenas em nível meramente especulativo (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 155-6).

Durantes os sécs. I e II d.C., o Império Romano encontrava-se consolidado e comumente governado por Césares que a tradição historiográfica romana considerou virtuosos e competentes, como os Imperadores Trajano, Adriano, Marco Aurélio e Septímio Severo, além do próprio Imperador Otávio Augusto, precursor dos *Principes* romanos. A religião cívica de Roma fora restaurada e renovada pelas empresas

augustanas, o que significa que a vida religiosa no Império encontrava-se enriquecida por acréscimos à religião tradicional, como o papel exercido pelos governantes no ofício dos cultos cívicos e cerimônias públicas. Também contribuíam para a estabilidade da *religio romana* as restaurações de antigos templos e construções de novos edifícios para abrigar os cultos às divindades escolhidas pelos *Cæsares* para proteger a *urbs* e o Império Romano. A mesma estabilidade que se experimentava em Roma era sentida em grande parte das províncias imperiais, uma vez que as políticas religiosas romanas permitiam o culto aos deuses locais e facilitavam a sua assimilação ao seu próprio panteão. Conforme explicado no primeiro capítulo, por meio da sua *interprætatio latina*, os romanos costumavam trazer as mais importantes divindades estrangeiras à *urbs*, como forma de assegurar para Roma os favores do *numen* protetor dos vencidos, o que os tornou grandes agregadores dos costumes religiosos dos seus conquistados.

Segundo os autores de *Histoire Romaine*, como os cultos às divindades romanas e o próprio culto imperial não traziam nenhum prejuízo à liberdade das religiosidades de regiões sob o domínio romano, as políticas religiosas imperiais permitiram a revalorização dos cultos locais. Em muitos lugares, isto contribuiu para o renascimento do sentimento e das tradições religiosas. Sob a égide de Roma, os politeísmos do mundo antigo encontravam-se e, por via duma sutil romanização, dinfundiam as suas crenças e doutrinas. E as divindades helenizadas do Oriente, especialmente aquelas relacionadas aos cultos mistéricos, dotadas de poderes que transcendiam todas as funções dos deuses e deusas do panteão clássico romano, ofereciam aos seus devotos reconforto e segurança, motivo pelo qual as suas doutrinas tiveram muitos adeptos (LE GLAY; VOISIN & LE BOHEC, 1991, p. 362-69).

Assim, esse provável renascimento religioso dos politeísmos provinciais, supostamente refletindo a reforma religiosa efetuada por Otávio Augusto em Roma, infundiu nos romanos e nas comunidades helenizadas do Mediterrâneo antigo um interesse coletivo pelos misticismos orientais. As religiosidades orientais, sujeitas à helenização e consequente romanização, a esta altura, encontravam-se previamente traduzidas dos contextos e significados originais para uma teia tipicamente greco-romana de simbolismos e representações, que facilitava a adesão dos romanos e das elites provinciais romanizadas aos seus cultos esotéricos e aumentavam o interesse geral por suas doutrinas mistéricas.

Também provinha do Oriente a ideologia da realeza de procedência divinal, do soberano divinizado, que alguns representantes dos setores intelectuais romanos intentaram legitimar por meio duma cosmogonia filosófico-religiosa cujo simbolismo se voltava às necessidades imperiais. Inclusive os filósofos de inclinação estóica, partidários do ideal político da *principis uirtutis*, o governante sábio e virtuoso. Logo, identificamos no séc. II d.C. um crescente interesse pelas tradições greco-orientais que parece preparar o terreno para as mudanças sociais que a civilização romana atravessaria um século mais tarde. O próprio conglomerado de tendências filosóficas e as inclinações aos mistérios e às práticas mágicas contêm em si os gérmens do gnosticismo e das doutrinas filosóficas de orientação religiosa do neoplatonismo, prenunciando a inauguração dum novo mundo helenístico-romano, *locus naturalis* daquela sociedade romana dividida entre o antigo paganismo e a cristianização. Esta sociedade, em cujo bojo misturavam-se elementos pagãos e crenças cristãs, caracteriza a civilização romana tardo-antiga (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 156).

Em seu livro intitulado *Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da* basileia *(337-361),* Gilvan Ventura da Silva afirma que a manifestação duma nova religiosidade, imbricada por elementos pagãos e cristãos, foi uma característica própria da Antiguidade Tardia, que favoreceu o intercâmbio cultural no que tange às religiosidades e ao campo das expectativas espirituais, especialmente a partir do séc. III d.C. (SILVA, 2003, p. 19-20).

Consoante o autor, a cultura do período experimentou uma invasão sem precedentes do sobrenatural, justamente pela difusão da crença em agentes espirituais que intermediavam as relações estabelecidas entre deuses e homens. Este aumento da expectativa nas ações dos espíritos coincide com o abandono do pressuposto helênico de que a especulação filosófica sozinha poderia resolver os problemas humanos pelo conhecimento da essência das coisas (SILVA, 2003, p. 20). O fato é que, no contexto dos primeiros séculos, houve uma redefinição das relações das sociedades romano-henísticas com o sagrado, evidenciando tendências monoteístas influenciadas pelas concepções judaico-cristãs, cujo correspondente pagão é o henoteísmo, assinalado por religiosidades exclusivistas, como os cultos mistéricos. Tal inclinação à emancipação duma divindade face aos outros deuses do panteão fora possibilitada por sínteses teológicas elaboradas para cultos específicos, que apresentavam suas divindades como emanações imediatas dum ente superior – que o neoplatonismo identificava como *Uno* (SILVA, 2003, p. 20). Fosse por meio do exercício das faculdades racionais, pela observação da ascese (que entre os cristãos previa o isolamento em distantes mosteiros), pela força da magia simpática ou pela magia ritualística, o ponto mais importante assinalado pela consciência religiosa dos sécs. II, III e IV d.C. foi a união mística, o encontro da alma humana com a divindade (SILVA, 2003, p. 21).

Especialmente a partir do séc. III d.C. e da chamada Anarquia Militar, como assinalou Ana Teresa Marques Gonçalves, as crises na sucessão imperial causavam problemas políticos, geravam angústias entre os setores civis e, frequentemente, a passagem do poder acarretava perigosos desequilíbrios para a manutenção do controle social, político e econômico no interior das fronteiras do Império Romano. Isto porque, no sistema administrativo concebido por Otávio Augusto, provavelmente com vistas a mascarar algumas das suas similiaridades com as estruturas monárquicas de governo, inexistiram mecanismos rígidos de regulação das práticas de sucessão imperial (GONÇALVES, 2006, p. 4). Destarte, o interregno que se instaurava entre a morte do último Imperador e a legitimação política do seu sucessor ocasionava um momento de tensão para todas as camadas sociais de Roma e das suas províncias.

Com vistas a evitar as crises de sucessão, o Império precisou restabelecer o centro de comando do regime político pelo intermédio dum novo imaginário, empenhado em acentuar as características divinais dos Imperadores. Conforme postulou Renan Frighetto, no artigo intitulado *Política e Poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível*, a acentuação dessas caraterísticas divinais do governante aumentava a associação entre governo e desígnio divino. Porém, no regime político estabelecido pelo Dominato, a despeito da crescente condição sacra do *Dominus*, ainda resistiam elementos herdados das concepções políticas alto-imperiais, indicadores da sobrevivência de alguns ideais clássicos (FRIGHETTO, 2006, p. 164-5).

A permanência de tais ideais assegurou as similitudes entre os dois regimes imperiais romanos. E, à guisa da adaptação da ideologia monárquica, durante o Principado, o sistema político adotado pelos Imperadores do Dominato também não permitiu aos seus governantes uma completa emancipação das suas características

humanas, pelo que ainda não lhes outorgava a divinização em vida. Apesar de considerados divinos, os *Domini*, como os *Principes* que os precederam, continuam sendo indivíduos investidos da proteção e da boa vontade dos deuses.

Contudo, enquanto os cultos imperiais do Principado foram restringidos às divindades protetoras e ao gênio do Imperador, no Dominato reconhece-se o governante como o mais excelso dos homens, um indivíduo que aparece como intermediário das relações entre o *numen* e o mundo pela sua própria divindade pessoal, que sacraliza seu poder e lhe permite superar a esfera secular.

M. J. Hidalgo de la Vega afirmou que a produção intelecual que intentava legitimar a autoridade imperial, tanto por meios propagandísticos quanto filosóficos, transmitia como realidade uma certa fusão entre a vontade numinosa e a *auctoritas* do soberano como expressão de aliança dos poderes políticos com a ordem moral. Os partidários da realeza divinizada contrapunham os seus ideais do *basileús* virtuoso com a odiosa figura do tirano (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 189).

Este ideário situava o poder numa torrente vertical e decrescente, na qual o Imperador se encontrava como um intermediador, que recebia da divindade a sua autoridade e emananava o poder a partir de si para os demais indivíduos que compunham o corpo administrativo do Império. Como observou E. R. Dodds, durante o contexto em que se formatou o modelo político do Dominato, difundiam-se amplamente antigas concepções segundo as quais o cosmo possuía duas regiões distintas, um plano supralunar, onde se encontrava(m) a(s) divindade(s), e outro sublunar, habitado pelo homem em sua existência material. Por sua vez, o espaço intermediário entre o plano divino e a dimensão terrestre apresentava-se como residência dos seres que faziam a

ponte entre os dois planos, como os arcanjos, anjos, *daímones* e heróis apregoados pelas práticas mágicas (DODDS, 1975: 25, *apud*: SILVA, 2003: 20-1).

A mesma literatura cosmológica que legitimava a autoridade do Imperador deu origem a outros personagens, que deslocavam o poder do centro imperial: os *theîoi ándres* (homens divinos), que adquiriram grande prestígio naquele momento de transição da Antiguidade Clássica para a Antiguidade Tardia, principalmente entre os setores populares e dentro dos círculos filosóficos promovidos pelas elites dirigentes.

Estes homens divinos, como bem demonstrou M. J. Hidalgo de la Vega, foram considerados indivíduos detentores de uma autoridade místico-religiosa que assinalava a sua importância para os demais mortais. As capacidades mágicas do personagem "homem divino" o situavam como uma segunda autoridade sagrada, sendo os seus poderes uma alternativa que, em termos gerais, contrastava com a própria autoridade do soberano do Império (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 189). Também intermediadores entre os poderes e vontades divinos no mundo humano, os homens divinos não recebiam os seus poderes dos deuses, especialmente porque naquele contexto a divindade figurava como algo cada vez mais distante, com poderes extremamente transcendentais. Os indivíduos considerados divinos, como Sócrates, Platão, Aristóteles, Apolônio ou Plotino, recebiam os seus dons de divindades pessoais, dos seus *daímones*, ou seja, o seu poder advinha das entidades sobre-humanas que guiavam suas almas desde um espaço intermediário entre Céus e Terra.

Garth Fowden sugeriu que houve uma tendência em associar a divindade pessoal (*personal holiness*) ao aprendizado filosófico, ponto que foi determinante para que se estabelecessem os *backgrounds* essencialmente urbanos e privilegiados associados aos *homens divinos* pagãos. E, ao mesmo tempo, essa tendência lhes encorajava a um

afastamento gradual que os levava à periferia da sociedade (FOWDEN, 1982, p. 33). O autor assinala que filósofos posteriores, como Hiérocles e Proclo, instituíram uma linha de sucessão {διαδοχή} dos exegetas da filosofia platônica, iniciada com Amônio Saccas e continuada por Plotino, Porfírio, Jâmblico e Teodoro, que eram os principais sucessores {διαδόχοι} do neoplatonismo. Os homens que compunham esta linha sucessória participavam de uma divina raça {ἱερᾶς γενεᾶς}, cujos principais representantes eram os filósofos antigos Pitágoras e Platão, considerados homens divinos {θεῖοι ἄνδρες} e fundadores da tradição neoplatônica (FOWDEN, 1982, p. 34).

Mas é interessante notar que, embora os homens divinos fossem filósofos, nem todos os filósofos poderiam aspirar a tal divinização pessoal. O seu mestre deveria ser também um guia espiritual, o que significa que apenas aqueles que estudassem a filosofia (neo)platônica poderiam aspirar à compreensão dos seus mistérios e adentrar o círculo dos homens divinos (FOWDEN, 1982, p. 35). Isto ao menos em âmbito "oficial", porquanto intentava diferenciar os indivíduos realmente sábios e virtuosos, portanto, divinizados, dos que se intitulavam divinos pelo domínio das práticas mágicas.

O (res)surgimento do indivíduo comum divinizado e a sua (re)valorização marcaram uma revolução no pensamento religioso dos sécs. III e IV d.C., consequências duma mudança gradual no interesse pela cultura tradicional, que ocorreu por dois motivos fundamentais: por um lado, uma ruptura com a transmissão das tradições através da figura paterna, que foi substituída pela figura do preceptor, especialmente entre os setores dirigentes e os potentados locais; por outro, a primazia alcançada pelos homens divinos em relação aos oráculos, justamente porque a sua mensagem pessoal e objetiva experimentou uma maior sintonia com as expectativas da sociedade da época (BROWN, 1982, p. 149-50). H.-I. Marrou observou que foi justamente no campo da

religião que se manifestaram os aspectos mais marcantes das transformações sociais na Antiguidade Tardia. De acordo com o autor, a mentalidade dominante durante o período do Principado foi orientada pelos ensinamentos herdados da filosofia grega, que num processo de longa duração empreenderam a sua crítica às religiosidades, cujo escopo era dissolver as antigas crenças em prol dum ideal humanista que se voltava para as questões do homem e das suas virtudes beatíficas. Estas questões foram reformuladas e reorganizadas quase por completo em meados do séc. III d.C., quando o sistema político romano se converteu no Dominato, período em que o interesse pela vida beatífica, a busca pela aproximação entre homem e divindade e a preocupação com a salvação da alma humana passaram a ocupar o ponto central das expectativas espirituais dos distintos grupos sociais que constituíam o Império Romano (MARROU, 1980, p. 23-4).

Segundo Peter Brown, a ascenção dos homens divinos como indivíduos que detinham o conhecimento do sagrado, a primazia sobre os oráculos e o intermédio dos presságios dos deuses usurpou das mulheres a vinculação com a magia e constituiu o *leitmotiv* das transformações religiosas na Antiguidade Tardia (BROWN, 1982, p. 150).

**BIBLIOGRAFIA**

AUBENQUE, P.; BERNHARDT, J. & CHÂTELET, F. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. Vol. 1.

AYMARD, A. & AUBOYER, J. O Oriente e a Grécia Antiga. In: CROUZET, M. *História Geral das Civilizações*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960. Tomo I.

AYMARD, A. & AUBOYER, J. Roma e seu Império. In: CROUZET, M. *História Geral das Civilizações*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. Tomo II.

BARB, A. A. La supervivencia de las artes mágicas. In: MOMIGLIANO, A. (Org.). *El Conflicto Entre Paganismo y Cristianismo en el Siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.

BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P. & GRABAR, O. *Interpreting Late Antiquity*. Harvard: The Belknap Press, 2001.

BROWN, P. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982.

_____. *The World of Late Antiquity*. London: WW Norton, 1989.

_____. Antigüidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org). *História da Vida Privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 225-300.

CORNELLI, G. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos?* – Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística (2001). 343 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) UMESP. São Bernardo do Campo, 2001.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1951.

FOWDEN, G. The Pagan Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Hellenic Studies*. London, vol. 102, p. 33-59, 1982.

FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. Estruturas Sociais na Antiguidade Tardia Ocidental (séculos IV/VIII). In: SILVA, G. V. & MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad & EDUFES, 2006. p. 223-40.

_____. Política e Poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-77, 2006.

_____. A *longa Antiguidade Tardia*: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: 2009. p.101-21.

GONÇALVES, A. T. M. A legitimação do poder imperial e os problemas sucessórios nos breviários de história romana produzidos no século IV d.C. *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 1-15, 2006.

_____. *A festa como fronteira*: repensando o ordenamento do poder na Roma Imperial. XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: 2009.

GONÇALVES, A. T. M. & VIEIRA, I. N. Religião e Magia na Antiguidade Tardia. *Dimensões*. Vitória, vol. 25, p. 4-17, 2010.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano*: Apuleyo de Madaura. Salamanca: Universidad, 1986.

_____. *El Intelectual, la Realeza y el Poder Político en el Imperio Romano*. Salamanca: Universidad, 1995.

LE GLAY, M.; VOISIN, J.-L. & LE BOHEC, Y. *Histoire Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

MARROU, H.-I. *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardia?*: Siglos III-VI. Madrid: Rialp, 1980.

SILVA, G. V. *Reis, Santos e Feiticeiros:* Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337-361). Vitória: Ed. UFES, 2003.

_____. História, festa e poder no Baixo Império romano: a propósito da *Oração à Assembléia dos Santos*. *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 45-57, 2006.

_____. Humanismo e tolerância religiosa. In: *Conflito Cultural e Tolerância Religiosa no Império Romano*. Vitória: GM, 2008. p. 7-17.

SILVA, G. V. & MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad & EDUFES, 2006.

# O SANTUÁRIO DE SULIS MINERVA: CARACTERÍSTICAS GERAIS E SUAS INTERAÇÕES

*Jhan Lima Daetwyler*[*]

Este trabalho é uma apresentação dos resultados parciais da primeira fase de atividades do projeto de pesquisa, "O Santuário de Sulis Minerva: uma abordagem das interações religiosas romano-bretãs na *Britannia* romana", que está sendo realizado com financiamento da FAPERJ. Nesta apresentação, será tratado o espaço físico do santuário, a fim de conhecer o local no qual as práticas de interações religiosas e culturais ocorriam. Para isso, é preciso compreender o conceito-chave dessa pesquisa: a *interpretatio* entre a divindade romana (*Minerva*) e bretã (*Sulis*).

## O santuário de Sulis Minerva

Perto do rio Avon, na região que se localiza a cidade termal de *Aquae Sulis*, três nascentes naturais bombeiam água aquecida a uma taxa média de 250 mil galões de água por dia (GREEN, 2006, p.200). Minerais ferruginosos dão à água um brilho vermelho-fogo e o vapor saído das nascentes parece encobrir alguma presença mística. Não é de admirar que, na Antiguidade, esse lugar misterioso e divino era venerado como um *locus consecratus*.

O santuário de Sulis Minerva é talvez uma das mais evocativas imagens da presença romana na *Britannia*. A imagem das nascentes termais evoca uma reação emotiva, desenhada em estereótipos modernos da religião celta ("celta" em um sentido de cultura geral na qual os povos que habitavam certas regiões da Europa compartilhavam e apresentavam certas semelhanças, como semelhanças na língua e na religião). Aqui, especificamente na *Britannia*, encontram-se os problemas com a divisão entre "bretão" e "romano" como categorias aplicadas no período posterior a conquista.

De acordo com alguns historiadores como Martin Henig (2006), Miranda Green (2006) e Louise Revel (2009), parece ser muito provável que antes da chegada dos

[*] Graduando de História (UNIRIO).Bolsista de Iniciação Científica da FAPERJ. Orientadora: Prof.aDr.a Cláudia Beltrão da Rosa**.**

romanos existia uma espécie de santuário nativo na região. No momento em que a invasão de Cláudio penetrou na região oeste, *Aquae Sulis* forneceu um importante ponto de passagem sobre o Avon, e um forte romano teria sido estabelecido rapidamente para controlar a travessia e seu tráfego. No início do período romano, as nascentes quentes naturais se tornaram o foco de um santuário monumentalizado que incluía uma fonte sagrada dentro de um reservatório, um templo imponente, com um altar externo e uma elaborada "suíte" de banhos. A monumentalização é datada sob o período Flaviano (HENIG, 2006, p.224), em torno do templo, do altar, e da fonte, foi delimitado um grande pátio por um pórtico com colunas.

A cidade de *Aquae Sulis* (atual Bath) era um *oppidum* (cidadela, pequena cidade) da província romana da *Britannia*, gerado pelo poder de atração do santuário de Sulis. Os romanos chegaram nessa região no primeiro século de nossa era, provavelmente após o ano 43 d.C., onde encontraram o santuário das águas termais no vale do rio Avon, no sudoeste da atual Inglaterra. Roma construiu uma espécie de reservatório ao redor das águas e uma série de fontes termais (GREEN, 2006, p.200).

Ainda não há evidências de que a cidade tivesse outro foco de atração para os bretões além de suas fontes quentes, as quais atraíam peregrinos procurando por curas de doenças, ou para participar dos rituais e cerimônias em honra da deusa Sulis. Era na adoração da deusa Sulis e nos banhos termais que o *oppidum* – e o futuro *municipium* tinha sua razão de ser, pois a cidade era pequena, não havendo nem mesmo uma legião romana que a guardasse, sua localização servia mais como um ponto de passagem entre as rotas das cidades vizinhas. Mais especificamente, a cidade ficava na região das tribos Belgas, as quais, segundo as fontes, pertenciam ao "rei cliente" Togidubnus (HENIG, 2006, p.223).

A *interpretatio* de divindades foi facilitada devido a algumas de suas características compartilhadas. Uma base para nossa análise sobre a *interpretatio* foi dada por W. van Andringa. Ao estudar o deus *MarsMullo* (*AE* 1969/70, 405 a-c), por inscrições datadas do reinado de Augusto, Andringa supõe que a *interpretatio* ocorreu no século I d.C., provavelmente relacionada com a obtenção do *iuslatinum* pela comunidade. Para Andringa, o nome composto, no qual o epíteto Mullo é conectado com o teonímio Marte, permite depreender que as divindades interpretadas não são deidades híbridas (meio romana, meio gaulesa), e sim divindades municipais "novas",

cujos poderes são específicos e particulares àquela região e comunidade, declarando "Não há fusão ou sincretismo – esses deuses mudam tanto de nomes como de identidades" (ANDRINGA, 2009, p. 87-88).

Segundo Claudia Beltrão,

> Interpretatio, derivado de interpres, cujo sentido nos negócios é o mais antigo atestado, é um vocábulo que tem sua origem na língua do direito (Ernout & Meillet, s.v. interpres: p. 320),e a expressão interpretatio romana surge na Germaniade Tácito (Germ. 43.3). Este termo enfatiza a integração, e é certamente preferível a sincretismo, que caracterizou as origens da pesquisa moderna sobre as religiões do Mediterrâneo antigo, como as de Droysen e de Cumont, por seu cunho "alquimista" convencional que postulava uma "fusão" de religiões, divindades etc., como um prelúdio para o universalismo cristão. Mas o termo também
>
> tem seus limites, especialmente em tempos de Teoria Pós-Colonial, pois destaca tão-somente o papel de Roma no processo. (BELTRÃO, 2010, p.11)

A essa *Interpretatio*, designava a intermediação entre romanos e estrangeiros nas transações comerciais, agora adquire novos sentidos com a inovação religiosa do Principado. Sulis foi, provavelmente uma divindade cujo poder de cura foi fundado sobre a capacidade de suas sagradas fontes de água quente para aliviar o sofrimento e curar enfermidades (seja de origem física ou espiritual). Sulis (*Sul*, *Sulla*, *Sulei*) é a deusa das fontes quentes de *Aquae Sulis*. O nome em latim significa literalmente "as águas de Sulis". Fontes, assim como rios, eram frequentemente associados em cultos celtas com a fertilidade, a deusa mãe e a cura. Apesar da discussão do sítio tender a se concentrar no templo e na nascente, é provável que a maior parte da cidade fosse dedicada à deusa, como é indicado pelo seu nome. (REVEL, 2009, p.119).

Ela representava dois elementos, a água e o fogo. Ao mesmo tempo, à Sulis eram atribuídos grandes poderes da saúde e de cura. Oferendas (principalmente moedas) no templo ou lançadas na fonte sagrada e sacrifícios de animais do sexo feminino realizados no altar do templo (REVEL, 2009, p.118), frequentemente tinham como pedido principal para Sulis a recuperação da saúde, mas os apelos também clamavam

por vingança na forma de pouca saúde ou morte para aqueles que desagradaram os adoradores.

Ela pode muito bem ter sido venerada por séculos anteriores da chegada dos romanos e virou um centro de peregrinação e turismo dos habitantes do Império depois de terminada a reformulação romana no estilo clássico. Mas quando os artesãos ergueram os grandes edifícios permanentes no final do primeiro século, a identidade de Sulis também foi alterada, ela foi "interpretada" com uma deusa familiar para os romanos, Minerva. Sulis podia então ser vista como a controladora da saúde, com o poder de dar e tirar. Enquanto o território romano se expandia, Minerva ganhava novas faces. Ela se tornou Minerva Médica (uma divindade também interpretada em Roma, pois ela possui uma origem etrusca), a patrona dos médicos, e ganhou um templo no monte Esquilino, uma colina tradicionalmente relacionada aos etruscos no período republicano. A *interpretatio* Sulis Minerva foi facilitada devido a algumas de suas características compartilhadas, a maioria sobre combates e cura. Essa "nova" divindade, Sulis Minerva, era realmente diferente de Sulis, ou de Minerva. Rudolf Haensch (2009, p.181-182) foi o primeiro a dizer que as divindades interpretadas não são uma soma de uma e de outra, ou uma mais poderosa do que outra, e sim divindades novas. A habilidade de curar permaneceu em seus atributos, porém a influência de Minerva fez com que Sulis se tornasse mais associada com as artes e ciências.

Além do templo e estátua de culto, o santuário continha um altar sobre o qual provavelmente carvão era queimado, talvez um prédio usado para incubação (o sono sagrado. Ou seja, tratava-se de um santuário termal, com os poderes curativos através da água, mas também provavelmente com um local de incubação), e quase certamente, um teatro (HENIG, 2006, p.224). Em suma, os poderes curativos estavam sempre presentes nele. O santuário foi, desse modo, tão sofisticado quanto os santuários grandes do Mediterrâneo, como Olympia, Delfos ou Eleusis, embora em menor escala.

**Os Banhos**

O complexo consiste em três grandes divisões em torno da Fonte, ou Nascente Sagrada. A fonte em si é a primeira grande construção. Ninguém tinha permissão para banhar-se nela. Em vez disso, foi utilizada como local para orações e oferendas à

deusa. A fonte foi construída de paredes de chumbo grosso e tinha um grande telhado sobre a área inteira. Milhares de moedas e placas foram retiradas do sedimento nesta construção. Ao norte da fonte estava o templo para Sulis Minerva. O templo consistia em uma pequena câmara com um altar sacrificial ao longo da parede comprida. Há evidências de que o templo era suntuosamente decorado, indicando que o santuário foi de grande importância para ambos os romanos e os bretões. Os banhos são compostos por três piscinas grandes alongando-se de leste a oeste, ao sul da Fonte Sagrada (REVEL, 2009, p.177).

Enquanto os adoradores entravam no complexo, eles passavam por um espaço religioso, ao adentrar no templo. Nesse ponto, a visão em frente deles consiste primeiramente no altar, e atrás dele, o pódium do templo, possivelmente com a estátua da deusa visível pela porta ou *cella* (REVEL, 2009, p.119). Era somente entrando no recinto que o indivíduo perceberia a fonte sagrada, localizada em um canto, com vista para os banhos, a própria nascente e o altar. A posição e a decoração do altar sugerem que os sacrifícos formavam uma importante parte da atividade ritualística do santuário. Inicialmente o altar ficava em uma interseção para os dois locais dominantes (estátua da deusa e a fonte sagrada). O altar ficava em uma base acima do pavimento central, sua largura estimada em dois metros quadrados, e quase um metro e meio de altura. As colunas mostram um esquema de decoração sofisticado e elaborado das divindades Olímpicas. É, provavelmente, onde sacrifícios de animais para a deusa foram realizados. É feito de pedra local. Teria sido esculpido no final do século I d.C.

Alterações posteriores no pátio frisa a importância do altar. Uma plataforma adicional foi construída, e mais tarde, uma estátua e outro altar foram construídos, juntando-se com o primeiro. Como parte do culto ritualístico, os cultuadores tiveram que primeiro definir um limite entre o espaço sagrado e o caminho para o altar. O largo pátio sugere que os rituais eram vistos como ocasiões públicas, um evento comum para uma gama de adoradores. A teatricidade dessas ocasiões era enfatizada pela plataforma em volta do altar, com seu tamnho que criava um espaço em volta. O desing do pátio do templo, com a dominância do altar, é um indício forte que o sacrifício era uma manifestação proeminente no culto em *Aquae Sulis* (REVEL, 2009, p.120). Este sacrifício coletivo era perfomado em frente ao templo, diante da própria deusa  em seu formato de estátua.

Evidências também apontam para o derramamento de libações como mais uma parte do uso ritualístico do complexo. Junto da fonte sagrada, oito *patere* foram encontradas, uma de bronze, duas de prata e cinco de chumbo. Dessas, cinco tinham o nome da deusa (REVEL, 2009, p.121-122). Elas poderiam ser oferendas, mas como elas foram usadas, e algumas remendadas, parece mais provável que elas foram utilizadas, com as pessoas oferecendo água da fonte, ou outros líquidos como o vinho. Os rituais de sacrifícios e libações talvez tenham sido comandados por um sacerdote que possuía uma autoridade religiosa especial. Tais sacerdotes e outros personagens religiosos talvez vestissem uma roupa especial.

A fonte e o reservatório claramente formavam uma segunda área de adoração no santuário. Pode-se ver a partir dos materiais que haviam duas formas de deposições consideradas apropriadas à deusa. Materiais em geral, principalmente consistindo moedas, e os tabletes ou tábuas de maldição. Os materiais em geral que sobreviveram são predominantemente de metais: joias, pratos e tigelas e alguns itens militares. Havia também alguns itens  de madeira e couro, assim como um número de gemas. Entretanto, as descobertas mais encontradas são as moedas. Não lidamos com o total de oferendas dedicada à deusa, as pessoas podem muito bem terem jogado intens na fonte que não sobreviveram. Jogar uma moeda parece ter sido uma das oferendas mais populares, embora isso não rejeite a dedicação dos outros objetos.

Uma vez a abertura da nascente sagrada fechada, havia duas maneiras de acessar a fonte, uma pelos banhos, a outra ainda pelo templo, através de seu pátio via uma pequena porta (REVEL, 2009, p.125). Utilizar essa porta manteria a ligação entre as oferendas e tabletes de maldições e o próprio templo, uma ligação que teria sido perdida se elas fossem depositadas a partir dos banhos. O uso do altar como escolha para a inscrição conecta-se com o ritual de oferendas de comida e líquidos e salienta sua importância como o coração da religião romana.

Está claro que o templo e os banhos eram dois complexos interligados. A nascente, a qual formava uma parte integral do santuário, alimentava os banhos, dos quais os visitantes dos banhos poderiam olhar para a fonte sagrada e o altar.O fato que o banho era sem dúvidas uma prática importante em reproduzir a identidade étnica romana torna muito fácil ignorar as múltiplas experiências que o englobam. Como o romano visitava o banho em uma condição nua (ou quase nua), isso pode levar alguns a

assumirem que as hierarquias sociais eram despidas ao mesmo tempo em que as togas. Porém, isso se trata de uma falsa imprensão, pois dentro dos prórpios banhos havia maneiras de um indivíduo demonstrar sua riqueza, e o próprio fato de os bretões frequentarem os banhos já denota um possível desejo ou status de pertencer à "romanidade". Significava que, ao adotar um costume romano talvez levasse o bretão a um patamar hierárquico superior no sistema político e econômico da época.

Mais para o oeste do santuário há um complexo de vários quartos que serviam como salas de ginástica e banheiros de vapor. Acima da estufa (*caldarium*), ficavam os quartos de banhos mornos (*tepidarium*). Estes quartos eram onde um romano ou bretão podia se preparar através de massagens, exercícios, jogos, limpeza, ou simplesmente sentar para tomar os banhos. (REVEL, 2009, p.176-177).

Vendedores, militares, vigilantes, estrangeiros vindos de todos os cantos do mundo, intelectuais e vadios, mulheres ou bandos de jovens: por toda parte, convites, solicitações, apelos, odores estranhos, fedores de taberna e de cozinha em pleno ar. No interior, um universo de luxo e beleza. Por algumas horas, o usuário podia imaginar estar sendo recebido nos palácios dos reis da Ásia. Para entrar, pagava-se uma ninharia, e o trajeto percorrido continuava o mesmo.

O visitante se despia em imensos vestiários com divisórias de estuque, em cujas paredes havia nichos onde se colocavam calçados e as roupas. Nu ou quase, calçado de sandálias de madeira e tomando cuidado para não escorregar nos mosaicos ou no mármore que decoravam o piso, entrava em seguida no *tepidarium*, onde reinava normalmente uma temperatura de 20 a 30°C para uma higrometria de 20 a 40ºC. No calor úmido, o corpo relaxava e se aquecia, depois começava a transpirar. Podia-se então entrar no *caldarium*. O lugar era menos iluminado, menor e a temperatura chegava aos 40°C. Em uma abside havia uma grande banheira coletiva, cujo fundo era recoberto de mosaicos representando peixes, divindades ou monstros marinhos, abastecida por água muito quente. Entrava-se descendo alguns degraus, nos quais se podia sentar perto das pessoas que já estavam mergulhadas. Imerso até a cintura ou até os ombros, ficava-se lá tanto quanto possível. Quando a sensação de calor deixava de ser agradável, o banhista ia à outra extremidade da sala, refrescar-se em uma grande cuba de pórfiro, que uma fonte ornada de grifos abastecia continuamente de água fria. Podia-se ficar de pé algum tempo, conversando com alguém. Esfregava-se o corpo para

tirar o suor e o sabão, e voltava-se a mergulhar na bacia fervente. (MALISSARD, 2009, p.67).

É preciso discernir bem a diferença entre as termas imperiais e os banhos do santuário. Apesar da mesma divisão de banhos nos dois (*frigidarium, tepidarium* e *caldarium*), o sentido é muito diferente. As termas eram locais de relaxamentos e prazeres, incentivadas para atrair uma massa de pessoas e expandir o modo de vida romano, ou seja, seu estilo de civilização. Foi provavelmente durante o Império que nasceu o costume de dizer que as termas eram os palácios da plebe. Isso não quer dizer que não existia relaxamento e prazeres nos banhos do santuário de Sulis Minerva. Deveriam existir, mas em uma escala muito menor e mais "comportada", pois o sentido de ir para esses banhos estava, primeiramente, no desejo de suas águas medicinais geradas pela deusa, visitar seu templo, oferecer algo a ela, depositar uma oferenda ou uma *defixione* (tábuas de maldição ou tábuas de justiça) ou erigir um altar. Como o antropólogo Marc Augé (2010) diria, tratava-se de um "não lugar", um espaço que é oposto ao lar, representado por espaços públicos. A cidade de *Aquae Sulis* se encontrava em um local estratégico, entre diferentes cidades, se tornando um ponto de parada para muitos viajantes. Nesse espaço, o indivíduo pode se encontrar com muitas pessoas e ao mesmo tempo se sentir sozinho. De lá, ele irá levar algum símbolo (moeda, escultura ou espécie de alimento local) que comprovará sua identidade nesse ambiente tão impessoal[1]. O santuário, um local público, se torna ao mesmo tempo um motivo de reflexão para a solidão. Pois os homens fazem a história mesmo quando não sabem que a fazem. A pessoa que erigiu um altar ou depositou uma moeda ou escreveu em uma *defixione*, certamente não sabia disso.

[1] Essa representação é dicotômica, pois o santuário reconstruído no modelo clássico, claramente era um lugar próprio é bastante pessoal para os romanos. Porém, se analisarmos a visão dos bretões, especificamente para as primeiras gerações que presenciaram a chegada dos romanos e puderam vivenciar as mudanças ocorridas em *Aquae Sulis*, o santuário mostra-se ao mesmo tempo conhecido e desconhecido, afinal, ele foi transformado radicalmente. O local sagrado anterior à chegada dos romanos poderia ser caracterizado claramente como um lugar antropológico, pois representava um lugar muito pessoal para os bretões. A intervenção romana, física e religiosa, abalou esse local, enquanto que para os romanos essa mudança não alteraria seus sentimentos ou geraria uma maior reflexão sobre si mesmo. Desse modo, a definição de lugar antropológico e "não lugar" para a cidade de *Aquae Sulis* apresenta-se muito difícil, pois irá depender da visão de quem a está adotando. Essa hipótese ainda está em processo de formulação, e será desenvolvida com mais calma ao longo do projeto.

Das três grandes piscinas, a fonte principal é a mais significativa. Como o nome sugere, era a maior das piscinas no complexo, cerca de 12 metros de largura e 24 metros de comprimento por 6 metros de profundidade. A fonte principal foi forrada com colunas, sugerindo que ela também era uma vez abobadada, mas nenhuma das colunas permanece além das pedras de sua base. O piso é impressionantemente pavimentado com grandes pedras. Estas pedras de pavimentação têm canais escavados para eles alimentarem as fontes com água quente das nascentes. Todo o complexo foi construído ligeiramente abaixo do grau de modo a permitir que as piscinas fossem alimentadas a partir da nascente, pela gravidade.

As piscinas drenavam o rio através de canos de chumbo. Diretamente para o leste da fonte principal há outra grande piscina de 6 metros de comprimento por 12 metros de largura. Esta foi outra piscina de banho quente. O piso desta piscina foi modificado várias vezes ao longo dos séculos. Movendo para o leste a partir deste conjunto há muitas outras fontes menores e as câmaras que foram adicionadas após a construção original dos banhos. Isso foi, presumivelmente, para acomodar a crescente popularidade dos banhos. A terceira fonte maior fica a oeste da fonte principal. Este banho é um *frigidarium*, ou mergulhar frio. É uma piscina circular de cerca de 120 metros de diâmetro. Esta foi provavelmente uma área onde os romanos limpavam-se antes ou após o banho nas piscinas de água quente.(CUNLLIFFE, 2002, p.56).

De todas as salas, o *frigidarium* era a mais alta e espaçosa. Tinha a aparência de um vasto “bulevar”, rodeado de colunas de granito vermelho e decorado com obras de arte que o transformavam em um verdadeiro museu. As termas ofereciam ainda massagem, depilação, concertos e biblioteca. Todos os dias, milhares de pessoas das origens mais diversas abandonavam-se, no luxo e no conforto, aos prazeres do ócio.

O tamanho das salas sugere que o banho era uma atividade em grupo do que um evento privado, com espaço suficiente para acomodar grandes números de pessoas de uma vez. Em Londinium, o tamanho da *caldaria* era aproximadamente de 90m² a 140m². A presença de locais sem banhos sugere que a visita aos banhos era algo mais do que exercícios e higiene. Muitos desses estabelecimentos tinham espaços para atividades sem ser banhos. Basilicas cobertas foram construídas em Wroxeter e Carwent, utilizadas pelas pessoas para exercício e *palastrae* ao ar livre. (REVEL, 2009, p.175).

Os banhistas geralmente eram todos masculinos. Pelas evidências textuais fica claro que uma visita aos banhos era, de fato, uma oportunidade de mostrar "saúde" pessoal, através do número de atendentes, a qualidade do óleo usado ao bezuntar o corpo e a quantidade de vinho bebido eram indicações de saúde.

A proibição bem atestada de banhos mistos sugere como eles se tornaram parte de um vasto discurso de identidades de gênero. Havia duas possibilidades. Uma para homens e mulheres se banharem em horas diferentes e esse talvez fosse os procedimentos em locais que somente tinham salas solteiras. Outra possibilidade era ter duas suítes separadas com os mesmos banhos, uma reservada para cada sexo. Esse último exemplo pode ser visto em Londinium e em *Aquae Sulis* (REVEL, 2009, 174). Em ambos os casos, as salas de banho principais (*figidarium, tepidarium* e *caldarium*) eran repetidas. Em Londinium, a segunda suíte, que foi adicionada no começo do século II, pode ter marcado uma mudança da segregação temporal para a física. Enquanto em *Aquae Sulis*, parece que havia múltiplas facilidades.

Havia uma extensa conexão entre a cura divina e as águas termais. Porém, em *Aquae Sulis*, há uma falta de evidências claras para a deusa como uma deusa da cura e o templo como um centro de culto de cura. Mais notável é a falta de oferendas de ex-juramentos, normalmente encontrados em abundância em santuários de cura. Pode ser que essa prática estava em declínio durante o final da República e sugere que os banhos eram vistos mais como uma medida medicinal racional do que a prática da cura divina. Entretanto, esse argumento somente se aplicaria à Itália, e a evidência na Gália mostra que esse não era o caso das províncias do Norte. Duas nascentes quentes em *Aquae Sulis* foram monumentalizadas, com algumas evidências de adoração religiosa, reforçando a conexão entre as nascentes termais e as práticas religiosas da cidade.

A evidência arqueológica de *Aquae Sulis* apresenta uma rica pintura de atividade religiosa. Como o santuário era dedicado à hibridização da deusa local Sulis com a deusa romana Minerva, a natureza da adoração pré-romana é impossível de ser caracterizada devido à falta de evidências concretas. Para o período romano, é claro que havia um número de rituais pelos quais as pessoas poderiam se comunicar com a deusa.

Para muitos visitantes da nascente, jogar uma moeda talvez fosse o suficiente. Entretanto, é possível que diferentes rituais fossem considerados mais eficientes por grupos distintos. O hábito de dedicar altares em agradecimentos aos deuses é algo

notadamente latino. Para os bretões nativos da cidade, essa medida talvez fosse "exibicionista" (e cara) demais para eles, talvez por não fazer parte de sua tradição, essa prática teria demorado algum tempo para se tornar um hábito na província, tornando sua forma de agradecimento (ou seus pedidos à deusa) diferente. Nesse contexto, faz parte dos objetivos do projeto de pesquisa tentar observar essa diferença e procurar compreendê-la, pois daí percebe-se como as interações religiosas se dão, com as alterações paulatinas que ocorreram, tanto do lado "romano" quanto do lado "bretão".

## Bibliografia

ANDRINGA, W. van. Religions and the Integration of Cities in the Empire in the second century AD: the Creation of a Common Religious Language. In RÜPKE, J. (org.) **A Companion to Roman Religion**. The BlackwellPublishing, 2009: 83-95.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade.** Campinas, SP: Papirus, 2010.

BARDIN, L.. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

BELTRÃO, C. Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de *acclamatio* e de *interpretatio*. In: CANDIDO, M. R. **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010: 42-60.

_____. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006: 137-159.

_____. Interpretatio, solo e as interações religiosas no Império Romano. In: GONCALVES, A.T.M. (org.) **Saberes e poderes no Mundo Antigo.** (2011, no prelo).

CUNLIFFE, Barry. Bath et ses bains au Moyen Âge. In: **Mediévales** 43, 2002: 55-69.

GEERTZ, C. A Religião como sistema cultural. In: **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 2008: 65 - 91.

GREEN, M. Gallo-British Deities and their Shrines.In TODD, Malcolm.(org.)**A Companion to Roman Britain.**Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2006.

GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. **Dicionário de semiótica**.SP: Cultrix, 1989.

HAENSCH, Rudolf. Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times**.** In: RÜPKE, J. (org.) **A Companion to Roman Religion**. The BlackwellPublishing, 2009: 176-188.

HAYWOOD, J.. **Os Celtas – da idade do bronze aos nossos dias.** Edições 70, LDA, Lisboa, 2009.

HENIG, M. Roman Religion and Roman Culture in Britain. In:TODD, M. (org.)**A Companion to Roman Britain.**Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2006:220-242.

JAYNE, W.A. **The Healing Gods of Ancient Civilizations.** Yale University Press, New Haven, 1975.

MALISSARD, Alain. As delícias e abusos das termas. **Arquivos História Viva** 5: os melhores artigos sobre Roma. Rio de Janeiro, 2009: 65-68.

REVEL, L. .**Roman Imperialism and local identities.** Cambridge University Press, 2009.

RAPOSO, J.R.R..*FonsSulis* – A Água e o Outro Mundo Celta. **Brathair** 8 (1), 2008: 17 – 26.

# ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE PODER E CARIDADE NO SÉCULO IV: O DIACONATO DE OLÍMPIA EM CONSTANTINOPLA

*João Carlos Furlani*[*]

## Introdução

O século IV é marcado por uma série de eventos que oscilam entre crise, reconstrução e mutação, e que geram as mais variadas modificações nas estruturas políticas, sociais e religiosas do Império Romano. Questões pertinentes para reflexão em tal século surgem ao nos debruçarmos com diferentes olhares para a mesma fonte, formulando temas que exigem um estudo mais aprofundado. Nesse sentindo, algo que nos chama atenção ao estudarmos o IV século é a representação da pobreza, dos ideais ascéticos e, principalmente, a condição social em que se encontravam as mulheres na Antiguidade Tardia.[1] Diante dessa constatação nos dedicamos ao levantamento bibliográfico sobre o assunto e à definição de uma fonte primária que abarcasse tal conteúdo, resultando na elaboração do subprojeto intitulado: "Pobreza, caridade e liderança feminina na Antiguidade Tardia: o diaconato de Olímpia em Constantinopla", dentro do Programa Institucional de Iniciação Científica da Ufes sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Como fonte a ser explorada, utilizamos uma biografia denominada *Vita Olympiadis* ou *Vida de Olímpia*, escrita por um autor anônimo por volta do século V. Em tal obra, o autor narra o compromisso da protagonista com a virgindade durante seu primeiro casamento, sua recusa a se casar novamente, as doações de todos os seus bens

[*] Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR). Atua na linha de pesquisa: "História social do Baixo Império Romano", com o subprojeto intitulado "Pobreza, caridade e liderança feminina na Antiguidade Tardia: o diaconato de Olímpia em Constantinopla", que faz parte do Programa Institucional de Iniciação Científica da Ufes sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. E-mail: joao.furlani@gmail.com.

a Crisóstomo e à igreja de Constantinopla, a fundação de um mosteiro na cidade, seu exílio, morte e sepultamento na Igreja de São Tomás. O autor também elogia Olímpia e a compara a Tecla, uma mártir, santa entre as mulheres, que odiava os prazeres transitórios deste mundo, que recusou um casamento terreno e confessou que iria se apresentar virgem e pura ao seu "esposo verdadeiro" (Anônimo, *Vida de Olímpia*).

Dando início ao projeto em questão, focamos nossa análise, primeiramente, na representação e às condições sociais em que se encontravam as mulheres entre o final do século III e o início do século V no Império Romano, o que nos levou a encontrar personagens, que mesmo diante do papel subalterno usualmente reservado à mulher, destacaram-se e tiveram voz em seu tempo. Em seguida, analisamos as relações sociopolíticas durante a Antiguidade Tardia e, por fim, a figura de Olímpia, como diaconisa.

Diante das condições acima destacadas, temos por objetivo, neste trabalho, realizar algumas reflexões sobre poder e caridade no século IV, enfocando Olímpia, uma diaconisa da Igreja de Constantinopla, com o propósito de compreender sua atuação como asceta, principalmente no que se refere à sua condição de patrocinadora de obras de caridade e sua postura de liderança na Capital.

## A História das Mulheres, um domínio em ascensão

Para embasarmos a nossa proposta de investigação, utilizamos como referencial teórico a linha da Nova História Cultural, empregando como principal conceito o de representações, desenvolvido, dentre outros, por Roger Chartier. De acordo com o autor, podemos entender a representação como um "instrumento de um conhecimento mediato

que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma “imagem” capaz de trazê-lo à memória” (CHARTIER, 1990, p. 74).

As representações, ainda, são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. São elas variáveis, segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Por fim, as representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade e uma deferência (CHARTIER, 1990, p. 17).

Nossa escolha não foi aleatória, e sim maturada por interesses afinados com a perspectiva de análise que adotamos, pois o propósito da História Cultural é o de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 16).

Ao trabalhar com a representação dos ideais ascéticos femininos na Antiguidade Tardia, buscamos também o apoio teórico da História das Mulheres. As reflexões que mais nos foram úteis são aquelas formuladas por Joan Scott (1992) e, principalmente, por Michelle Perrot (1993).

É comum ouvirmos acerca do "desaparecimento" das mulheres no âmbito da história, dominada, até então, quase unicamente pela ótica masculina. Porém, a partir das décadas de 1970 e 1980, com os ideais dos movimentos feministas e os debates intelectuais a respeito dos "excluídos", outros objetos de estudo são enfocados, como os loucos, os prisioneiros, os bandidos, os doentes; incluindo-se aí as mulheres. A partir de então, notamos a crescente fundação de revistas; congressos; grupos e associações voltados para a condição feminina. Mesmo que ainda haja um discurso de “dominação

masculina” ou de exclusão feminina, podemos dizer que a “mulher”, em nosso meio acadêmico, é um objeto histórico em ascensão.

Com essa ascensão, o debate sobre uma *História das Mulheres* distinta da concepção historiográfica tradicional, posto que marcada pelas suas particularidades, é constante. Porém, concordando com Michelle Perrot (1993), recusamos a perspectiva de dualidade da relação entre sexos e defendemos que escrever a História das Mulheres "não é um meio de reparação, mas desejo de compreensão, de inteligibilidade global". Perrot ressalta a repressão sofrida pelas mulheres por séculos, mas lembra que sua história não é feita só de violências e submissões. "O status de vítima não resume o papel das mulheres na história, que sabem resistir, existir, construir seus poderes" (PERROT, 1993, p. 166). E é a partir dessa ótica que pretendemos investigar a atuação de Olímpia, destacando a sua contribuição como aristocrata e como diaconisa da igreja de Constantinopla no processo de cristianização da cidade, responsável pelo patrocínio de inúmeras obras de caridade.

**Crise e transformação no IV século**

Como afirmamos, o propósito principal de nossa pesquisa é a compreensão do papel social de Olímpia em Constantinopla, o que nos coloca em contato com uma mulher bastante influente em seu tempo. No entanto, a fim de localizar nosso objeto de estudo é necessário dizer algumas palavras acerca do contexto histórico do século IV.

Diferentemente da concepção tradicional de queda do Império Romano, no IV século observamos uma série de alterações que oscilam entre crise, transformação e reconstrução. Assim como ressaltam alguns autores, as reformas de Diocleciano e seus “colegas” da Tetrarquia (285-305) não tiveram o efeito esperado, porém reconquistaram

boa parte do Império, perdido durante a Anarquia Militar do século anterior (CARLAN, 1997, p. 2). Constantino, herdeiro dessa política, depois de uma acirrada guerra civil, conseguiu organizar as finanças públicas e a administração romana. Uma dinastia constantiniana, sucedida pela dinastia valentiniana e teodosiana, é criada e, ao que parece, foi capaz de manter certa estabilidade.

Sucedendo um longo período de crise e Anarquia Militar, Diocleciano, Constantino e sucessores, procuraram realizar as mais variadas reformas políticas, econômicas, sociais e até mesmo religiosas. E é essa última a que mais nos interessa.

Não menos importante, a questão religiosa aparece como uma das mais influentes no século IV. O conflito entre o paganismo e o cristianismo é antigo; sabemos que já nos três primeiros séculos da Era cristã o paganismo já vinha sofrendo mutações em seus rituais. Porém, no IV século a situação se agrava para os pagãos, devido aos confiscos, interdições de sacrifícios, proibição de consulta a oráculos e visitação a templos, ao lado da promulgação de leis restritivas aos cultos pagãos, como a de 356, na qual era proibido, sob pena de morte, celebrar sacrifícios, adorar os ídolos ou mesmo entrar nos templos pagãos. No entanto, cabe ressaltar que nem sempre tais leis eram cumpridas à risca. Mas é em 392, pelas mãos de Teodósio, responsável por promulgar uma lei que, aplicada com rigor, proibia qualquer ato do culto pagão, mesmo o relegado no interior das casas e propriedades privadas, que o paganismo sofrerá um duro golpe, favorecendo a consolidação do cristianismo. Nesse contexto, verificamos um fortalecimento dos ideais ascéticos, o que não quer dizer que eles não existissem antes. Entretanto a ascensão da Igreja, sem dúvida proporcionou melhor posição para os ascetas, em nosso caso, para as ascetas. É interessante lembrar que os ideais ascéticos praticados pelos que adotavam o monacato em finais do século III e início do IV, assim

como ressalta Silva (2003, p. 196), foram sustentados, principalmente, pelos anacoretas, recebendo um significativo impulso graças à Grande Perseguição, que lançou inúmeros cristãos no deserto, em busca de refúgio e de um espaço seguro onde pudessem praticar suas crenças.

**O ascetismo feminino na Antiguidade Tardia**

Podemos dizer que o ascetismo descreve um estilo de vida caracterizado pela abstinência de vários tipos de prazeres mundanos, muitas vezes com a finalidade de atingir objetivos religiosos e/ou espirituais.[2] É comum encontrarmos no cristianismo e mesmo no paganismo ensinamentos de libertação do corpo por meio da modificação de comportamento e hábitos. Os primeiros ascetas cristãos adotaram um estilo de vida extremamente rígido, abstendo-se de prazeres sensuais e da acumulação de riqueza material.

Aqueles que praticam o ascetismo não costumam considerar as suas práticas virtuosas em si mesmas, mas perseguem um estilo de vida visando a encorajar, ou "preparar o terreno" para a transformação do corpo e da mente. O asceta busca maior liberdade em diversas áreas da vida, como estar livre de compulsões e tentações, uma maior tranquilidade de espírito, com um aumento concomitante da clareza e do poder do pensamento.

O ascetismo, é certo, não é um produto exclusivo dos cristãos, nem há uma única forma de praticá-lo. Por vezes ele é, inclusive, alvo de críticas, como veremos adiante no caso de Olímpia. Em meio a diferentes possibilidades de se seguir os ideais acéticos, diversas são as modalidades de ascetismo feminino vigentes nas comunidades cristãs ao longo dos três primeiros séculos do Império; que por sua vez, tenderam a se integrar

numa nova experiência religiosa, denominada monacato ou movimento monástico, que começou a se esboçar por volta de 270, como já mencionamos, mas se expande consideravelmente nos dois séculos seguintes, o IV e o V.[3] A partir desse momento, já com o cenobitismo, deu-se mais oportunidades para certas mulheres exercerem a sua devoção fora do âmbito familiar, tendo como ponto de convergência os mosteiros, onde se encontravam virgens, devotas, viúvas e diaconisas, que deixavam seus lares a fim de viverem reclusas (SILVA, 2007, p. 63-64).[4]

**Um pouco da vida de Olímpia**

É nesse momento de expansão do ascetismo feminino que surge a nossa personagem desse estudo, Olímpia, nascida por volta de 360 ou 370, no seio de uma família aristocrática recém-enobrecida em Constantinopla, e morta em 408. Olímpia era filha de Seleuco, um *comites*; e, supostamente, descendente de Ablábio, um antigo governador, o que fazia dela uma pessoa abastada em seu meio.[5] As fontes que a mencionam indicam que Olímpia ficou órfã muito cedo, mas após algum tempo, Procópio, prefeito de Constantinopla, passou a ser o seu tutor. Desde cedo a riqueza fazia parte de sua vida, de modo que sua educação foi esmerada, sendo ela acompanhada em sua formação por Teodósia, irmã de Anfilóquio, bispo de Icônio, integrando um grupo de mulheres cristãs piedosas. Tais informações nos levam a crer que o meio onde Olímpia viveu foi fundamental para proporcionar sua condição posterior; primeiramente pela condição de sua família, que exibia um *status* aristocrático, mesmo que Olímpia não seja da família de Ablábio, o que não diminui a sua reputação. Em segundo lugar, por ter nascido em uma família aristocrática, foi proporcionada a ela uma boa educação, e, sem dúvida, uma situação financeira

invejável. Olímpia foi cercada desde cedo por devotos que a guiaram no ascetismo, como Teodósia. Como dito acima, sabemos que Teodósia fez parte de um grupo de mulheres cristãs praticantes da piedade, o que fortalece nosso argumento de que o meio no qual Olímpia cresceu foi fundamental para suas atividades futuras.

Olímpia casou-se em 384 ou no início de 385. Seu marido, Nebrídio, foi, em 386, apontado como prefeito de Constantinopla, o que mais uma vez ressalta a sua interação com figuras de poder. Porém, ela experimentou uma viuvez prematura, provavelmente aos vinte anos. Fato que pode ter contribuído para o forte sentimento que João Crisóstomo passou a sentir por Olímpia, quando posteriormente a conheceu.

Olímpia, agora viúva, torna-se  alvo de acusações, principalmente no que se refere às suas práticas ascéticas; ao que parece, ela já teria doado parte de sua riqueza aos menos abastados, sendo acusada, então, de estar distribuindo seus bens aos pobres de modo desordenado. Por essa razão, Teodósio se esforça para unir Olímpia em casamento com Elpídio, um de seus parentes, dirigindo rogos persistentes à ela, a ponto de irritar-se ao não alcançar seu objetivo. Olímpia, entretanto, explica a sua posição para ao imperador, declarando julgar-se ser inadequada para a vida conjugal e incapaz de agradar um homem. (Anônimo, *Vida de Olímpia*).

Agindo de forma autônoma e firme, a decisão de Olímpia foi mantida mesmo diante do imperador. No entanto, como resultado de sua recusa em se casar novamente, Teodósio ordena ao prefeito da cidade, Clemêncio, a reter os bens de Olímpia em confisco até que ela chegasse ao seu trigésimo ano, ou seja, até seu auge físico, que veio a acontecer, provavelmente, no ano de 391.

Após a retomada do controle de suas propriedades, Olímpia, já bem conhecida em Constantinopla, se tornou benfeitora do bispo Nectário, que a ordenou diaconisa.[6]

Cumpre ressaltar que as diaconisas eram mulheres de conduta irrepreensível chamadas a participar dos serviços que a Igreja prestava a pessoas do sexo feminino, em determinadas ocasiões. Recebiam o seu ministério pela imposição do bispo, que não as conferia caráter sacramental (ALEXANDRE, 1993, p. 540-542). Como mencionado, Olímpia foi proclamada diaconisa pelas mãos do bispo Nectário.

Derivada do grego, a palavra diaconisa significa serva ou assistente, porém, não se resumindo a tal função. Entre seus deveres, destacamos os principais: 1) apoio aos serviços batismais, cuidando que as candidatas femininas sejam atendidas tanto antes como depois da cerimônia, aconselhando e prestando o auxílio necessário ao vestuário apropriado para o batismo; 2) apoio aos serviços de celebrações, onde dão ajuda especial às visitas femininas ou àquelas que estão há pouco tempo na igreja. É dever das diaconisas providenciar tudo o que é necessário para este serviço, tal como certificar-se que todo o material usado na celebração seja lavado e cuidadosamente guardado; 3) apoio no cuidado dos doentes, dos necessitados e dos infelizes, cooperando com os diáconos neste trabalho, geralmente auxiliadas por um bispo (ALEXANDRE, 1993, p. 540-542). Dentre tais deveres, Olímpia ficou conhecida, principalmente, por suas obras de caridade, no auxílio aos pobres e por sua profunda devoção e respeito aos bispos.[7]

Quando Nectário morreu, em 397, João Crisóstomo chegou a Constantinopla para substituí-lo, pois foi eleito bispo da cidade. Uma vez bispo, deu início a uma reforma eclesiástica, mas se deparou com muitos obstáculos. Pouco a pouco entrou em conflito com importantes figuras de seu tempo.

Durante o período que atuou como bispo, João Crisóstomo constantemente se recusou a realizar os banquetes episcopais, executando inúmeras reformas no clero, o que o fez popular entre o povo, porém impopular entre os cidadãos ricos e parte da

igreja.[8] Por volta da mesma época, Teófilo, o patriarca de Alexandria, se opôs à nomeação de João para Constantinopla. Sendo um oponente aos ensinamentos de Orígenes, acusou João de ser a favor deste último. Teófilo havia punido alguns monges egípcios por seu apego à doutrina de Orígenes, que acabaram fugindo e sendo acolhidos por João, o que aumentou a sua ira. Por fim, Crisóstomo entrou em conflito direto com Eudóxia, esposa de Arcádio. Seu choque com a imperatriz era derivado das denúncias que fazia, acusando-a de ser extravagante e leviana (WILKEN, 1997).

João também era conhecido por tratar os pobres ou menos afortunados com cordialidade, dedicando atenção particular ao matrimônio e à família. Também nutria uma afeição especial pela figura das mulheres. Olímpia foi uma das agraciadas por essa afeição. Crisóstomo mantinha uma íntima relação com ela, tendo se tornado seu amigo e confessor até o final da vida.

Olímpia costumava ser instruída por João na prática do ascetismo, razão pela qual Crisóstomo acabou exercendo forte influência sobre as suas atitudes. Olímpia, em poder de sua fortuna, foi acusada por Teodósio de esbanjar seus bens com os pobres, resultando no confisco temporário de suas propriedades. Mas agora como diaconisa e próxima de Crisóstomo, seus ideais de ascetismo ficaram mais manifestos. Percebemos isso quando lemos na fonte, que ela doou a João e à igreja de Constantinopla inúmeras quantias de ouro e prata, e todos os seus bens imóveis situados nas províncias da Trácia, Galácia, Capadócia Primeira e Bitínia, entre outras casas, assim como todas as suas propriedades suburbanas (Anônimo, *Vida de Olímpia*).

Sendo de família nobre, não é estranho que Olímpia seja detentora de muitas propriedades, o que facilitou sua atuação junto a Crisóstomo, no que concerne à doação de bens em favor dos mais pobres. Olímpia também contribuiu com a difusão do

ascetismo monástico, fundando um mosteiro em Constantinopla, além de doar praticamente todos os seus bens em nome da crença que defendia (Anônimo, *Vida de Olímpia*).

Olímpia não era apenas amiga de Crisóstomo, mas sim uma partidária política. Isso fica explícito quando o conflito com a imperatriz Eudóxia se agrava. Contra o bispo aliaram-se Eudóxia, Teófilo e outros inimigos, que celebram um sínodo, em 403, para acusá-lo, resultando em sua deposição e exílio. No entanto, Arcádio o trouxe de volta quase que imediatamente, pois o povo se rebelou após a sua partida (SILVA, 2010a).

O restabelecimento de João Crisóstomo não durou muito tempo, pois ele continuou a fazer denúncias, desta vez contra a dedicação de uma estátua de prata de Eudóxia próxima a sua catedral. João Crisóstomo proferiu, em duros termos, que novamente a imperatriz delirava e se preocupava em receber a cabeça de João em sua bandeja, aludindo aos acontecimentos envolvidos na morte de João Batista. Novamente Crisóstomo é exilado, desta vez para o Cucuso, na Armênia. Porém, assim como o povo se manifestou contra seu exílio, Olímpia não ficou calada, declarando inaceitável a substituição de João por outro bispo. Como resultado, Olímpia também foi banida, porém, para Nicomédia (Anônimo, *Vida de Olímpia*). Ela nunca reconheceu o sucessor de Crisóstomo e manteve com este último uma intensa correspondência até 408, ano em que João morre a caminho de Pítio (SILVA, 2010a).

## Considerações parciais

Olímpia é, sem dúvida, uma personagem singular. Mulher, aristocrata, detentora de inúmeras propriedades, asceta cristã, partidária e confidente de Crisóstomo até o final de seus dias. Concordando com Perrot (1993, p. 166), percebemos que "o status de

vítima não resume o papel das mulheres na história, que sabem resistir, existir, construir seus poderes". Olímpia constrói seus poderes a partir da condição que lhe foi proporcionada, ou seja, do fato de ser membro de uma família abastada recém-enobrecida, ter possuído uma educação esmerada e ter a sua volta personagens cristãs influentes, como Teodósia, irmã do bispo de Icônio; seu ex-marido, Nebrídio, prefeito de Constantinopla; Nectário, bispo da cidade e, por fim, João Crisóstomo, sucessor de Nectário.

As condições para uma vida ascética foram proporcionadas a Olímpia, porém, não seriam praticadas de forma tão evidente sem certa autonomia. À época do confronto com Teodósio, Olímpia ainda não conhecia Crisóstomo. Entretanto, não se deixou intimidar pelo imperador, respondendo-o com firmeza e determinação, impondo seus ideais ascéticos em lugar de aceitar um destino forçado e prosaico. Não queremos dizer que Olímpia era a única mulher de destaque em um tempo em que o silêncio feminino era comum, pois sabemos da existência de mulheres que tiveram voz na Antiguidade Tardia, como Paula, viúva de Toxotio; Melânia, a jovem; Cândida; Albina; Melânia, a Velha, entre outras. Mas sim que, na sua condição de patrocinadora da igreja de Constantinopla e, especialmente, de obras de caridade, Olímpia exerceu uma importante liderança na capital.

Outra questão que enriquece nossa hipótese acerca de uma liderança feminina exercida por Olímpia, é o exílio que sofreu devido a sua fidelidade a João. Sendo uma mulher comum, não haveria necessidade de tal medida. Sua posição como diaconisa, asceta e partidária de Crisóstomo determinou assim o seu exílio, fato incomum em se tratando das ascetas da Antiguidade Tardia.

**Referências Bibliograficas**

**Documentação Textual**

ANONIMOUS. Life of Olympias. In: CLARK, E. A. **Jerome, Chrysostom, and friends**: essays and translations. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979.

**Bibliografia**

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**, v. 1 – A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993. p. 511-548.

CARLAN, Cládio Umpierre. O mundo romano no século IV: decadência ou reestruturação. **Fênix**, Uberlândia, vol. 4, ano IV, nº1, p. 1-18, 2007.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

CLARK, Elizabeth A. **Jerome, Chrysostom, and friends**: essays and translations. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1979.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**, v. 1 - Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1993.

MARROU, I. H. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Aster, 1979.

SCOTT, J. W. História das mulheres. In: Burke, P. **A Escrita da História**: Novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs. **História**, São Paulo, v. 26, n.1, p. 63-78, 2007.

SILVA, Gilvan Ventura da. O sentido político da prédica cristão no Império Romano: João Crisóstomo e a Reforma da Cidade Antiga. In: ARAÚJO, S. R. de.; ROSA, C, B.

da; JOLY, Fábio D (Orgs.). **Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga**. Rio de Janeiro: NAU: FAPERJ, 2010a. p. 235-272.

SILVA, Gilvan Ventura da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. **Phoînix**, Rio de Janeiro, ano 16, vol. 16, nº 1, p. 109-127, 2010.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, Santos e Feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da *basileia* (337-361).Vitória: EDUFES, 2003.

WILKEN, Robert. **Encyclopedia of Early Christianity**. Nueva York: Garland Publishing, 1997.

## Notas

[1] Antiguidade Tardia, segundo Marrou, "não somente é a última fase de um desenvolvimento contínuo: é uma outra Antiguidade, uma outra civilização, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria e não através de cânones de épocas anteriores" (MARROU, 1979, p. 15). Sua demarcação de tempo é imprecisa, sendo muitas vezes atribuída entre o final do século III ao século VII.

[2] O vocábulo "ascetismo" deriva do termo grego antigo *áskēsis* (formação prática, exercício ou treinamento). Originalmente associada com qualquer forma de prática disciplinada, o termo *asceta* passou a significar qualquer pessoa que pratica uma renúncia à busca de coisas mundanas para alcançar objetivos mais elevados intelectuais e espirituais para si mesmo. *Áskēsis* é um termo grego, no qual a prática de exercícios espirituais, enraizado na tradição filosófica da antiguidade, originalmente seria a luta espiritual da Igreja contra o estilo de vida carnal.

[3] O monacato surge no Egito, em finais do século III, quando eremitas cristãos, ansiando pela purificação e a elevação da alma, se dirigem ao deserto, onde adotam um estilo de vida ascético, regulado por renúncia sexual, jejuns e mortificações, e também pelo combate às tentações associadas aos demônios (SILVA, 2003, p. 196).

[4] Cenobitismo é a prática realizada por cenobitas, que são monges que levam uma vida retirada, mas em comum com outros que têm os mesmos interesses, princípios e/ou prerrogativas. É uma das formas que assume o monasticismo no Ocidente, normalmente pertencem a uma Ordem religiosa e vivem de acordo com uma Regra, ou seja, uma coleção de preceitos. Difere do monasticismo eremítico justamente por sua vida em comunidade, o eremita afasta-se do contato com o mundo para assim melhor buscar a Deus.

[5] Cargo criado por Constantino, que consiste em a pessoa escolhida exercer a atividade de companheiro de um líder político ou militar.

[6] Nectário foi bispo de Constantinopla de 381 d.C. até a sua morte, em 397 ou 398 d.C., sucedendo a Gregório de Nazianzo, e sendo sucedido por João Crisóstomo; e era irmão do futuro sucessor dele, Arsácio de Tarso. Quando Gregório renunciou, Nectário era o *praetor* de Constantinopla; homem idoso, nascido em Tarso na Cilícia em uma família nobre, amplamente conhecido por seu caráter admirável, ainda que fosse apenas um catecúmeno.

[7] É interessante ressaltarmos que em 391, Teodósio, por lei, proibiu às mulheres serem diaconisas antes dos 60 anos e nomear herdeiros à Igreja, aos pobres e ao Clero. Mas como sabemos, no Império, há muitos exemplos de normas imperiais e canônicas que são apenas normas legais, sem efeito real.

[8] Cf. Gilvan Ventura da Silva, Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. **Phoînix**, Rio de Janeiro, ano 16, vol. 16, nº 1, p. 109-127, 2010. Cf. também Gilvan Ventura da Silva. O sentido político da prédica cristão no Império Romano: João Crisóstomo e a Reforma da Cidade Antiga. In: ARAÚJO, S. R. de.; ROSA, C, B. da; JOLY, Fábio D (Orgs.). **Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga**. Rio de Janeiro: NAU: FAPERJ, 2010. p. 235-272.

# DIVIDIR PARA CRIAR: MITOS DE CRIAÇÃO DO MUNDO EM PERSPECTIVA COMPARADA – PURUSHA SUKTA E ENUMA ELISH

*João Curzio*[*]

É possível afirmar que a maior parte das pessoas aceita o *Big Bang* como o fenômeno que criou o universo e tudo que nele existe, porém essa alternativa é questionável. Independentemente de conseguirmos confirmar ou não a sua ocorrência, sempre é possível realizar a pergunta: “E o que havia antes?”. Tal questão habita o pensamento e o imaginário humanos há milhares de anos; várias tentativas de respostas foram concebidas, porém nenhuma é absoluta.

Não há certeza ou consenso no que diz respeito à criação, mas ao analisarmos as narrativas mitológicas de povos antigos ficam explícitas determinadas semelhanças que merecem ser investigadas. Partindo-se do pressuposto de que as narrativas míticas instauram uma realidade que simboliza a visão de mundo daqueles grupos sociais dos quais são provenientes, este trabalho tenciona apresentar duas narrativas, e através de uma abordagem comparativista, busca compreender melhor a visão humana sobre a criação, assim como refletir sobre esse tema atemporal. As narrativas serão aqui analisadas não só como relatos literários, mas ao mesmo tempo como fundadores de identidades culturais e religiosas.

Isto posto, por que é tão importante para o ser humano saber como o mundo e o universo surgiram? Para Adam Leeming é uma questão direcionada à compreensão quem somos, de saber mais sobre nós mesmos: “Assim como indivíduos e famílias se

[*] Graduando em Letras: Portugues-Alemão da UFRJ, membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média (NIELIM). E-mail: joao.curzio@nielim.com

interessam por suas origens, culturas precisam saber onde elas e o mundo se originaram. Desta forma, na prática, todas as culturas tem mitos de criação.” (LEEMING, 1995, vii)

Esta preocupação é presente em várias culturas, em vários momentos históricos, de modo que este trabalho procura analisar as semelhanças principais entre as cosmogonias em questão. Neste caso, é evidente que existem diferenças, porém aqui conferimos valor maior às semelhanças, como já afirmou Joseph Campbell: “Há, sem dúvida diferenças entre as inúmeras religiões e mitologias da humanidade, mas [...] uma vez compreendidas as semelhanças, descobriremos que as diferenças são muito menos amplas do que se supõe.” (CAMPBELL, 2007, 12.)

Quando se faz um trabalho de tal natureza tratando de mitologias, se faz mister definir determinados conceitos, especialmente o termo “mito”. Aqui “mito” não é visto como uma história mentirosa, uma narrativa falaz e sim como relato de acontecimentos importantes para uma determinada cultura em um determinado tempo. Contudo, mito é tampouco uma verdade absoluta ou uma realidade explícita, é uma narrativa poética, metafórica, ou como Campbell afirma: “Uma mitologia completa é uma organização de imagens e narrativas simbólicas, metafóricas das possibilidades de experiência humana e da realização de determinada cultura em certo momento.” (CAMPBELL, 2003, 24)

Como se tratam de obras poéticas, não é aconselhável se realizar uma leitura literal de narrativas míticas. Segundo Gerhart Hauptmann “*Dichten heißt, hinter Worten das Urwort erklingen lassen“* (Poesia é deixar ressoar a palavra original por trás da palavra.); tal afirmativa é válida também para o estudo dos mitos. Não apenas o cuidado com a leitura que dos símbolos e metáforas presentes nas narrativas míticas, deve-se também atentar para o fato de que todo mito é histórica e socialmente condicionado, isto

é, a produção mitológica de um povo em um determinado momento histórico pode nada significar para outro povo em outro momento, podendo inclusive ter um papel alienante. Esse anacronismo cultural ocorreu diversas vezes, resultando no mau uso de mitologias, como por exemplo, a utilização por parte do nazismo de figuras mitológicas para reforçar um discurso ideológico. Essa não é a função original de uma mitologia ou de um mito.

O mito tem uma função primariamente didática, de servir como exemplo para um determinado povo, reforçando valores sociais importantes em um determinado contexto cultural. O mito é um suporte, um conjunto de símbolos estrategicamente selecionados para se comunicar com a essência de cada ouvinte, transmitindo assim sua mensagem. Mircea Eliade ressalta que a função do mito é "'fixar' os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc." (ELIADE, 1995, 87). Joseph Campbell também menciona essa função dos mitos, indo mais além e estabelecendo quatro funções básicas para uma mitologia:

> *A meu ver, existem quatro funções para as mitologias tradicionais. A primeira é a de reconciliar a consciência às precondições de sua própria existência – ou seja, de alinhar a consciência desperta ao mysterium tremendum deste Universo, como ele é. [...] A segunda função da mitologia tradicional é interpretativa, é apresentar uma imagem consistente da ordem do cosmos. [...] A terceira função de uma mitologia tradicional é validar e apoiar uma ordem moral específica; aquela ordem da sociedade de onde surgiu a própria mitologia. [...] A quarta função da mitologia tradicional é conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida – ou seja, ajudar as pessoas a compreender o desenrolar da vida com integridade.* (CAMPBELL, 2003: 25, 26, 27, 28 e 29)

Segundo Campbell, uma mitologia deve auxiliar o povo a entrar em contato com algo além do mundo físico, com o esplendor da própria vida, o *mysterium tremendum*. No entanto, deve também fornecer ao povo os meios para viver em sociedade, como uma ordem do cosmos, e também valores morais, como, por exemplo, os 10 mandamentos da Bíblia. Por último, encontramos a função comum com Eliade: auxiliar o homem durante o trajeto da vida, através de exemplos e narrativas míticas.

Os mitos aqui trabalhados eram, em seu tempo original, narrativas orais e não necessariamente escritas. Apenas alguém que soubesse perfeitamente tais narrativas poderia recitá-las, de modo a instruir, inspirar e motivar os ouvintes. A passagem a seguir de Italo Calvino nos dá uma dimensão da importância dessas narrativas e seus respectivos ritos para os povos:

> *O contador explorava as possibilidades contidas na sua própria linguagem, combinando e permutando os personagens e os atos; e os objetos aos quais se referiam estes atos. É assim que vinham à luz histórias, construções lineares que apresentavam sempre simetrias e oposições: o céu e a terra, a água e o fogo, cada termo sendo acompanhado de seu aparato de atributos, de seu repertório de atos. O desenrolar das histórias permitia certas relações entre os diversos elementos e não outras; certas sucessões e não outras: a proibição devia vir antes da transgressão, a punição depois da transgressão, o dom dos objetos mágicos antes das provas.[...] O mundo fixo que cercava o homem da tribo – constelação de signos, de correspondências lábeis entre palavras e coisas – se animava à voz do contador; no fluxo do discurso-narrativa, cada palavra adquiria novos valores que ele transmitia às idéias e às imagens que designava.* (LUCCIONI, 1977, 75)

Antes de se estudar as narrativas propriamente ditas convém realizar sucintas introduções das fontes mítico-literárias, de modo a fornecer um contexto.

Os principais textos do hinduísmo estão contidos nos quatro Vedas (termo sânscrito para “conhecimento”), porém aqui falaremos sobre o Rig Veda (conhecimento dos hinos), o mais antigo e mais importante no que diz respeito ao ritualismo védico. Aqui trabalharemos apenas com um dos vários hinos, o Purusha Sukta, o hino do homem, que relata uma das possibilidades da criação do mundo segundo a visão do hinduísmo, porém, deve-se afirmar que existem outros hinos, tão elaborados quanto, descrevendo uma forma diferente de cosmogonia. Todavia, este hino em particular traz uma carga simbólico-metafórica pertinente à comparação com outras mitologias, como veremos adiante. O’ Flaherty fornece-nos esclarecimentos acerca das formas de criação do mundo para os hindus:

> *O Rig Veda faz referência a muitas e diferentes teorias da criação. Muitas relatam a criação como resultado – frequentemente como mero produto acidental – de uma batalha cósmica, como a mencionada nos hinos dedicados a Indra, ou como resultado de um ato de separação entre céu e terra aparentemente desmotivado, um ato atribuído a vários deuses diferentes. Esses aspectos da criação são tecidos nos hinos das partes mais antigas do Rig Veda, livros 2 ao 9. Mas no livro décimo encontramos pela primeira vez hinos inteiramente dedicados a especulações sobre a origem do cosmos. [...] O sacrifício é central para muitos conceitos da criação, particularmente aqueles explicitamente relacionados a deuses sacrificiais ou instrumentos, mas também aparece como suplemento para outras formas de criação.* (O’FLAHERTY, 1981, 23)

O *Enuma Elish*, por sua vez, assim como os outros épicos babilônicos, foi originalmente compilado em tabuletas de argila. Contudo, as placas que são escavadas, muitas vezes estão danificadas ou fragmentadas, tornando difícil e até mesmo impossível entender completamente todas as histórias. O épico aqui trabalhado, Enuma

Elish, também chamado de “Épico da Criação” não tem uma datação precisa, porém as tabuletas onde se encontra datam principalmente do primeiro milênio, contudo o épico ainda era conhecido e contado entre 500 e 600 d.C. Enuma Elish são as duas primeiras palavras do épico, significando “Quando no alto”. Este épico apresenta determinadas peculiaridades quando comparado a outras narrativas. Por exemplo, no épico de Gilgamesh há uma maior explicação sobre os fatos, enquanto no Enuma Elish as descrições são algumas vezes deixadas de lado. A respeito desta característica Stephanie Dalley explica que:

> *Em Gilgamesh estamos cientes de uma audiência que constantemente demanda detalhes, enquanto a Criação é fraseada vagamente, elaborada mais para impressionar do que para entreter. Compare e contraste como o arco, a arma de Marduk, e as várias armas de Gilgamesh são descritas. Na Criação nos é contado: “Ele criou um arco e escolheu-o como sua arma.”; mais tarde nos é dito: “sua forma era extremamente astuta”. Essa arma foi o instrumento que permitiu o assassínio de Tiamat, terminando com o caos e permitindo que a criação procedesse de forma ordenada. Porém não percebemos os ouvintes questionando “como ele foi feito?” Que materiais foram usados? Quanto ele custou?”. Em contraste, somos informados sobre como as armas de Gilgamesh foram planejadas pelos ferreiros... eles formaram grandes machados, eles formaram machados pesando três talentos cada, eles formaram grandes adagas com lâminas pesando dois talentos cada [*...]. (DALLEY, 2008: 231.)

Podemos, então, seguir com a apresentação e interpretação das cosmogonias em questão, o Purusha Sukta e o Enuma Elish.

No Purusha Sukta vemos como os deuses criam o mundo através do desmembramento do gigante primordial Puruṣa, que é vítima de um sacrifício. O hino inicia-se com uma descrição da divindade:

> *Mil cabeças tinha Puruṣa, mil olhos, mil pés. Ele preencheu cada espaço da terra e superou seu tamanho em 10 dedos. Esse Puruṣa é tudo o que já foi e que há de ser; O Senhor da Imortalidade que torna-se maior do que tudo conforme se alimenta*. (O'FLAHERTY, 1981, 30)

Puruṣa tinha mil cabeças, mil olhos, mil pés e preenchia cada espaço da terra e além. Tal imagem, se analisada literalmente, pouco significaria, porém trata-se aqui de uma metáfora. Tal caracterização de Puruṣa demonstra que ele está em todos os lugares, em todos os seres, sendo Puruṣa uma essência presente em tudo e no nada. Tal pensamento é muito presente e essencial na filosofia hindu: há um "deus", um princípio que se multifaceta sob inúmeras formas, porém tudo e todos não passam de manifestações desse princípio uno, transcendente, atemporal e imutável, como vemos na seguinte passagem do *Chhándogya Upanishad*:

> *- Traga-me um fruto daquela figueira.*
> *- Eis, venerável Senhor.*
> *- Parta-o.*
> *- Está partido, venerável Senhor.*
> *- O que você vê nele?*
> *- Estas sementes minúsculas.*
> *- Parta uma delas, meu filho.*
> *- Está partida, venerável Senhor.*
> *- O que você vê aí?*
> *- Absolutamente nada, venerável Senhor.*
> *O pai disse: "Essa essência sutil, meu caro, que você não percebe aí – é a verdadeira essência que dá origem a essa grande*

> *figueira – nela, tudo o que existe possui seu próprio Eu. Isso é a verdade. Isso é o Eu. Tu és Isso.* (CAMPBELL, 2006, 17)

Puruṣa é então sacrificado e o hino relata como, a partir deste sacrifício, tudo foi sendo criado:

> *8. Daquele enorme sacrifício, onde tudo foi oferecido, a gordura derretida foi coletada, e a partir dela surgiram as criaturas que vivem no ar, nas florestas e nas vilas.[...]*
> *10. Cavalos nasceram dali, e os outros animais que tem duas fileiras de dentes. Dali vacas nasceram e bodes e ovelhas nasceram.* (O'FLAHERTY, 1981, 30)

Vemos então como a partir do uno toda a individualidade da natureza e do mundo surgiu. Do enorme sacrifício, tudo foi aproveitado. Puruṣa ofereceu-se em sacrifício para si mesmo. Abandonou a parte física de si, e deixou que ela existisse como um mundo para todos os outros que também são partes dele – é a renúncia que permite que a criação ocorra. A partir de Puruṣa tudo veio a ser. Ele ofereceu-se em sacrifico para si mesmo, um ato de abnegação: ele abandonou sua parte física e deixou que ela existisse como um mundo, como base. É o "renunciar" permitindo a "criação". Não foi como se uma divindade criasse os animais através do seu poder puramente: Puruṣa ofereceu sua existência física e a partir dela tudo foi criado, ele é a matéria prima, e não o agente da criação apenas.

Abaixo estão os versos correspondentes a organização do mundo:

> *11. Quando dividiram Puruṣa, em quantas partes o fizeram? O que eles chamam de sua boca, seus dois braços e coxas e pés?*
> *12. Sua boca tornou-se os Brahmana; seus braços tornaram-se os Ksatriya, suas coxas os Vaishya, e de seus pés nasceram os Shudra.* (O'FLAHERTY, 1981, 30)

Aqui trata-se da organização do sistema hindu de castas: Temos no alto, a cabeça, aquela que comanda, os Brahmana, seriam os sacerdotes, os professores, aqueles que detinham grandes conhecimentos – logo, deveriam ser respeitados por todos. Um pouco mais abaixo os Kshatriya, os braços, o poder político e guerreiro também. Descendo chegamos as pernas que deram origem aos Vaishya, os comerciantes, artesãos, a base econômica da sociedade, quer permite o sustento de todo o sistema junto da última casta, criada a partir dos pés de Puruṣa, os Shudra, os servos que faziam o trabalho mais duro, mais pesado.

No sistema de castas não havia possibilidade de "mobilidade social": Você tinha obrigatoriamente a mesma casta de seus pais e teria essa casta até o dia de sua morte, assim como seus descendentes também. O sistema de castas não era questionado, era visto como a forma que o universo funcionava. O sistema funciona como um só organismo, como um corpo e mente. Não é possível que funcione, caso as coxas queiram exercer o papel da cabeça, ou que os braços queiram assumir o papel dos pés. Como Campbell afirma:

> *Na sociologia clássica hindu, as castas são comparadas aos membros do corpo. [...] O que aconteceria ao corpo se os pés dissessem: 'Queremos ser a cabeça'? Ou se a cabeça dissesse: 'Quero ser o coração'? Que nome se dá a essa desordem em um organismo? Chama-se câncer.* (CAMPBELL, 2006, 81)

O hino segue descrevendo como, a partir do sacrifício, tudo se originou:

> *13. A lua foi gerada de sua mente; de seu olho o sol nasceu. Indra e Agni nasceram de sua boca e de seu inspirar e expirar o vento nasceu. 14. De seu umbigo surgiu a atmosfera; o céu foi formado a partir de sua cabeça. De seus dois pés veio a terra, e de seu ouvido os cantos do céu. Assim os Devas formaram o mundo. [...]*

> *16. Os Devas sacrificaram o sacrifício para o sacrifício; essas foram as primeiras leis dos rituais. Esses mesmos poderes atingiram o mais alto do céu, lá onde residem os Sadhyas, os deuses antigos.* (O'FLAHERTY, 1981, 30)

Vemos então, como a partir do corpo físico de Puruṣa, mundo e espaço foram criados. Os Devas, as divindades, o sacrificaram em nome dele mesmo, para que ao renunciar a sua forma física, tudo pudesse vir a ser. Puruṣa deixou seu sacrifício como exemplo para os seguidores do hinduísmo: para se atingir a perfeita iluminação, deve-se abandonar e renunciar ao físico, ao mundano. Ao se libertar (*moksha*) do mundo é possível tornar-se um com o absoluto e eterno.

Agora trataremos do Enuma Elish, porém como o épico é muito extenso, far-se-á uma seleção das partes pertinentes ao tópico em questão, ou seja, especificamente, a criação do mundo. O épico começa demonstrando que havia o nada e como surgiram os primeiros seres:

> *Quando no alto os céus ainda não eram nomeados nem a terra abaixo pronunciada por nome, Apsu, o primeiro, o criador, e caos Tiamat, que gerou a ambos, haviam misturado suas águas, mas não haviam formado pastos nem descoberto os juncos; Quando ainda nenhum deus era manifesto, nem nomes pronunciados, nem destinos decretados; Então foram criados os deuses em seu meio*. (DALLEY, 2008, 233)

Vários deuses começam a nascer e se reproduzir a partir de Tiamat, a "personificação" do caos e Apsu, deus das águas doces. Tiamat era a divindade das águas salgadas. Os deuses começaram a surgir a partir do contato entre as turbulentas águas do mar, o caos, e as pacíficas águas dos rios, a inércia pacífica, sonolenta.

Os deuses que foram surgindo eram cada vez mais inteligentes e poderosos do que os anteriores, como é repetido frequentemente: “Anu, o primogênito (de Lahmu e Lahamu) rivalizava com seus antepassados” e “Ele, Nudimmud (criado por Anu) era superior aos seus antepassados” (DALLEY, 2008, 233).

As novas gerações de deuses atormentavam e faziam muito barulho, incomodando Apsu e Tiamat, que sempre os perdoava. Então após longas discussões, Tiamat e Apsu decidem como proceder diante dos revoltados deuses:

> *Apsu fez-se ouvido e disse, elevando a voz, à Tiamat: ‘Os modos deles (dos deuses) tornaram-se muito dolorosos para mim, de dia não posso descansar, à noite não posso dormir. Eu devo destruí-los e arruiná-los!’ Deixe a paz prevalecer, então nós poderemos dormir.’ Ao ouvir tal discurso Tiamat enfureceu-se e gritou com seu amante; Ela gritou terrivelmente e estava fora de si devido a raiva, porém conseguiu suprimir o mal e disse: ‘Como podemos permitir que aquilo que nós mesmos criamos pereça? Ainda que seus modos sejam dolorosos, nós devemos suportar pacientemente*.’ (DALLEY, 2008, 234)

Porém Apsu ainda assim elaborou um plano para se livrar dos deuses que tanto perturbavam sua paz, mas um deles, Ea, ao saber da trama, elaborou um plano e o pôs em prática: colocou Apsu para dormir profundamente e depois de tomar para si a coroa, cinto e manto de Apsu, matou-o e sobre o corpo de Apsu montou sua morada.

Após algum tempo, Marduk, personagem de especial importância para nossa análise, foi criado:

> *E dentro de Apsu, Marduk foi criado; Dentro do sagrad Apsu Marduk foi criado. Ea, seu pai, o criou, Damkina, sua mãe, o carregou. E se alimentou dos seios das deusas; a enfermeira que o criou, encheu-o de grandeza. Orgulhosa era sua forma, penetrante seu olhar, madura sua emergência, ele era poderoso desde o início. Anu, o criador de seu pai olhou para Marduk e seu coração se encheu de alegria. [...]*

> *Muito mais elevado do que os outros, ele (Marduk) era superior em todos os sentidos. Seus membros foram engenhosamente feitos, além da compreensão, impossível de entender, muito difícil de perceber. Quatro eram seus olhos, quatro suas orelhas; quando seus lábios se moveram, fogo saiu por entre eles. As quatro orelhas eram enormes, assim como os olhos; eles percebiam tudo. O mais alto entre os deuses, sua forma era exuberante.* (DALLEY, 2008, 235, 236)

Tiamat nada fez por um bom tempo, porém devido à fala dos deuses que habitavam seu ventre, incitando-a a guerrear, resolveu atender ao pedido deles e se preparar para o combate: “Tiamat ouviu, e o discurso deles agradou a seus ouvidos. ‘Vamos agir agora, conforme vocês aconselharam! Os deuses dentro dele (Apsu) serão perturbados, pois eles fizeram o mal para os deuses que os criaram.’” (DALLEY, 2008, 237). E então Tiamat organizou um exército de criaturas monstruosas e declarou guerra aos deuses.

Percebemos o claro embate entre as duas forças. Tiamat representando o caos, a desordem, a natureza selvagem, enquanto os outros deuses representavam a organização, a ordem, uma natureza não-selvagem, controlada.

O épico segue e os deuses não conseguem vencer o exército de Tiamat. Derrotados, Ea e Anu tentam, em vão, vencer o terrível exército. Eis então que o nome de Marduk é mencionado para desempenhar tal tarefa, a qual ele aceita: “(Marduk respondeu) ‘Pai, meu criador, regozije-se e fique satisfeito! Você deve em breve colocar seus pé sobre o pescoço de Tiamat. Anshar, meu criador, regozije-se e fique satisfeito, você deve em breve colocar seus pés sobre o pescoço de Tiamat.” (DALLEY, 2008, 243) – Porém Marduk tem suas exigências, ele deseja ser reconhecido como supremo entre os deuses e que seus desígnios não sejam alterados:

> *Senhor dos deuses, destino dos grandes deuses, se eu de fato estou para ser seu campeão, se eu sou o escolhido para derrotar Tiamat e salvar suas vidas, agrupe o conselho e nomeie um destino especial, sentem-se satisfeitos juntos em Ubshu-ukkinakku: Meu próprio discurso deve regrar o destino, e não o seu! O que quer que eu crie deve jamais ser alterado! O decreto de meus lábios deve jamais ser revocado, jamais mudado! (*DALLEY, 2008, 243, 244.)

Tais condições foram aceitas e então Marduk preparou-se para enfrentar Tiamat. Quando se encontraram, Marduk desafia Tiamat para um duelo: “Dê um passo a frente e nós travaremos um combate um contra um!” (DALLEY, 2008, 253.) – Tiamat aceitou o desafio e então se encontrou com Marduk para o confronto:

> *Eles iniciaram o combate, aproximaram-se para a batalha. Marduk arremessou sua rede e fez com que ela circulasse Tiamat, que abriu sua boca para engoli-lo, mas nesse momento Marduk lançou o vento imhullu, impedindo que Tiamat fechasse seus lábios. Os fortes ventos dilataram sua barriga; suas entranhas estavam constipadas e ela abriu sua boca o máximo que pode. Então ele atirou uma flecha que perfurou a barriga de Tiamat, cortou-a ao meio e abriu seu coração, subjugou-a e extinguiu sua vida. Ele arremessou o corpo de Tiamat e ficou sobre ele. Com a morte de Tiamat, o líder de seu exército desmontou os regimentos; todos se espalharam.* (DALLEY, 2008, 253.)

Após a morte de Tiamat, Marduk olhou para o corpo estendido no chão e com ele ordenou o caos, criou o mundo:

> *Ele dividiu a monstruosa figura e criou maravilhas. Dividiu seu corpo na metade, como um peixe para secar: Metade Marduk colocou para cobrir o céu, fixou-o e colocou guardas para segurá-lo. Suas águas ele reuniu, de modo que não pudessem escapar. [...] Ele criou lugares para os grandes deuses. Já para as estrelas, ele criou constelações que correspondessem a elas. Designou o ano e marcou suas divisões,*

> *reservou três estrelas para cada um dos doze meses. Quando fez planos sobre os dias do ano, de modo a traçar seu curso, criou a estrela polar, assim nenhuma delas perderia ou erraria seu caminho.* (DALLEY, 2008, 254, 255.)

Portanto, através do fim do caos, foi possível que Marduk ordenasse o mundo, criando divisões que deveriam permanecer sempre as mesmas. Terminando o caos, a ordem pode surgir. O sacrifício involuntário de Tiamat permitiu a criação do mundo, das constelações, da morada dos deuses. Como o próprio texto diz, “maravilhas” a partir de algo “monstruoso”.

Após o mundo ter sido ordenado, cada deus deveria exercer determinadas funções, porém tais obrigações não agradavam as divindades, então Marduk ouviu as falas dos deuses e decidiu realizar milagres:

> *‘Deixe-me reunir sangue, e criar ossos também. Deixe-me criar o homem primordial: Homem deve ser seu nome. Deixe-me criá-lo. O trabalho dos deuses deve ser transferido para ele, assim os deuses podem relaxar. Deixe-me alterar milagrosamente o jeito dos deuses, de modo que ele seja reunido em um, ainda que dividido em dois. ’* (DALLEY, 2008, 261, 262.)

E assim houve a criação. Marduk criou o mundo a partir do corpo de Tiamat e os seres humanos a partir do sangue de Qingu, a quem foi atribuída grande culpa na guerra contra Tiamat, ou seja, os seres humanos têm que servir aos deuses para pagar pelos erros de sua origem.

Realizamos, separadamente, uma apresentação comentada dos dois mitos de criação, agora serão tecidos novos comentários e também estabeleceremos pontes entre as narrativas míticas em questão, de modo a trazer a luz algumas questões que habitavam o imaginário de povos de épocas e espaços geográficos distintos.

| Puruṣa Sūkta e Enûma Eliš |
| --- |
| Onipresença das entidades primordiais |
| O “abandono” do físico – O sacrifício |
| A purificação / A superação |
| A ordenação |

Ao analisarmos comparativamente os dois mitos percebemos a “Onipresença das entidades primordiais”, Puruṣa abrangia a tudo e a todos, estava presente, essencialmente, em tudo que existe, existiu ou seria criado. Já Tiamat e Apsu também preenchiam o espaço e estão presentes no mundo mesmo após a morte de ambos, fisicamente e em essência também, pois toda a vida surgiu a partir dessas duas divindades primordiais.

Após algum tempo ocorre o “abandono” do físico, seja voluntário ou não. Caso Tiamat e Puruṣa não abandonassem o físico, o material, as criações não poderiam ocorrer. A ordem só pode surgir a partir desse sacrifício: Nem Tiamat nem Puruṣa, enquanto vidas físicas, poderiam ter criado o mundo da forma que criaram: eles precisaram abandonar suas formas físicas para permitir a ordenação de tudo aquilo que existe. Eles são as bases, as unidades fundadoras. Puruṣa de uma forma consciente, se sacrificando para si mesmo, dando o exemplo, enquanto Tiamat foi subjugada, a derrota do caos primordial pela ordem vindoura, a criatividade vencendo o caos. – A primordialidade cedendo à sabedoria divina.

E assim chegamos a “purificação”, ou “superação”. É preciso uma morte simbólica para que se possa evoluir, crescer. Purusha se purificou, tornou-se sacro abandonando o

material, o mundano. Já Tiamat foi “purificada”. Porém ambos os casos nos deixam apenas o exemplo, não foi algo feito. Esse sacrifício ocorreu para que o mundo fosse criado e para que tivéssemos esse exemplo a seguir, mitologias exercendo sua função:

Cabe ao homem saber perceber como isso deve ser feito: Para os hindus deve-se abandonar as preocupações materiais, o mundo terreno para que se possa vir a se atingir a iluminação. Para os babilônicos a questão é um pouco diferente: O mundo precisava ser ordenado, pois seria impossível se viver como desejado em embate freqüente com o natural, o indomado. Então é necessário seguir o exemplo de Marduk e controlar as forças caóticas, para poder viver ordenadamente: A verdadeira purificação não é uma questão de iluminação como vemos no hinduísmo, é uma questão de tornar o meio favorável para sua sobrevivência, para sua existência: não ser desordenado – seguir os deuses, servir a eles.

E após as purificações e os sacrifícios, temos a criação de uma ordem seja qual ela for: ordem essa que deve ser seguida pelo povo, respeitada e conhecida. Seja aceitando um sistema de castas, sabendo o significado e importância de um sacrifício, aceitando sua condição de subserviência aos deuses – A ordem é vital, pois sem ela não se atinge os objetivos, não há criação pacifica que se mantenha.

O sacrifício é um tema sempre presente em mitologias, e vive até mesmo hoje em nossa cultura. Se tal fato ocorre é devido a sua importância e significação para o ser humano. Tudo que obtemos é através de sacrifício – dissolução de algo valioso para se obter algo ainda mais importante -: o comer, o beber, etc. Temos que lembrar que sacrifício não é apenas relacionado a rituais sangrentos. Nas palavras de Mauss e Hubert:

> *É certo que o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado. Mas as consagrações não são todas da mesma natureza. Há aquelas que esgotam seus efeitos no objeto consagrado, seja ele qual for, homem ou coisa. [...] deve-se chamar "sacrifício" toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela é destruída, embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos*. (HUBERT e MAUSS, 2005, 18)

O ser humano vive e se permite viver através de sacrifícios, porém não basta sacrificar, é necessário que a mudança seja profunda, não superficial: não adianta uma pessoa viver fazendo promessas sem, de fato, passar por um processo de purificação, para que algo seja de fato alterado. Ações vazias não tem valor; o verdadeiro valor de um sacrifício está na conscientização e aceitação desse ato, pois sabe-se assim o que está se oferecendo e exatamente por que isso está sendo feito – tudo que é sacrificado tem que ser valorizado.

Os mitos mostram-nos isso, nos ensinam que para ocorrer o surgimento é necessário a dissolução e depois a reorganização, como representado pelo *trimurti* hindu: há o deus que cria (*Brahman*), o deus que mantém (*Vishnu*) e o deus que dissolve para permitir uma nova criação (*Shiva*). É através de sacrifício e purificação que garantimos nossa paz e enquadramento no mundo, e aceitar esse processo faz parte da experiência de vida humana.

A razão ou origem das semelhanças entre mitos não é clara nem transparente para os teóricos e estudiosos, porém o fato é que até hoje tais narrativas contém grandes lições para todas as pessoas, basta estar aberto a elas. Os símbolos estão lá, como sempre estiveram – tudo depende da leitura que é feita.

## BIBLIOGRAFIA


CAMPBELL, Joseph. *Creative mythology.* London: Penguin Compass, 1972.

CAMPBELL, Joseph. *Mitos de luz. Metáforas orientais do eterno.* São Paulo: Madras, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2008

CAMPBELL, Joseph. *Occidental mythology.* London: Penguin Compass, 1972.

CAMPBELL, Joseph. *Oriental mythology.* London: Penguin Compass, 1972.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces.* São Paulo: Palas Athena, 2007.

CAMPBELL, Joseph. *Tu és isso. Transformando a metáfora religiosa.* São Paulo: Madras, 2003.

CROSSLEY-HOLLAND, Kevin. *The norse myths*. New York: Pantheon Books, 2007

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia – creation, the flood, Gilgamesh and others.* New York: Oxford University Press, 2008

ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas 1 – Da idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2010.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas 2 – De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2011.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FUNARI, Pedro Paulo. *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses.* São Paulo: Contexto, 2009.

LEEMING, David Adams. *The world of myth.* New York: Oxford University Press, 1992.

LEEMING, Davis Adams. *A dictionary of creation myths.* New York: Oxford University Press, 1995.

LUCCIONI, Gennie. *Atualidade do mito*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

MACDONELL, Arthur Anthony. *Vedic mythology.* United States: Forgotten Books, 2011.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício.* São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MOOR, Edward. *The hindu pantheon.* United States: Kessinger Publishing, 2003.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *The Rig Veda, an anthology* (108 hymns).London: Penguin Books, 1981.

SEGAL, Robert. *Myth – A very short introduction.* New York: Oxford University Press, 2004.

WITZEL, M. and JAMISON, S. W. *Vedic hinduism.* 1992. In: http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf

ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia.* São Paulo: Palas Athena, 2002.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia.* São Paulo: Palas Athena, 2008.

# EGITO PTOLOMAICO: TEMPO E ESPAÇO NAS RELAÇÕES DE PODER

*Julio Cesar Mendonça Gralha*[*]

O TEMPLO

> "Enquanto o céu estiver plantado sobre seus quatro suportes, a terra será estável em seus fundamentos. Enquanto Ra brilhar de dia e a lua iluminar a noite, enquanto Orion for a manifestação de Osíris e Sírius a soberana das estrelas, enquanto a inundação vier no momento exato e a terra fizer crescer suas plantas, enquanto o vento do norte soprar em momento bom, enquanto os decanos cumprirem sua função e as estrelas permanecerem em seu lugar, o templo será tão estável quanto o céu."
>
> *Templo de Kom Ombo*

Em relação à temporalidade e a espacialidade na História, temática desta XXI edição do Ciclo de Debates em História Antiga do LHIA, parece claro que esta tríade (espaço, tempo e História) tem relevância e permeia as pesquisas, as discussões e as análises históricas mesmo quando claramente, ou de modo explícito, tal tríade não é citada ou sinalizada na produção acadêmica. Qual a razão disso? Difícil responder, mas nos arriscamos a pensar que parece algo tão comum e ligado ao nosso ofício e estamos — nós historiadores — tão imersos no tempo e no espaço histórico que nem sempre nos damos conta disso.

Assim sendo, no nosso caso em especial, defendemos que as relações de poder e a construção de um imaginário social (a partir dos estudos de Bronislaw Backzo) que

[*] Professor Adjunto de História Antiga e Medieval da UFF-PUCG; Vice coord. do Curso de História da UFF-PUCG; Coord. do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar.

legitima ações e a dinastia ptolomaica, possuem relação direta com o uso do tempo e do espaço. Em termos da expressão desta materialidade julgamos ser o templo capaz de aglutinar as formas de cooperação e cooptação, o uso do espaço, e as tradições e conhecimentos faraônicos incorporados pelos ptolomeus como elemento do tempo.

O templo tem sido alvo de considerações da Egiptologia[2] devido sua importância para a sociedade do antigo Egito. Além de representar o lugar do sagrado, das encenações dos mitos, dos ritos, e do estabelecimento da ordem do mundo natural, é também o local das relações sociais e culturais dos diversos segmentos.

Assim, o templo em si mesmo é reservado aos diversos segmentos sacerdotais, e os segmentos sociais, os quais possuem acesso restrito a certas áreas, expressam sua devoção e culto às divindades bem como o monarca divinizado. Por outro lado, como o templo constitui um complexo, existem áreas reservadas às relações sociais e culturais. Deste modo o comércio de viveres, produtos diversos e artesanato; administração e ofícios diversos; e estabelecimentos de sanatórios — como é o caso do templo de Hathor na cidade de Dendera — demonstram o poder e integração do templo.

A dinastia ptolomaica, de modo a estabelecer sua legitimidade, fez uso de templos e capelas logo no início e apesar de uma atenção menor ao Alto Egito (O sul do Egito) é possível encontrar exemplos desta prática nesta região. Sob o reinado de Ptolomeu II um portal junto ao primeiro pilone do templo de Isis na Ilha de Philae foi construído. Em 237 a.C. Ptolomeu III inicia a construção do templo de Hórus em Edfu e Ptolomeu IV fez adendos em Edfu e Philae.

Desde modo, levando em conta às especificidades do templo como um complexo, uma das ações para manter a região do Alto Egito pacificada após a Rebelião Tebana[3] se traduziu — de forma mais intensa — pela organização de um programa de construções de templos que envolveria (ou deveria envolver) os segmentos abastados e

outros segmentos sociais da região, o que poderia expressar a materialidade da legitimidade do poder da dinastia ptolomaica através do caráter mágico, mítico e religioso do templo tomando por base a arquitetura e a iconografia por um lado, e pela cooptação dos diversos segmentos sociais da região por outro. Enunciado de outra forma o templo passa a representar o principal instrumento de caráter mágico, mitológico, religioso, social e cultural da legitimidade do poder ptolomaico de modo que esta dinastia possa ser vista como legítima herdeira da tradição faraônica (as relações com a temporalidade) sob tutela do panteão divino egípcio desenvolvendo assim uma forma de transcrição pública[4] através também da monumentalidade da construção (a relação com a espacialidade) e das relações criadas na cooptação dos segmentos sociais da região.

A pesquisa de Gertrud Dietze (2000, p. 77-89) parece corroborar esta idéia através de certa estratégia de ação a partir de Ptolomeu VI — logo após a rebelião. Esta tinha como premissa estacionar tropas em locais centrais tendo como comandante um egípcio que de fato poderia ser também o sumo-sacerdote do templo ou do santuário local. Um egípcio ocupando ambas as posições facilitaria as relações entre a monarquia ptolomaica e os segmentos sacerdotais e segmentos sociais locais.

Diversas inscrições em Kom Ombo, Philae e Elefantina demonstram que guarnições locais e associações de soldados, em boa parte formada por egípcios, estiveram à frente dos trabalhos de construção de templos e recuperação de santuários.

Os reis da dinastia ptolomaica pretendiam o reconhecimento como monarcas egípcios genuínos, o que necessariamente pode não ter acontecido em certas situações, mas o imaginário social construído, e as formas de representação arquitetural e iconográfica (sobretudo nos templos) devem ter gerado pelo menos um impacto nos "espectadores" — visto aqui como os diversos segmentos sociais. Seja como for, o

programa parece ter dado resultado mantendo a ordem e mantendo os segmentos abastados locais cooptados que desfrutaram de uma maior inserção na administração ptolomaica. Cabe ressaltar que após a Rebelião Tebana e durante o programa de construção no Alto Egito pelos ptolomeus que sucederam Ptolomeu V revoltas separatistas não deixaram indícios. Os conflitos passaram ser de caráter social e cultual por condições específicas nas regiões.

Uma vez traçado os elementos centrais que ligam a dinastia ptolomaica ao programa de construções no Alto Egito seria importante perceber como a Egiptologia se posiciona em relação ao templo.

As egiptólogas Dominique Valbelle e G. Husson (1992, p. 126) defendem que a atividade arquitetural dos soberanos da 11ª dinastia era exercida em causa própria e dos valores monárquicos que eles encarnavam. Ressaltavam também, que o programa de construção se destinava a exprimir aspectos do seu reinado. Outro egiptólogo, o francês Serge Sauneron (2000, p. 51- 53) saliente a importância do "mundo dos templos" devido a sua riqueza e mão de obra. Ele cita como exemplo, um papiro que nos dá conta de 81.322 funcionários do templo de Amon durante o reinado de Ramsés III (1198-1166 a.C.). Tal análise pode indicar que o templo era um complexo com diversos funcionários e profissionais de diversas áreas.

Por outro lado, Alan K. Bowman (1986, p. 168) deixa claro que, a despeito da tendência de colocar os grandes templos e deuses tradicionais em um contexto do período faraônico exclusivamente, é possível verificar o extensivo embelezamento e construção durante o período greco-romano.

De um modo geral o egiptólogo Richard Wilkinson (1994, p. 6) registra que tais construções possuem uma forte natureza simbólica que é sua "razão mais profunda". Assim sendo os templos ptolomaicos e greco-romanos em geral possuem uma relação

íntima com o período faraônico e podem ter mantido diversos elementos simbólicos deste período.

As pesquisadoras Ange-Marie Bonhême e Annie Forgeau salientam que:

> *A comunicação entre o deus e o faraó se estabelece por todo lugar, em todo momento, a todo propósito. Por outro lado, o templo é o lugar maior para comemorar os atos do reinado: a lembrança das expedições, campanhas, decretos políticos, medidas econômicas e etc.* (BONHÊME & FORGEAU, 1988, p. 124).

O que se traduz como elemento a ser incorporado à construção da imagem do monarca seja ele do período faraônico ou ptolomaico. Sendo este último o que nos interessa nesta pesquisa. Entretanto, tal apropriação ou construção toma por base o período faraônico, sobretudo o Reino Novo (1550-1070 a.C.) considerado o momento de avanço significativo nas esferas cultural, política e comercial.

Janet H. Johnson ressalta a importância do templo egípcio nas relações econômicas e de poder:

> *Mesmo em fontes gregas os templos egípcios são visto como o fator mais importante na economia ptolomaica – suas terras tomavam uma área enorme, e eles (os templos) e seus sacerdotes recebiam concessões especiais (tais como a parcial ou total isenção de certas taxas) e 'dispensations' (por exemplo, monopólio dos templos e permissão para produzir certos 'comodites' tais como azeite, os quais eram bem limitados)* (JOHNSON, 1983, p. 6).

A egiptóloga Barbara Watterson no seu estudo sobre o Templo de Hórus de Edfu de uma outra forma corrobora com a perspectiva do templo ter papel fundamental para os segmentos sociais. Ela afirma que:

> *Templos no Egito Antigo possuíam um papel importante na vida e na comunidade, não como centros de culto para o homem e mulher comum aos quais era negada a entrada, mas como 'teatros' no qual a religião do Estado era encenada por seus iniciados e*

> *grandes centros burocráticos. Templos possuíam terras que eram alugadas e seus sacerdotes desempenhavam papeis nas escolas nas quais escribas, artistas e doutores eram treinados* (WATERSON, 1998, p. 23).

Além disso, Watterson coloca que áreas dos templos serviam como hospitais e uma variedade de documentos tais como contratos de casamento, leis, registro de nascimentos e falecimentos eram arquivados. Outrossim, a decoração de um culto templário em particular era também uma reflexão das origens mitológicas do mundo e a criação do primeiro santuário. Uma explanação sobre como o mundo começou era um importante elemento na religião egípcia antiga (WATTERSON, 1998, p. 36).

A escolha do templo[5] como a expressão da materialidade da legitimidade do poder está baseada em algumas premissas e características, que provavelmente outros prédios públicos do período não possuíam. Em primeiro lugar, seguindo a lógica da egiptóloga Ragnhild Bjerre Finnestad (1999: 185-239) no seu artigo *Temples of the Ptolemaic and Roman periods: Ancient traditions in new contexts*, é possível compreender que o templo no Egito Greco-Romano era claramente egípcio no estilo e nitidamente do Egito Greco-Romano.[6] Ou seja, se por um lado sua estrutura mantinha a arquitetura faraônica, por outro lado os templos construídos pelos monarcas ptolomaicos possuíam características próprias fruto provável de uma certa interação e compreensão da religião egípcia, e uma intenção clara de expressar um significado.

O templo também era o local no qual "sábios" da época se ocupavam com um leque de disciplinas acadêmicas, uma atividade que possuía um significado especial no período Ptolomaico, momento em que os templos tornaram-se centros oficiais do repositório da sabedoria egípcia. Isto pode ser verificado a partir de um texto de André Barucq tratando de um trabalho realizado por Maurice Alliot à cerca das inscrições no templo de Hórus em Edfu.

> *Acostumado com os textos de Edfu Ele (Maurice Alliot) marcou um grupo de recensões (tipo da narrativa do mito ou culto) relativo à origem do mundo e dos lugares santos em Edfu segundo a teologia local.* ***Felizmente para nós os escribas decoradores se serviram dos textos sagrados cujas cópias em papiros estão perdidas*** (BARUCQ, BIFAO 64, 1966, p. 125).

Em segundo lugar a construção e/ou reforma dos templos parecia ter uma função na esfera do poder, da cultura e do social. Ou seja, uma arquitetura que possuía um discurso material, e ao que parece, com um grau elevado de eficiência da comunicação não verbal. Tendo isso em vista, a afirmativa de Zarankin parece ser pertinente:

> *A construção das relações sociais por meio de discursos materiais é uma estratégia eficiente da reprodução do poder* (ZARANKIN, 2002b, p. 14).

Enunciado de outra forma cito Bruce G. Trigger (1996, p. 34) que defende a Arquitetura Monumental como a forma visível e durável de consumo (consumo de recursos e energia), desempenhando um papel importante na formação do comportamento político e econômico dos seres humanos nas sociedades mais complexas.

Um terceiro aspecto do templo está relacionado às suas funções. Costuma-se pensar no templo como local exclusivamente do sagrado, mas no Egito, como em outras sociedades, havia outras funções sociais. Além de representar o céu e o mundo inferior, possuía uma certa ligação com o mundo natural, como elemento que estava inserido na

esfera política, econômica e social, tornando-se elemento de grande importância para a organização do Estado (SHAFER, 1999, p. 3).

Tanto Byron Shafer quanto Ragnhild Bjerre Finnestad parecem corroborar no que diz respeito às diversas funções que o templo desempenhava. Shafer, por exemplo, ainda salienta que:

> *O templo era o cosmo no microcosmo, representava o corpo do deus no Período Raméssida (do reinado dos diversos Ramsés), era local de troca, de distribuição de produtos, e mercado na economia egípcia. Sanatórios foram construídos nas suas áreas, e ao que parece, médicos e sábios (oráculos) podiam ser consultados. O templo também empregava um grande número de pessoas, sacerdotes, funcionários estatais, escribas, artistas, escultores, padeiros, carpinteiros, etc.* (SHAFER, 1999, p. 8)

Finnestad, por sua fez evoca a diversidade neste espaço e também nos relata estas relações:

> *..o templo continha uma rica variedade de construções que levavam a cabo numerosas atividades da instituição: lojas, cozinhas, abrigos para animais, locais de trabalhos, escola de escribas, prédios administrativos e alojamento para sacerdotes, demais funcionários e visitantes* (FINNESTAD, 1999, p. 190).

É possível ressaltar também que o sagrado no Egito ptolomaico, expresso pela religião e seus sistemas de crenças associados, e de certa forma materializado no templo, fazia deste também um local de segurança, de identidade, de solidariedade de relações sociais e culturais. Apesar de se referir ao sistema de crenças da religião no Egito Romano, acredito ser pertinente a afirmação de Frankfurter:

> *Eles (sistemas de crenças) promovem o idioma através do qual religiões e culturas locais podiam articular seus mundos* (FRANKFURTER, 1998, p. 6).

Se por um lado as práticas míticas e mágico-religiosas fazem parte do local das relações, da integração e da identidade; o templo, por sua vez, é o local material no qual tais relações e aspectos se consumam.

O templo é o local cuja legitimidade do poder se estabelece de forma não coercitiva, ou seja, sem o uso da força, cuja legitimidade pode ser “apreciada”, ser visível e de certa forma compreensível pelos diversos segmentos da sociedade egípcia e helenizada. Desta forma, a arquitetura e a iconografia do sagrado podem representar a primeira esfera de contato e uma estratégia para estabelecer um controle social que era também uma das funções do faraó — a manutenção da ordem afastando todo o caos.

Assim sendo, o uso das práticas mágicas e religiosas, o estabelecimento de uma monarquia divina empreendida pela dinastia ptolomaica de caráter similar à levada a efeito pelos monarcas do período faraônico e as inovações no programa de construção de templos durante o período ptolomaico podem ter contribuído no processo de contato e interação das culturas egípcia e greco-macedônia, e podem ter estabelecido de forma diferenciada a legitimidade do poder dos monarcas ptolomaicos.

O templo estava integrado à vida social, cultural e espiritual deste modo poderíamos sintetizar tais aspecto da seguinte forma:

1. A legitimidade dinástica dependia das práticas mágico-religiosas em conexão com o panteão divino, e as diversas relações e práticas levadas à efeito no templo.

2. A dinastia ptolomaica necessitava manter uma ligação junto aos diversos corpos sacerdotais estimulando cooperação e cooptação e por sua vez estes poderiam pulverizar as decisões reais nos diversos segmentos sociais.

3. O templo como local do encontro, das relações comerciais, culturais e sociais poderia promover a cooperação, cooptação e a legitimidade dinástica ptolomaica diante dos segmentos sociais.

Seria ingênuo de nossa parte pensar que tais práticas mágico-religiosas fossem a única forma de ação de legitimidade e controle social. Entretanto, o poder do símbolo, do mito, da imagem e das relações culturais pode demonstrar o quão forte a "propaganda" ou mensagem divina foi coroada de certo sucesso na constituição da legitimidade desta dinastia estrangeira em solo egípcio.

Ao que parece tais práticas podem ter sido decisivas de modo a evitar que revoltas separatistas de grandes dimensões voltassem a desestabilizar a dinastia ptolomaica.[7] Cabe ressaltar que sob controle romano, apesar de não ser o eixo central desta pesquisa, a legitimidade mítica e mágico-religiosa tornou-se visível e material através de capelas, quiosques e em menor medida por inscrições em templos de épocas anteriores. O templo de Kalabsha chama a atenção e talvez seja a grande diferença, uma vez que construído na transição de poder entre ptolomeus e romanos, tornou-se um templo significativo em termos de construção. Nele Augusto é representado como um monarca egípcio cultuando Hórus Madoulis (uma forma de Hórus assimilada a uma divindade local da Núbia). Neste ato o imperador demonstra ser um monarca daquela região e, por conseguinte, aquele que mantém a ordem sobre o caos.

O programa de construção de templos no Alto Egito provavelmente levou em consideração a reorganização do espaço, o que pode ter estabelecido relações mais fortes de pertencimento e de construção de identidades nos locais escolhidos. Afinal os segmentos locais — pessoas comuns e as elites — poderiam desenvolver relações fortes

com a dinastia ptolomaica além das relações locais. Tal prática pode ser vista como uma forma de cooptação destes grupos levando-se em conta também o impacto causado pela monumentalidade da obra.

Neste artigo citamos[8] cinco sítios — que acreditamos serem os mais significativos no programa de construção. Ou seja, os templos erigidos em Dendera, Edfu, Esna, Kom Ombo e Philae. A razão da escolha pela dinastia ptolomaica de tais locais e não Tebas e Ábidos — poderosos centros do período faraônico — ainda não está claro, mas algumas hipóteses podem ser levantadas neste sentido:

1) Possuíam importância mítico-religiosa. Por exemplo, Edfu seria o local da contenda entre o deus Hórus e Seth.
2) Podem ter sido focos importantes da Rebelião Tebana.
3) Com exceção de Esna os outros locais tinham ligações com Hórus, Hathor e Isis divindades significativas para a dinastia ptolomaica e para a Rebelião. Sobretudo o deus Hórus como vingador de Osíris o que serviu de base para os beligerantes.
4) Os sítios possuíam importância estratégica. Kom Ombo, por exemplo, possuía uma agricultura sofisticada no período ptolomiaco. Philae se tornou importante no mesmo período (provavelmente) em função da rebelião e pelo contato com reinos núbios significativos. Refiro-me ao reino de Meroe que pode ter sido aliado da rebelião.
5) O templo de Kom Ombo foi erigido em um novo nomo (província) chamado de Ombites criado após a rebelião e a 100 km da fronteira com a Núbia. A cidade passou a ser a capital da região.

6) Em centros como Tebas e Ábidos os Ptolomeus II à IX optaram por fazer, preferencialmente adendos e manutenções (como no complexo de Karnak).

Nessa breve explanação sobre Espaço, Tempo e Relações de Poder e Imaginário Social no Egito Ptolomaico tivemos a intenção de desenvolver e traçar a importância do templo egípcio como expressão da materialidade da legitimidade dinástica bem como elemento significativo para a construção de imaginários sociais que foram fundamentais para a manutenção dos ptolomeus no Egito (como a adoção da monarquia divina egípcia em boa parte se egipcianizando). Assim sendo, podemos também verificar que defender um Egito Ptolomaico basicamente helenístico não é capaz de dar conta e visibilidade dos processos sociais e culturais que ocorreram neste período (IV – I século a.C.).

**Referências Bibliográficas**

AUSTIN, M. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmias e Ziguratts*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 1999.

COPPENS, Fillip. The *Wabet: Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic andd Roman Period*. Praga: Czech Institute of Egyptology, 2008.

BAGNALL, R & DEROW, Peter. *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation*. Nova York, Blackwell Publishing, 2004.

BACZKO, Bronislaw.*Imaginação Social*. In: Enciclopédia EINAUDI. Vol 1. Memória e História. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1984. p 296-331.

BONHÊME, Marie-Ange & Forgeau Annie. *Pharaon Les Secrets du Pouvoir*. Paris: Armand Colin, 1988.

BOWNMAN, Alan K. *Egypt after the Pharaohs 332BC-AD642*. London: British Museum Publications, 1986.

BELL, Lanny. The New Kingdom "Divine" Temple: The example of Luxor. In: SHAFER, Byron E. (Editor). Temples In Ancient Egypt. New York: Cornell University Press. 1999.

DIETZE, Gertrud. *Temples and Soldiers in Southern Ptolomaic Egypt: Epigraphic evidence.* In: MOOREN, Leon. Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world. Bruxelas: Peeters Publishes, 2000.

FUNARI, Pedro P., HALL, Martin, JONES, Siân. *Historical Archaeology*. Back from the edge. London: Routledge, 1999.

_____,_____ (org.). *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. Campinas: UNICAMP, 1998.

FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princenton: Princenton University Press, 1998.

GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International. 1992.

GRALHA, Julio. *Deuses, Faraós e o Poder*. Rio de Janeiro: Barroso, 2002.

_____. *A Cultura Material do Cotidiano: Espaço Urbano e Moradias no Egito Faraônico*. In: Funari, P.P.A.; Fogolari, E. P. (eds.) Estudos de Arqueologia Histórica. 1 ed. Habitus, Erichin (RS), pp. 115-132, 2005.

_____. *Arquitetura e iconografia templária: abordagem possível das práticas culturais e da legitimidade do poder no Egito Greco-Romano,* Curitiba: 2005, vol 6, 49-68.

_____ . *Power and Solar Cult in Ancient Egypt: An Iconographic and Politic-Religious approach*. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds). New perspectives on the Ancient World. Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 167-174.

_____. *A Legitimidade do Poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas*. Campinas: UNICAMP-Tese, 2009.

HAENY, Gehard. *A Short Architectural History of Philae*. In: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 85, 1985, pp. 197-233.

HEINEN, H. *The Syrian-Egyptian Wars and the new kingdom in Asia Minor*. In: WALBANK. F. W. Cambride Ancient History – Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

HOBL, Gunther. *A History of the Ptolemanic Empire*. London: Routledge, 2001.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. The One and the Many. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.

HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999,

HUSSON, Geneviève & VALBELLE, Dominique. *L'État et les Institutions en Égypte* des premiers pharaons aux empereurs romains. Paris: Armand Colin, 1992.

JOHNSON, Janet. The Demotic Chronicle as a statement of Theory of Kingship. *The SSEA Jornual*. Toronto, Canada, vol XIII, No 2, spring 1983

_____.__ The Demotic Chronicle as Historical Source. *ENCHORIA, Zeitschrift Fur Demostistik und Kptologie,* IV, 1974.

JOUGUET. Pierre. *La Politique intérieure du premier Ptolémée*. in: BIFAO. CAIRO: IFAO, volume 30, 1930, p. 513-536.

LEWIS, Naphtali. *Greeks in Ptolemaic Egypt*.Oakville-Connecticut: American Society of Papyrologists, 2001 (1986 1ª ed.).

_____,_____. *Life under Roman Rule*. Oxford:Claredon Press, 1985.

LOBIANCO, Luís E. *A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I à III d.C.)*. Niteroi:UFF, 2006.

LUBICZ, R. A. Schwaller de. *Les Temples de Karnak*. Paris: Dervy-Livres, 1982.

MESKELL, Lynn. *Archaeologies of Social Life*. Oxford: Blackwell, 1999.

W.M. Müller, Egyptological Researches III. The bilingual decrees of Philae (Washington 1920), pp. 59–88.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt.* Austin: Universidade do Texas, 1994

P.W. Pestman, J. Quaegebeur, R. L. Vos, *Recueil de textes démotiques et bilingues* (Leiden: 1977): 11.

QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press, 1994.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

ROBERTSON D. S. *Arquitetura Grega e Romana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SAUNERON, S. *The Priests of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University press, 2000.

SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim:Gersten-berg Verlag, 1987.

SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.

_____,_____ (Editor). *Religion in Ancient Egypt*. Gods, Myths, and Personal Practice. New York: Cornell University Press, 1999.

SCOTT, James C. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University, 1999.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito.* Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TRIGGER, Bruce G. *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1996, 3a ed.

TRIGGER, Bruce G. "*Monumental Architecture: Thermodynamic Explanation of* Symbilic Behavior". World Archaeology 22:119-32, 1990.

VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique.* Paris: Presses Universitaire de France, 1998.

WATTERSON, Barbara. *The House of Horus at Edfu.* Ritual in an Ancient Egyptian Temple. Great Britain: Tempus, 1998

WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt* .London: Thames & Hudson, 2000.

WHINTER, Frederick. *Studies in Hellenistic architecture* .Toronto: Toronto University Press, 2006.

[2] Baseado no capítulo IV *Templo: a cultura material e legitimidade mágico-religiosa* da nossa tese de doutorado. Ver referências bibliográficas

[3] Rebelião de egípcios do Alto Egito liderada por dois novos faraós nativos que passam a controlar quase 2/3 do Egito entre 206-186 a.C. ver nossa tese de doutorado A Legitimidade do Poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas.

[4] Se o discurso do subordinado ocorre na presença do grupo dominante diz-se que é uma transcrição pública, caso contrário denominamos de transcrição oculta (SCOTT, 1999: 8).

[5] Tratamos aqui do templo tendo em vista sua arquitetura e iconografia que é elemento significativo de análise no período pesquisado.

[6] O texto original de Finnestad é " The style of the decoration is unmistakably Egyptian — and unmistakably Egyptian of Ptolemaic and Roman periods" (Finnestead, 1997, 191)

[7] Holbl relata problemas em 165 a.C. ao que parece não foram de grandes proporções: uma rebelião na região de Tebas e distúrbios no Fayum causados por problemas sociais. Ver HOLBL (2005: Apendix).

[8] As análises podem ser encontradas na nossa tese de doutorado.

# LUGAR ANTROPOLÓGICO, RELIGIÃO E ESPAÇO SAGRADO NA SOCIEDADE JUDAICA DO SÉCULO I D. C.

*Junio Cesar Rodrigues Lima* [*]

> *Não há mais análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde eles transitam.*
>
> Marc Augé

Após a destruição do templo de Jerusalém por Tito em 70 d. C., o judaísmo sofreu profundas modificações políticas, sociais e econômicas, além de alterações duradouras na prática religiosa tradicional. Segundo Stegemann (2004, p.166), para o judaísmo do período helenístico-romano, o templo de Jerusalém se tratava do centro da identidade nacional e religiosa - "o segundo templo era não somente o único local de culto sacrificial, mas também o centro vital do povo em todos os âmbitos de sua vida, tanto do âmbito político-habitacional como religioso-social". Para o judaísmo da diáspora ele também representava o centro nacional e cultual para onde praticantes do judaísmo peregrinavam obrigatoriamente pelo menos três vezes por ano.

A destruição do templo pôs fim ao culto sacrificial e a algumas práticas religiosas associadas ao espaço sagrado, como, por exemplo, as peregrinações anuais à cidade de Jerusalém. O pós-guerra também pôs fim às funções de sacerdote, sumo sacerdote e as atividades do Sinédrio. O imposto do templo foi substituído pelo *fiscus judaicus*.

O templo era considerado como o lugar de habitação da divindade judaica e, Jerusalém, como o espaço onde a relação entre o Deus de Israel e o povo se tornava mais efetiva, trazendo benefícios para a comunidade através dos sacrifícios. O resultado de tudo isso foi um longo processo de adaptação dos preceitos de pureza válidos para o

[*] Orientando da Prof. Dr. Maria Regina Candido da UERJ, o Prof. Junio Cesar é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ e faz parte da linha de pesquisa CNPq "Discurso, Narrativa e Representação". Integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq "Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média" e, ainda, "Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo". O professor ainda é mestrando em História Política, com a linha de pesquisa "Política e Cultura" pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

templo aos âmbitos da casa, da comunhão de mesa e a aplicação dos ensinos da *Torah* ao cotidiano da comunidade, momento em que a sinagoga e as festividades religiosas se tornaram fundamentais para a reconstituição do judaísmo e preservação da identidade judaica (STEGEMANN, 2004, p.254).

Flávio Josefo ao descrever a destruição de Jerusalém pelos romanos afirma que foram feitos pelo menos 97 mil homens prisioneiros durante a guerra. Josefo diz que Tito reservou para o triunfo os mais jovens e mais formosos, mandou os maiores de 17 anos ao Egito para trabalhar nas obras públicas, distribuiu um grande números de prisioneiros pelas províncias, para servir de espetáculo de gladiadores e combater contra as feras, e vendeu os menores de 17 anos (JOSEFO, GUERRA DOS JUDEUS, LIVRO VI).



Figura 1 – Vista frontal do arco de Tito, fórum de Roma, 81 d.C.
http://www.kalipedia.com/kalipediamedia/penrelcul/media/200707/18/relycult/20070718klpprcryc_410_Ies_SCO.jpg



Figura 2 – Vista interna do arco de Tio, fórum de Roma, 81 d. C.
Detalhe descreve a deportação de judeus para Roma após a destruição de Jerusalém
http://files.starandart.webnode.com/200000078-1bcad1cc4c/archoftitus.jpg

O arco de Tito foi construído em 81 d. C. com objetivo de comemorar as vitórias de Vespasiano e de seu filho sobre os judeus. Nele se pode perceber a representação da deportação de prisioneiros judeus e espólios do templo de Jerusalém para Roma. Alguns deles, provavelmente, foram inseridos nas comunidades judaicas já existentes na Urbs. Segundo James Jeffers, geralmente, os grupos étnicos tendiam a se congregar nas mesmas partes da cidade e, os recém-chegados costumavam se unir aos grupos já estabelecidos. Estes tipos de agrupamento facilitavam a preservação da língua e da cultura. Geralmente, os estrangeiros costumavam se ocupar com o mesmo ofício e trabalhar juntos. Embora formassem uma grande parcela da população, estes grupos étnicos viam-se sempre rejeitados e, por isso, tinham de estruturar suas relações sociais entre si. Normalmente, seus direitos eram garantidos através das relações de clientelismo e patronato.

Ao discorrer sobre a comunidade judaica James Jeffers (1995, p.23-25) afirma que os judeus estavam presentes na Urbs desde o século II a.C. Segundo ele, a existência da comunidade judaica em Roma pode ser comprovada em algumas fontes latinas como, por exemplo, Factorum ac dictorum memorabilium 1.3.2, de Valério Máximo, onde um pretor chamado Gnaeeus Cornelius Hispanus, compeliu os judeus a voltar para seus lares.

Pompeu, também, levou muitos escravos judeus para Roma após a ocupação da Judéia em 63 a. C. Cícero reclamou dos judeus da Urbs durante uma audiência: “sabeis quão vasto é o seu número, como são unidos e como influenciam a política” (Pro Flacco 28), diz James Jeffers (1995, p.23).

Calcula-se que cerca de 50 mil judeus viviam em Roma e que estes constituíam um dos maiores grupos étnicos da Urbs. Jeffers aponta que a maior e mais antiga colônia judaica ficava na Transtiberiana, mas que os judeus também se estabeleceram em Suburra, junto ao Campus Martius, e perto da Porta Capena. Jeffers afirma que das onze sinagogas com indícios epigráficos ou documentários se pode localizar pelo menos nove com alto grau de certeza. Sete na Transtiberina, uma no Campus Martius e uma na Suburra. Neste artigo nos interessa apreender estratégias utilizadas pelos judeus para preservar sua memória étnica após a destruição do templo de Jerusalém e posterior deportação para Roma ou a outras províncias do Império Romano.



Figura 3 – Cozinha de uma sinagoga em Ostia – Séculos I-IV
http://catholic-resources.org/AncientRome/ost12-8.jpg

Apesar de sua diversidade, a prática do judaísmo serve como elemento unificador do *ethnos* judaico e como meio de preservação da *memória étnica*, resultando na marcação simbólica da diferença.

> "Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social, enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social" (BORDIEU, 1989, P. 9).

O judaísmo, que desde seus primórdios está longe de ser marcado pela homogeneidade, principalmente, porque seus praticantes se encontram espalhados por diversos países e interagem com diferentes culturas no mundo contemporâneo, podem-se encontrar sistemas simbólicos[i] que representam a essência do *ethnos* judaico. Dentre estes sistemas, poderíamos citar como exemplo as festividades religiosas que, segundo concepções de Pierre Bordieu, contribuem para a construção de uma realidade que, através de uma ordem gnosiológica, dá sentido imediato ao mundo social judaico[ii] e proporciona uma possível concordância entre as inteligências envolvidas na festividade (1989, P. 9).

Jacques Le Goff em seu livro "História e Memória" descreve o judaísmo como uma *"religião de recordação"*. Segundo ele, isto se deve ao fato de que os atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé judaica e o objeto do culto, bem como o livro sagrado e a tradição histórica insistem na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. O Deuteronômio, um dos cinco livros que integram a *Torah*, diz Le Goff (1990, p.443), apela para o dever da recordação e da memória constituinte "que é, antes de mais nada, um reconhecimento de Iahweh - a memória fundadora da identidade judaica".

Partindo deste princípio, pode-se inferir que as festividades religiosas, ritos, símbolos e representações do calendário litúrgico do judaísmo expressam a valorização da *memória étnica*[iii] e advertem quanto aos perigos da *amnésia coletiva*[iv], principalmente, quando, devido a algumas reivindicações essencialistas da identidade[v] que, no caso do *ethnos* judaico, estão associadas ao espaço, religião, relações de parentesco, condições sociais e materiais, e aos *sistemas classificatórios,*[vi] se tem a necessidade de se construir um novo *lugar-antropológico*[vii] que efetive esta valorização.

Segundo Émile Durkheim, em sua obra "As Formas Elementares da Vida Religiosa", as relações sociais são produzidas e reproduzidas através de rituais e símbolos. Durkheim nos faz perceber que as representações em religiões antigas como o judaísmo são consideradas sagradas por expressarem normas e valores da sociedade

ambiente, contribuindo para a unificação cultural - “é por meio de rituais como as reuniões coletivas dos movimentos religiosos ou as refeições em comum, que o sentido é produzido. É nesses momentos que idéias e valores são cognitivamente apropriados pelos indivíduos” (2005, p. 41).

Marc Augé analisa a mesma obra de Durkheim e afirma que a *Chag HaPessach*, por exemplo, é tratada por ele como religiosa [sagrada] devido à oportunidade do participante se conscientizar da sua identidade judaica e rememorar as celebrações anteriores (2007, p. 57-58). Augé (2007, p.45) entende que o espaço é o que exprime a identidade do grupo e o que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve seu sentido. Por isso, segundo ele, a identidade de um grupo étnico além de exigir um bom domínio de suas tensões internas, passa pelo reexame constante do bom estado de suas fronteiras interiores e exteriores. Entretanto, Marc Augé aponta para o perigo de se identificar aqueles a quem se estuda apenas através do espaço, pois, as fronteiras são fluidas.

Dialogando com Marcel Mauss e Levi Strauss, Augé analisa a noção de fato social total. Segundo ele, para Mauss, a totalidade do fato social “remete a duas outras realidades: à soma das diversas instituições que entram em sua composição, mas também ao conjunto das diversas dimensões em relação às quais se define a individualidade de cada um daqueles que o vivem e dele participam” (AUGÉ, 2007, p.48). Para Marcel Mauss, diz Augé dialogando com Strauss, o fato social total é o fato social totalmente percebido cuja a interpretação está integrada a visão que pode ter dele qualquer indivíduo que o vive. É preciso integrar à análise do fato social total aquela do indivíduo qualquer da sociedade.

O ideal para Augé seria considerar cada etnia como uma ilha, eventualmente ligada a outras, mas diferente de qualquer outra e que cada ilhéu fosse considerado como homólogo do seu vizinho.

> *“As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto ou grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou de determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios dessa empreitada*” (AUGÉ, 2007, p.50-51).

Marc Augé (2007, p.52) aponta três características para os lugares-antropológicos: eles são identitários – lugar constitutivo da identidade individual; relacionais – lugar onde se ordena as relações de coexistência; e históricos – lugar onde, conjugando identidade e relação, o habitante vive na história.

Segundo Michel de Certeau, pode-se ver no lugar a ordem segundo a qual elementos são distribuídos em relações de coexistência. Cada elemento do lugar está ao lado dos outros, num local próprio. Para Certeau, o lugar se trata de uma configuração instantânea de posições, o que para Augé equivale a dizer que, num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares, mas sobre os quais não se proíbe pensar em relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum (AUGÉ, 2007, P.52-53).

O lugar-antropológico, diz Augé (2007, p.54) ainda é ambíguo - “ele é apenas a idéia, parcialmente materializada, que têm aqueles que o habitam de sua relação com o território, com seus próximos e com os outros. Essa idéia pode ser parcial ou mitificada. Ela varia com o lugar e o ponto de vista que cada um ocupa”. Segundo o antropólogo francês, ainda se pode constatar que o lugar-antropológico é geométrico, ou seja, trata-se da linha, da interseção das linhas e do ponto de interseção como itinerários, eixos ou caminhos que conduzem a outro lugar, também a locais onde os homens se encontram e se reúnem; um lugar de intercâmbio econômico, centros mais ou menos monumentais, sejam eles religiosos ou políticos que definem espaços de fronteira e se estabelece a relação entre identidade e alteridade, em suma, todo lugar que pode figurar como centro de um espaço social. Marc Augé entende que o lugar e o não-lugar são polaridades fugidias: o primeiro nunca é totalmente apagado (identidade) e o segundo nunca se realiza totalmente (relação).

Através de suas festividades religiosas, o *ethnos* judaico, ainda que fora do espaço sagrado de Jerusalém e sem a referência física e geográfica do antigo templo, reconstitui a identidade individual, ordenando relações de coexistência e revivendo sua história através da recordação e valorização da memória coletiva. A inclusão de novos elementos ao *Pessach*, por exemplo, se deve a junção do sacrifício familiar aos antigos sacrifícios realizados no templo durante a festividade, bem como, a inclusão de outros fatos

importantes para a história do *ethnos* judaico, como, por exemplo, a destruição do templo.

Considerando que o *seder pessach* é realizado a portas fechadas e que o banquete se limita aos familiares e convidados ligados ao *ethnos* judaico resultando na oposição binária nós/eles, eu/outros e na marcação simbólica daqueles que não participam do *seder* como diferentes; considerando, ainda, que através desta celebração fica evidente que o *ethnos* judaico está repensando identidade e relação, e que o lugar onde o *seder pessach* se realiza é ambíguo – pois, ao mesmo tempo, remete a espaços e tempos distintos, porém, significativos para os participantes do *Pessach*, pode-se afirmar que, durante a *Chag HaPessach*, o *ethnos* judaico constrói um *lugar-antropológico* objetivando reconstituir sua identidade, valorizar a memória étnica e preservar sua história. Entretanto, uma análise mais profunda sobre esta festividade será desenvolvida em uma próxima oportunidade.

## Notas

[i] Segundo Kathryn Woodward, a identidade é marcada por meio de símbolos (WOODWARD, 2005, P. 9) e *"a representação inclui práticas de significação por meios dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos (…). Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar"* (2005, P.17).

[ii] No caso da *Chag HaPessach*, esta ordem gnosiológica é estabelecida pela *Hagada* que, por sua vez, se trata do livro que regulamenta todo o *seder pessach*, estabelecendo tanto o cuidado, preparação e disposição dos alimentos quanto o discurso didático proferido pelos chefes de família e as perguntas feitas pelas crianças.

[iii] Entende-se por memória étnica aquela que dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem. Segundo Le Goff, esta memória seria a responsável pela reprodução de comportamentos nas sociedades humanas (LE GOFF, 1990, P.426).

[iv] Le Goff argumenta que *"num nível metafórico, mas significativo, a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva"* (1990, P.444). As prescrições da *Torah* para que o povo se lembrasse de Iahweh, dos seus feitos, da sua cólera e de suas promessas evidenciam que a *amnésia coletiva* em diversas oportunidades fez Israel se envolver com outros deuses e, segundo o imaginário social judaico da época perder os privilégios e benefícios de sua relação com a divindade.

[v] Citando Weeks, Woodward ressalta que a política de identidade não *"é uma luta entre sujeitos naturais; é uma luta em favor da própria expressão da identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem validar tanto a diversidade quanto a solidariedade"*. Assim, ela aponta para duas versões do essencialismo identitário: uma fundamentada na tradição e nas raízes da história, fazendo apelo a um passado reprimido e obscurecido; e, outra, relacionada a uma categoria natural, fixa, baseada na

biologia. Com isso, o essencialismo pode ser biológico e natural, histórico e cultural, tendo como ponto comum uma concepção unificada de identidade (WOODWARD, 2005, P. 37).

[vi] Marcação da diferença através de sistemas simbólicos de representação e ou formas de exclusão social.

vii Marc Augé discorre sobre o que chama de lugar-antropológico e diz: “Reservamos o termo lugar-antropológico àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, da vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja. É porque toda a ntropologia é a antropologia da antropologia dos outros, além disso, que o lugar, o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa” (AUGÉ, 2007, p.51).

## Bibliografia

### Documentação Textual

JOSEPHUS, Flavius. ***The Jewish War***. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book 4).

### Bibliografia

AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 2007.

BORDIEU, Pierre. ***O poder simbólico.*** Lisboa: DIFEL, 1989.

BURKE, Peter. ***O que é história cultural?*** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CROSSAN, John Dominic. ***O nascimento do cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus.*** São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

GOODMAN, Martin. ***Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations.*** New York: Vintage Books, 2008.

JEFFERS, James S. ***Conflito em Roma: ordem e hierarquia no cristianismo primitivo.*** São Paulo: Loyola, 1995.

KESSLER, Reiner. ***História social do antigo Israel.*** São Paulo: Edições Paulinas, 2009.

KIPPENBERG, Hans. ***Religião e formação de classes na antiga Judéia.*** São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

LE GOFF, Jacques. ***História e Memória.*** São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.

MEEKS, Wayne A. ***Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo.*** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NEUSNER, Jacob. ***Introdução ao judaísmo.*** Rio de Janeiro: Imago, 2002.

OTZEN, Benedikt. ***O judaísmo na Antigüidade.*** São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

RAJAK, Tessa. ***The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and The evidence of social interaction***. Koln: Brill, 2000.

SANTE, Carmine Di. ***Israel em oração: as origens da liturgia cristã.*** São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

SILVA, Tomaz Tadeu da. ***Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.*** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

SONATI, Girnos Jaqueline. ***Influências Culinárias e Diversidade Cultural da*** STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. ***História social do protocristianismo.*** São Leopoldo: Sinodal, 2004.

TASSIN, Claude. ***O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus.*** São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

TOMAZ, Paulo Cesar; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. ***A celebração da páscoa judaica e as tradições culturais: simbologia e significado.*** Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Tomaz,%20Paulo%20Cesar.pdf; Acessado em: 22/03/2011.

# A MOEDA COMO DOCUMENTO HISTÓRICO: ANTIGUIDADE TARDIA E A ADMINISTRAÇÃO DE VALENTINIANO I EM DEBATE

*Lalaine Rabêlo* [*]

## A MOEDA COMO DOCUMENTO HISTÓRICO

A numismática[1] tem se mostrado como uma importante fonte para os estudos de determinados períodos pois através das imagens impressas nas moedas, podemos observar vários aspectos de uma determinada sociedade.

Muitas vezes as moedas eram usadas como recurso para divulgar as conquistas e vitórias ou legitimar o poder de um governante frente à população. Este recurso continuou sendo empregado ao longo dos tempos e podemos observar em nossa sociedade contemporânea nas representações de Francisco Franco – ditador espanhol que governou do ano de 1939 a 1975 – em moedas comemorativas.

Em nosso trabalho, buscamos associar a numismática às fontes escritas, para que possamos ter uma visão mais clara possível sobre o período em que Valentiniano I esteve à frente do poder, além de observar como a administração do mesmo influenciou a economia e as questões sociais e religiosas do período.

## O GOVERNO DE VALENTINIANO I

Após o período de anarquia militar, e com as reformas empreendidas por Diocleciano e Constantino e a instituição da sucessão familiar pelo último para evitar possíveis golpes, o Império entrou em uma fase menos conturbada, porém ainda no século IV passava por alguns problemas de ordem econômica e social, além de invasões bárbaras, tudo isso somado, colocava em xeque sua estabilidade.

O motivo pelo qual nos motivou a fazer este recorte e estudar o período em que Valentiniano esteve à frente do poder, é que o período em que este Imperador governou, fora pouco estudado além de se tratar de uma figura interessante e que deu contribuições importantes para a estabilidade do Império Romano do Ocidente que ainda passava por algumas dificuldades. O período em que Valentiniano I esteve no

[*] Universidade Federal de Alfenas –MG , lalainerabelo@yahoo.com.br.
[1] Ciência que estuda as moedas.

poder foi de relativa estabilidade, algo que supomos ser resultado de sua personalidade enérgica, descrita por algumas obras de alguns historiadores tais como Edward Gibbon e Amiano Marcelino.

Valentiniano I, foi comandante militar durante o governo de Juliano e Joviano, e foi proclamado imperador após a morte deste útlimo em 364 d.C. Compartilhou a administração imperial permanecendo na parte Ocidental enquanto seu irmão Valente ficara no Oriente. Uma das atitudes do novo Imperador foi criar um poderoso sistema de fortificações visando defender o império de possíveis invasões, além de realizar inúmeras incursões contra os povos invasores.

Em 375 d.C. Valentiniano deixou a Gália para comandar represálias contra invasores na Panônia, sua terra natal. Em 17 de novembro sofreu um ataque apoplético e veio a falecer.

Segundo alguns autores como Gibbon e Petit, além de Amiano Marcelino – historiador e militar que escreveu no período do Imperador – Valentiniano era um sujeito de personalidade forte, era sujeito a ataques de raiva, porém fora um bom administrador, cuidadoso e cauteloso. Porém em nosso trabalho buscamos associar as fontes escritas às fontes materiais para que possamos analisar mais detalhadamente este período, pois Gibbon foi um filósofo e historiador do século XVII que exalta Roma e suas virtudes e vê o os últimos séculos do Império Romano do Ocidente como o período em que houve o "triunfo da barbárie e da religião" – o cristianismo no caso. Visão que não compartilhamos pois vemos a inserção de povos bárbaros e sua cultura no Império como fator agregador e não propriamente de triunfo sobre a cultura romana. Afirmar que os séculos finais do Império Romano do Ocidente foi de triunfo da barbárie sobre as nobres virtudes romanas[2], é entender que houve a destruição da cultura romana. Mas isto não confere, pois com a ascensão de reinos bárbaros, há a preservação de elementos da cultura romana.

Já com relação à Amiano Marcelino, devemos ter um certo cuidado ao analisar seus escritos pois, este escreveu no período em Valentiniano governava e deste modo mesmo que subjetivamente e tentando ser imparcial, exprime um discurso no qual é passível de influências da sociedade em que vive.

[2] PAES, José. (tradução e notas suplementares). In: GIBBON, Edward. Declínio e queda do Império Romano / Edward Gibbon; organização e introdução Dero A. Saunders ; prefácio Charles Alexander Robinson,Jr. ; tradução e notas suplementares José Paulo Paes. - Ed. Abreviada – São Paulo : Companhia das Letras, 2005.

Deste modo destacamos a importância da associação de mais de um tipo de fonte e a análise cuidadosa da bibliografia disponível sobre o período valentiniano, além da contribuição que buscamos dar as estudo deste período que é assinalado por muitos autores como declínio do Império Romano.

## DECLINIO OU RENOVAÇÃO?

O termo Antiguidade Tardia, sugere que os séculos finais do Império Romano do Ocidente não fora de declínio e ruína, mas sim de renovação da cultura romana. Neste sentido podemos observar a inserção de elementos bárbaros e da religião cristã no Império, que mais tarde será declarada religião oficial do Império.

Bruna de Campos Gonçalves sugere a idéia de diversidade no Império Romano, ou seja, a inserção de elementos bárbaros como fator agregador e não como de ruína e queda do Império, neste sentido destacamos também a inserção do cristianismo como mais um fator de renovação da cultura romana. Deste modo percebemos uma renovação da cultura romana e não propriamente de decadência como Gibbon e parte da historiografia do século XX sugere.

Portanto, propomos que a inserção de elementos bárbaros, do cristianismo além da instituição das dinastias (sucessão familiar) com Constantino, funcionariam como uma renovação cultural e não necessariamente como substituição da cultura romana.

## AS REPRESENTAÇÕES NUMISMÁTICAS DE VALENTINIANO I

Como medida inicial, Valentiniano dividiu o poder com seu irmão, Valente. governando o ocidente e Valente o oriente. Nesse período, foi cunhado um medalhão que descreve esse fato.



COHEN, Henry. Description Historique des Monnaies. Frappés Sous L'Empiere Romain. Communément Appelées Médailles Impériales. Deuxième Edition. Tome Septième e Huitième. Paris: Rollim e Feuardent, Éditeurs, 1880-1892, p. 199.

**Legendas**

**Anverso:** R ES ROMA NO R VM

**Reverso:** GLORI A ROMA ... R V M N

**Exergo:** A N (medalhão cunhado na casa de Antioquia, em 371)

**Descrição:** Trata-se de um medalhão de ouro, com banho de prata.

Anverso: No anverso podemos observar os bustos dos Imperadores Valentiniano I e Valente, ambos encouraçados e diademados. Diadema este, que é símbolo da autoridade e da realeza.

Valentiniano governava o Ocidente enquanto Valente tomou posse do Oriente, por isso na representação ambos estão abraçados simbolizando a união entre Ocidente e Oriente.

Reverso: No reverso podemos observar o Imperador montado em um cavalo. Nesse caso, o cavalo é símbolo do triunfo e de força, e esse simbolismo é muito conveniente aos propósitos do Imperador, pois era preciso mostrar uma imagem de vitória, de conquistas. E ainda, segundo Chevalier:

> "as estátuas ou retratos equestres glorificam um chefe vitorioso; são um símbolo de seu triunfo e de sua glória: assim como ele doma sua montaria, dominou as forças adversas
>
> Provavelmente este medalhão foi cunhado, com objetivo de passar uma imagem de triunfo e de Glória – algo que traz um certo

entusiasmo - para a população, afinal, o Império passava por algumas dificuldades.

A presença de uma auréola em volta de sua cabeça, mostra o elo entre o Imperador e o cristianismo além de sua divindade. A imagem que aparece no exergo, provavelmente seja de uma divindade de outra religião que não a cristã. Em geral, a representação mostra provavelmente a luta do Imperador contra outra religião. Por outro lado, devemos destacar que Valentiniano é pontuado por alguns autores como tolerante quanto a outras religiões, que não fosse a cristã, enquanto seu irmão, Valente, cristão ariano, tinha atitudes de intolerância. Deste modo cabe a nós um estudo mais aprofundado sobre esta representação.

Já à sua frente, há a representação de uma mulher torreada – na antiguidade as cidades eram representadas como mulheres – assim, podemos concluir que seja a representação de Roma ou de outra cidade que estivesse em situação difícil. Provavelmente, a própria cidade de Antioquia, local de cunhagem do medalhão. Como identificamos na siglas AN, no exergo.



Museu de Berlim, site http://www.smb.museum/ikmk/index.php?lang=en

**Descrição**

**Anverso:** DN VALENTINI ANVS PF AV

**Reverso:** RESTITVTOR REIPUBLICAE

**Exergo:** ANTI (moeda cunhada na casa de Antioquia, ano 370)

**Descrição:** Trata-se de uma moeda de ouro (solidus constantinianus) que circulou até o século X, na Península Ibérica.

Anverso - Apresenta o busto do Imperador encouraçado e diademado, símbolo do poder e da autoridade. DN, dominus (senhor), começou a surgir nas legendas monetárias durante o governo de Constantino I. O imperador deixava de ser princeps, primeiro cidadão, torna-se dominus.

Reverso - Apresenta a Vitória coroando o Imperador, com um estandarte, o vexillum, que representa força e autoridade suprema, na mão direita com o sinal de Constantino PX (junto), iniciais da palavra Cristo em grego (Crismon ou Quirô).

Há ainda a representação da deusa Vitória (ou Niké ) coroando o Imperador com um ornamento de louros, que simbolizam a imortalidade - pois permanece verde até mesmo durante o inverno, assim os romanos o fizeram, emblema da glória - esta deusa representa a vitória, e é a responsável por entregá-la.

Além do símbolo de Constantino com as iniciais da palavra Cristo, observamos também a representação da cruz, significando assim que o Império agora era cristão. Porém, com a presença da deusa Vitória percebemos que não houve desprendimento total da religião pagã e seus símbolos, denotando assim uma lenta passagem e adoção do cristianismo.

Por fim, devemos salientar o jogo de quadris do Imperador, que significa a ligação entre os dois mundos, o terreno e o divino, o natural e sobrenatural. Acrescentamos ainda que nesse período o Império estava de certa forma estabilizado afinal, Constantino já haviam estabelecido a sucessão pela família, seguindo os critérios dinásticos. No século IV, identificamos três dinastias no império romana: a constantiniana, a valentiniana e a teodosiana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com nosso estudo, buscamos demonstrar a importância governo de Valentiniano I para o Império Romano do Ocidente no século IV, período em que o Império vivenciava alguns transtornos, mas que por outro lado passava por renovação de certos aspectos da sociedade.

Destacamos ainda que o discurso de alguns autores que pontuam a personalidade enérgica do imperador e ao mesmo tempo a ponderação em suas decisões, pode se confirmar já que Valentiniano era considerado um bom militar e como militar, estes atributos eram de grande valia. Neste contexto, destacamos as decisções

tomadas pelo imperador e que tiveram resultados favoráveis como um certo grau de estabilidade do Império.

Deste modo, através de nosso estudo, buscamos analisar o período valentiniano pontuando os fatores políticos e religiosos que promoveram transformações na cultura romana, além de colaborar para o estudo da antiguidade tardia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES NUMISMÁTICAS

COHEN, Henry. *Description Historique des Monnaies*. Frappés Sous L'Empiere Romain. Communément Appelées Médailles Impériales. Deuxième Edition. Tome Septième e Huitième. Paris: Rollim e Feuardent, Éditeurs.

Museu de Berlim http://www.smb.museum/ikmk/index.php?lang=en

### FONTES IMPRESSAS

AMMIANO MARCELLINO. *Historia* (Rerum Gestarum Libri). Edición de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akal, 2002.

### CATÁLOGOS E DICIONÁRIOS

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos.* 8a. ed. Tradução: Vera Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Ângela Melim, Lúcia Melim. Rio de Janeiro: Editora José Olympio , 1994.

### BIBLIOGRAFIA

AYMARD , André e AUBOYER, Jeannine. *História Geral das Civilizações:* Roma e seu Império. Tomo II. 2ª. Ed. 2V.Tradução de Pedro Moacyr Campos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1958.

BROWN, Peter. *O Fim do Mundo Clássico*: De Marco Aurélio a Maomé. Tradução de Antônio Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p. 94.

BOWDER, Diana. *Quem foi quem na Roma Antiga*. Tradução de Maristela Ribeiro de Almeida Marcondes. Sao Paulo: Círculo do Livro, 1980.

CARLAN, Cláudio Umpierre. *Moeda e poder em Roma: um mundo em transformação*. Tese de Doutorado. Campinas, São Paulo, 2007.

CARLAN, Cláudio Umpierre; RABELO, Lalaine. *Cultura e poder em Roma:* o modelo da Antiguidade Tardia. Revista Eletrônica Antiguidade Clássica, v.7, n.1, ano IV, 2011. Disponível em: www.antiguidadeclassica.com

CARVALHO, Margarida Maria de. *Paidéia e Retórica no século IV d.C . :* A construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno. Tese de doutorado. São Paulo,S.P. , 2002.

FRÈRE, Hubert. *Numismática. Uma Introdução aos Métodos e a Classificação.* Tradução e Adaptação: Alain Costilhes e Maria Beatriz Florenzano. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.

FIGUEIREDO, Daniel de. *Conflitos Político - Religioso no século IV d.C.* Uma análise do discurso do Imperador Juliano contra os Galileus, 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2008.

FUENTES, Pablo: LORINE, Maria Isabel e PÉREZ, Dionísio. *La Hispania Tardorromana y Visigoda.Siglos V-VIII.*Madrid; Editorial Sínteses, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo.; Org.; SILVA,Maria Aparecida de Oliveira,Org. *Política e identidades no mundo antigo*. / Organização de Pedro Paulo A.Funari e Maria Aparecida de Oliveira Silva. - São Paulo: Anablume, Fapesp, 2009.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano* / Edward Gibbon; organização e introdução Dero A. Saunders ; prefácio Charles Alexander Robinson,Jr. ; tradução e notas suplementares José Paulo Paes. - Ed. Abreviada – São Paulo : Companhia das Letras,2005.

GONÇALVES, Bruna Campos. *Temístio e Amiano Marcelino*. Constructors identitários entre suas concepções sobre a realeza em um império romano barbarizado (século IV d.C.). Projeto de Qualificação de Mestrado. Franca: Unesp., 2010.

LEMERLE, Paul. *História de Bizâncio*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MEDINA, Sinval Freitas. *Dicionário da História das Civilizações.* Colaborador; Aldorema Freitas Medina. Organizada sob direção do Professor Alvaro Magalhães. Porto Alegre, Editora Globo, 1967.

MENDES, Norma Musco. *Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso.* Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

OMENA, Luciane Munhoz de. *Pequenos poderes na Roma imperial:* os setores subalternos na ótica de Sêneca / Luciene Munhoz de Omena. – Vitória, Flor & cultura, 2009.

PEDRERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média:* textos e testemunhas / Maria Guadalupe Pedrero-Sanhez - São Paulo: Editora UNESP,2000.

PETIT, Paul. *História Antiga*. Tradução de Pedro Moacyr de Campos. 2ª. ed. São Paulo:Difusão Européia do Livro,1971.

ROLDÁN-HERVÁS, J. M. *Introducción a la Historia Antigua*. Madrid: Ediciones Istmo, 1975.

# A KALOSKAGATHIA NO SYMPÓSION DE XENOFONTE.

*Luana Neres de Sousa*[*]

Durante o período arcaico e o clássico, os banquetes desempenharam um importante papel na sociabilidade do homem grego. Oswyn Murray afirma que "*para os gregos as relações pessoais de amor e de amizade são fenômenos sociais*" (MURRAY, 1994, p.222). Muito mais que uma reunião gastronômica, estes festins exerciam uma função social e cultural de destaque e estavam presentes no cotidiano dos atenienses, havendo registros de tais encontros nas cerâmicas e na literatura grega em geral.

Este tipo de festividade pertencia tanto à esfera privada – por acontecer na residência de um cidadão -, quando à esfera pública, pelo fato de reunir cidadãos que muitas vezes tratavam nestes encontros de assuntos referentes à polis. Durante o período clássico, grupos de aristocratas contrários à Democracia se reuniam em banquetes para discutir o regime político vigente. Oligarcas que participavam destes grupos denominados *hetaireia* tiveram participação nos golpes de 411 e 404 a.C. e por este motivo, com a restauração da Democracia as reuniões destes grupos passaram a não ser muito vistas (GARNSEY, 2002, p. 127-128).

Fortemente ritualizados, os banquetes gregos dividiam-se em duas partes principais. O *deipnon* era o momento inicial, onde geralmente se comia em silêncio. Sobre a refeição, Roy Strong afirma:

> *A sala iluminava-se por lâmpadas suspensas, perfumadas com óleo e folhas de cheiro suave. A refeição era servida por escravos,*

[*] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás sob a orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista Capes/UFG.. neresluana@gmail.com

> *que começavam oferecendo pães de trigo e de cevada em cestas. Vinha então uma espécie de hors d'oeuvre – frutas frescas mariscos, passarinhos assados, esturjão e atum salgado, além de acepipes de carne com molhos extremamente temperados. Seguia-se peixe fresco, e a refeição culminava com carneiro cozinho ou assado no espeto. Então tudo era limpo para as 'segundas mesas': bolos, doces, nozes, frutas secas e queijos. A mistura ritual do vinho com água assinalava o começo do sympósion.* (STRONG, 2002, p. 20).

Já durante o *sympósion*, cujo significado é "reunião de bebedores" (FLACELIÈRE, s/d: 191), ingeria-se vinho, venerava-se divindades como Dioniso e Apolo e discutiam-se diversos assuntos relacionados à polis. Essa ritualização visava manter o ideal de *kaloskagathia* tão importante para o homem grego, e em especial, para o ateniense. François Ollier afirma ainda que "uma vez terminadas as refeições que os havia reunido, bebiam juntos, conversavam e divertiam" (OLLIER, 2002, p.7), pois durante o *sympósion* que os comensais divertiam-se com jogos como o *kóttabos*[1], com apresentações musicais e de dança realizadas por *auletrides*[2] e *hetairas*[3], divertiam-se com piadas de um *gelotopoios*[4]. Os banquetes eram ainda encontros propícios à Pederastia, pois se constituíam em um ambiente repleto da masculinidade exigida nesta espécie de relacionamento.

Escrito em aproximadamente 380 a.C, o *Banquete* de Xenofonte é um dos mais ricos relatos de um *sympósion* do período clássico que nos chegou à atualidade.

[1] *Kóttabos*: jogo em que ao invocar o nome de Dioniso e o da pessoa amada, arremessava-se vinho que, ao cair no prato ou no vaso visado, via-se como presságio favorável ao êxito amoroso (FLACIRÈRE, s/d, p. 200).
[2] *Auletrides*: Tocadora de *aulós*, instrumento de sopro com duas cânulas.
[3] *Hetaira*: cortesã.
[4] *Gelotopoios*: literalmente significa "*aquele que faz rir*" junção dos termos *gélio* (riso) e *to poíos* (quem). Eram homens que compareciam aos *symposia* a fim de provocarem riso nos comensais geralmente em troca de comida e bebida.

Xenofonte nos relata um jantar oferecido por Cálias[5] em honra ao jovem Autólico por sua vitória no pancrácio[6] no ano de 422 a.C em ocasião das Grandes Panatenéias[7]. Nicerato, Sócrates e seus amigos, Critóbulo, Hermógenes, Antístenes e Cármides participam deste evento.

O início do diálogo leva-nos a crer que Xenofonte esteve presente em tal jantar. Todavia, levando-se em consideração que sua data de nascimento gira em torno de 430 a.C., Xenofonte não teria idade suficiente para ter presenciado este *sympósion* (DELIBES, 2000, p. 156). Tentando solucionar esta questão, Ana Elias Pinheiro levanta uma hipótese interessante na introdução de sua tradução deste diálogo. Segundo ela, nosso autor não quis dizer que presenciou *este* banquete. Afirmou, entretanto, *conhecer* (*gignósco*) as ações ocorridas neste banquete, mas em momento algum disse ter *participado* delas (PINHEIRO, 2008, p. 16-17). Concordamos com Pinheiro e achamos plausível esta hipótese.

*O Banquete* é composto por nove livros e estruturalmente está dividido em três partes. Na primeira há a apresentação dos personagens; na segunda versa-se sobre variados temas, dentre os quais estão o riso, a dança, o vinho e a bebedeira, a Filosofia e os esportes, sempre pautados na importância da temperança (*sophrosine*); na terceira e última parte, especificamente no livro VIII, Xenofonte, através de Sócrates, assinala suas principais idéias acerca do Amor, sobretudo do amor entre um homem adulto (*erastés*) e um jovem em processo de formação social (*erómenos*). O fio condutor da obra, que *a*

[5] Cálias, filho de Hipônico, foi uma figura importante na cidade de Atenas, tendo exercido as funções de estratego, embaixador em Esparta e próxeno espartano, além de ter atuado no julgamento dos Mistérios. Possuía um estilo de vida extravagante. Além do *Sympósion* de Xenofonte, o *Protágoras* de Platão também foi ambientado em sua casa (MOSSÉ, 1982, p. 91-92).

[6] Esporte de combate, sem armas, utilizado como base de treinamento para os soldados na Grécia, especialmente entre os espartanos.

[7] Festa realizada de quatro em quatro anos em homenagem à deusa Atena. Havia concursos de música e de canto, corridas de cavalo e outras competições (FLORENZANO, 2004: 11).

*priori* parece ser a junção desorganizada de capítulos com temáticas independentes, é a *kaloskagathia*, atingida através de um processo de formação dos futuros cidadãos.

O diálogo já tem início com a valorização do *kaloskagathos*. Xenofonte afirma que não apenas as ações sérias dos homens virtuosos (*kalon kagathon*) são plausíveis de memória, mas também seus divertimentos (*paidiais*) (XENOFONTE. *O Banquete*, I 1). Ou seja, tanto as ações sérias, quanto os momentos de lazer de um homem virtuoso são dignas de memória por servirem de exemplo aos demais, despertando em Xenofonte o desejo de tornar público aquilo que ele conhece (*gignósco*). Ao lado de Sócrates, Cálias e Autólico são os personagens mais importantes do *Banquete*, sendo através deles que Xenofonte expõe o que para si eram virtudes de um *kaloskagathos*.

Após terem encerrado o *deipnon*, os comensais são surpreendidos com a chegada de Felipe, um *gelotopoios* que aparece sem ter sido convidado. Como bom anfitrião, Cálias autoriza a presença de Felipe, afirmando ser vergonhoso não lhe oferecer um teto. Fica claro que seu intento era chamar a atenção de Autólico para si; todavia, seu ato não deixa de ser um bom exemplo (XENOFONTE. *O Banquete*, I 12). Jan Bremmer alega que era comum a presença de *gelotopoios* em banquetes e que a contribuição dos não convidados, como no caso de Felipe, eram as piadas (BREMMER, 2000, p. 31). Cálias foi o único a se preocupar com Felipe enquanto este chorava por não ter conseguido provocar riso nos comensais (XENOFONTE. *O Banquete*, I 16). Como bom anfitrião proporcionou, ainda, divertimento aos seus convidados, sendo bem provável que a presença do Siracusano, da *auletrides* e do jovem dançarino tenha sido contratada por Cálias, pois conforme atesta Xenofonte: "*O siracusano ganhava por suas exibições uma grande quantidade de dinheiro* (argurion)" (XENOFONTE. *O Banquete*, II 1).

A certa altura, após uma exibição de dança realizada pelo rapaz, Sócrates, admirado com a beleza dos movimentos deste, expressa seu desejo de aprender a dançar. Enquanto todos os presentes riam do desejo de Sócrates em dançar para ter mais saúde e mais prazer, Cálias demonstra interesse em acompanhar o mestre filósofo, declarando: "*Avisa-me, Sócrates, quando desejares aprender as lições de dança; eu te farei companhia e nós aprenderemos juntos*". (XENOFONTE. *O Banquete*, II 17-20). Podemos questionar até que ponto o interesse de Cálias foi sincero. Mas ainda que não o fosse, como anfitrião procurou controlar o riso acerca de Sócrates visando não deixá-lo constrangido diante dos demais convidados.

Cálias era ainda um bom exemplo de *erastés*: estava enamorado do belo Autólico, jovem que apesar de atrair os olhares de todos os convivas por sua beleza, matinha-se modesto e discreto (XENOFONTE. *O Banquete*, I 9). Autólico constitui-se no bom exemplo de *erómenos* por ser dotado de força física (*rhome*), resistência (*karteria*), coragem *(andreía)* e temperança (*sophrosine*). Tais qualidades, segundo Xenofonte, só poderiam despertar o amor de um *kaloskagathos.* No trecho a seguir, Cálias é elogiado por Sócrates por estar enamorado de um garoto cheio de virtudes:

> *Quanto a ti, Cálias, que tu estás enamorado de Autólico, toda cidade o sabe, e muitos estrangeiros também, eu imagino. Isto por que vossos pais são bem conhecidos e vós mesmos também sois personagens públicas. Eu sempre, por minha parte, admirei sua natural felicidade, mas agora ela é muito maior, por que o vejo amar um rapaz que não é efeminado na preguiça por uma vida delicada, nem irado, mas que faz brilhar aos olhos de todos sua força física, sua resistência, sua coragem e sua temperança. Estar apaixonado por qualidades semelhantes faz bem ver a excelente natureza do amante.* (XENOFONTE. *O Banquete*, VIII, 7–8).

Após a leitura da passagem acima fica claro que para Xenofonte interessar-se por alguém virtuoso era atitude de um *kaloskagathos* por buscar além da beleza física. Em diversas passagens da obra as atitudes do anfitrião do *sympósion* são elogiadas por Sócrates. No livro VIII, o interesse de Cálias por Autólico é enaltecido por este não dissimulá-lo diante de Lícon, o pai do jovem:

> *É deste amor, Cálias, que tu estás possuído, ao que me parece. Eu presumo a partir do valor moral da amizade e por que vejo que admites o pai em vossos encontros. Na verdade, um amante virtuoso não há o que dissimular ao pai de seu amado."*(XENOFONTE. *O Banquete*, VIII 10-11).

François Ollier observa que apesar de Xenofonte apresentar-nos um Cálias virtuoso e simpático, há diversos autores da antiguidade, como Andócides, Aristófanes, Êupolis, Ésquines e Platão que traçam o perfil deste personagem como estúpido, imoral, pervertido e bajulador de sofistas (OLLIER, 2002, p. 22). No ano de 421 a.C o poeta cômico Êupolis apresentou uma peça intitulada *Os Aduladores* (*Kólakes*) cujo cenário era a casa de Cálias, onde havia a presença de inúmeros parasitas que se aglomeravam na farta mesa, dentre eles Protágoras e Alcibíades (LESKY, 1995, p.454). Em 422 a.C Êupolis atacou também Autólico, ridicularizando sua vitória nas Panatenéias e sua relação com Cálias. Autólico, seu pai Licon e sua mãe Rhodia foram retratados como prostitutos de baixo nível, e sem dúvida, como coitados que viviam sob os "ganchos" de Cálias (OLLIER, 2002, p. 23). Infelizmente a obra de Êupolis nos chegou extremamente fragmentada e não temos mais acesso às peças acima citadas.

Diante do grande número de autores que denigrem as imagens de Sócrates, Cálias e Autólico, podemos nos questionar: por que teria Xenofonte eleito a casa de

Cálias para ambientar o seu diálogo? Certamente, conforme defende Ollier, por considerar que as acusações feitas a Sócrates, a Cálias e a Autólico como calúnias. Xenofonte quis ainda, demonstrar que a relação entre Sócrates e Cálias não era reprovável (OLLIER, 2002, p. 23-24). Sabemos que no ano de 423 a.C o poeta cômico Aristófanes apresenta em *As Nuvens* (*Nephelai*) uma séria crítica aos rumos que a educação em Atenas tomara no século V a.C., atribuindo a Sócrates e aos sofistas o fracasso dessa nova educação. Xenofonte faz referências a esta peça em seu *Banquete*, especialmente no livro VI, quando Siracusano aborrecido de não estarem prestando atenção às suas exibições, interroga se Sócrates era quem chamavam de "o pensador" (*phrontistes*), questionando-o sobre algo que esteja acima dos deuses (XENOFONTE. *O Banquete*, VI 6-8).

Sócrates é para Xenofonte um *kaloskagathos* por excelência. Possui bom humor (VIII 4), preocupa-se com a saúde, é temperante e intervém nas discussões sempre de modo a acrescentar algo ou chamar atenção a algum aspecto despercebido. Um exemplo é a passagem onde Cálias, fazendo o papel de bom anfitrião, sugere que perfume fosse trazido à cena do *sympósion* para que os convivas pudessem se deliciar com bom odor. Sócrates imediatamente o repreende, afirmando que há perfumes que convém aos homens e outros às mulheres, ainda que as recém casadas como as de Nicetado e de Critóbulo exalavam seu próprio odor. O cheiro de azeite exalado pelos jovens se exercitando nos ginásios, segundo ele, era mais agradável que o perfume, e, quando perfumados, tanto escravos quanto homens livres cheiravam igualmente.

*Licon, pai de Autólico, o questiona:*

> *"Bem, este é o caso dos jovens; mas nós que já deixamos os trabalhos no ginásio, qual deve ser nosso odor?'*
> *O da Virtude (kaloskagathias), por Zeus! – respondeu Sócrates"*. (XENOFONTE. *O Banquete*, II 3-4).

Sócrates é moderado em relação à bebida. Quando Cálias ordena que o escravo traga vinho para matar a sede dos que riam dos passos de dança desengonçados de Felipe, Sócrates afirma que embora o vinho desperte a alegria na alma dos homens, é preciso ter moderação para que não falhe nem a mente  e nem o corpo (XENOFONTE. *O Banquete*, II 23-26).

Mais especificamente no livro VIII, o mestre aponta os diversos tipos de amor existentes, expressando sua dúvida acerca da existência de duas deusas Afrodite - a Pandêmia e a Urânia, como aparece no diálogo platônico. Para Sócrates em Xenofonte, é possível que a deusa seja apenas uma e que se manifeste de formas distintas, ora amor como sensual, ora como amor da alma (XENOFONTE, *O Banquete*, VIII 9-10). Sócrates segue afirmando que o amor da alma é superior àquele amor que visa apenas o corpo. Para ele a amizade (*philia*) deve ser a base de qualquer relação digna de consideração e, enquanto a beleza do corpo não dura, a da alma vai aumentando à medida em que o tempo passa (XENOFONTE, *O Banquete*, VIII 13-14).

Notadamente, a opinião de Xenofonte sobre aqueles que prezam somente os belos corpos é semelhante a de Platão. Ambos defendem que a beleza do corpo é passageira, enquanto que a beleza da alma tende a aumentar com o tempo (PLATÃO, *O Banquete*, 183 d–e). Agindo desta forma, segundo nossa interpretação, *erastés* e

*erómenos* estariam menos sujeitos a *hybris*[8], pois ao valorizar a *kaloskagathia*, teriam claro quais parceiros seriam dignos de serem amados.

Como recurso pedagógico, Sócrates recorre a exemplos da mitologia para ilustrar que o verdadeiro amor é o amor pela alma e não apenas pelos belos corpos. Terminado o discurso de Sócrates, Autólico levanta-se para dar um passeio pois já estava em sua hora. Os demais permanecem para contemplar uma representação de Dioniso e Ariadne e, ao vê-los um nos braços do outro, decidem os solteiros fazer promessas de casamento e os casados conduzirem-se em direção às suas esposas. Sócrates e os que ficaram saem com Cálias para passear com Lícon e seu filho (XENOFONTE, *O Banquete*, IX 1-7).

Para Xenofonte, a atividade da filosofia exercida por Sócrates conduz os homens à *kaloskagathia* (OLLIER, 2002, p. 13). Alguns homens possuem virtudes natas, como no caso de Autólico. Outros, através da filosofia e da *paidéia*, podem aprimorar seus atos tornando-se um homem de bem. É por esse motivo que Sócrates ocupa neste diálogo o espaço do *kaloskagathos*. Isso fica claro nas palavras de Lícon: “Por Héra, Sócrates! Para mim és um homem virtuoso (*kalós ge kagathós*)” (XENOFONTE. *O Banquete*, X I). Após a análise da obra, verificamos que para Xenofonte, seja em relação ao riso, à bebedeira, ao amor, aos exercícios físicos ou à vida pública, o homem deve prezar a moderação e o bom senso, características essas presentes em seus personagens.

## BIBLIOGRAFIA

[8] Desmesura, descontrole, excesso.

**Documentação Textual**:

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
PLATON. *Le Banquet*. Trad: Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
XÉNOPHON. *Le Banquet – Apologie de Socrate*. Trad: François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

**Referências Bibliográficas:**

BREMMER, Jan. Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Hernan (orgs.). *Uma História Cultural do Humor.* Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 27 - 50.
DELIBES, Fernando Souto. Simposio. *La Figura de Sócrates em Jenofonte*. Tese de doutorado defendida na Sección de Filología Clásica da Facultad de Filología Clássica da Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2000. p. 125-276.
FLACELIÈRE, Robert. Refeições, jogos e prazeres. In: _____. *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Lisboa: Livros do Brasil, S/D. P. 185 – 211.
GARNSEY, Peter. Somos aqueles com quem comemos. In: _____. *Alimentação e sociedade na Antiguidade Clássica*. Lisboa: Replicação, 2002. p. 126-135.
LESKY, Albin. A Comédia Política. In:_____. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. P. 448-483.
MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
_____. *Quem foi quem na Grécia Antiga*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
MURRAY, Oswyn. *O homem e as formas da sociabilidade*. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). O Homem Grego. Lisboa: Presença, 1994. P. 199-228.
PINHEIRO, Ana Elias. Introdução. In: XENOFONTE. *Banquete; Apologia de Sócrates*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. p.13-26.
PLATON. *Le Banquet*. Trad: Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

# O CONCEITO DE POVO GERMÂNICO: UMA DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA

*Luís Eduardo Formentini*[*]

Ao estudarmos o período das migrações germânicas e sua instalação no Ocidente, é costume na historiografia a utilização do termo *povo* para designar cada grupo "invasor": desse modo temos o povo dos francos, dos visigodos, ostrogodos, anglos, saxões, lombardos, burgúndios, vândalos, suevos... entre outros. Porém, Walter Pohl e Walter Goffart atentam para o uso não-crítico de tal palavra: quando se fala de povo germânico, o que se entende por *povo*?

Povo geralmente é definido como o conjunto de pessoas que partilham uma origem comum: social, étnica e linguística. Aplicamos tal definição também aos grupos germânicos da Antiguidade Tardia, sem muito aprofundamento. Pohl chama atenção ao fato de que a utilização contemporânea de *povo* deve muito de seu surgimento e significado aos nacionalismos do século XIX (POHL, 1998, p. 15). Além disso, tal uso deriva de um tratamento não-crítico das fontes do período: quando elas se referem aos germanos como povos, os pesquisadores geralmente não se detém em analisar criticamente tal palavra.

Ao utilizarmos a palavra para os agrupamentos germânicos dos séculos IV, V e VI, estamos também os definindo como grupos humanos homogêneos, no sentido da língua, composição étnica e características culturais. Este procedimento é reforçado ao estudarmos as crônicas do período Tardo-Antigo que se referem aos germanos, pois as mesmas passam essa visão: Na *Historia Gothorum* (Historia dos Godos), escrita pelo bispo Isidoro de Sevilha em inícios do século VII, os godos são contemplados com uma

[*] UFES

origem comum, que reforça sua identidade de povo escolhido pela Providência, com um lugar e papel definidos no conjunto da humanidade:

> *O povo dos godos é antiqüíssimo: Alguns os crêem descendentes de Magog, filho de Jafé, pela semelhança de sua última sílaba e, sobretudo, porque o deduzem do profeta Ezequiel, mas os antigos eruditos acostumaram-se a chamá-los mais de "Getas" do que "Gog" ou "Magog*" (ISIDORO DE SEVILHA, *Historia Gothorum*, c.1). [i]

O mesmo Isidoro, em suas *Etimologias*, oferece uma definição de povo (que o bispo de Sevilha chama de *gens*) que contribui para a interpretação homogênea dos grupos germânicos:

> Gens é uma multidão de pessoas que tem uma mesma origem, ou que procedem de uma raça distinta de acordo com sua identificação particular, como Grécia e Ásia. (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, IX, c. 2, tradução nossa). [ii]

Segundo Pohl, os historiadores do período costumam atentar apenas à primeira metade da passagem isidoriana (*gens* como grupo de pessoas com mesma origem), e não analisam a segunda parte da sentença, que fala da diferenciação que os povos de uma mesma origem podem sofrer. O mito de uma origem comum para um povo corresponde a uma forma de estreitar os laços entre os membros de tal grupo, ajudando a definir a particularidade da *gens* (POHL, 1998, p. 16).

Além disso, a definição de povos para os agrupamentos germânicos foi dada por observadores externos (no caso, os romanos) ao cotidiano de tais grupos. Tal nomenclatura muitas vezes obedecia a razões de organização, no sentido de facilitar o trato das autoridades romanas com as tribos do outro lado do *limes*.

Um dos exemplos mais emblemáticos é o de Tácito, cuja obra *Germânia*, escrita em torno do ano 100 d.C, tornou-se um dos livros mais citados, estudados, interpretados e reinterpretados a respeito dos germanos. Antes de analisarmos alguns trechos da obra, é interessante percebermos que este senador nunca esteve na Germânia, seja nas províncias romanas com este nome, seja na região além-Reno. Não se trata de diminuir a importância do livro, ainda mais tendo em conta a repercussão que este teve em séculos posteriores: intentamos apenas mostrar que certas passagens da mesma devem ser lidas de modo mais crítico pelo historiador.

Logo no ínicio da obra, Tácito discorre sobre as origens dos germanos. De acordo com o senador romano:

> *Em relação aos próprios germanos, acho provável que são nativos do local, e que muito pouco sangue estrangeiro foi introduzido, seja por invasões ou por contatos amigáveis com os povos vizinhos* (TÁCITO, *Germânia*, c.2, tradução nossa, grifo nosso) [iii]

Logo adiante, o autor continua:

> *De mim mesmo, aceito a ideia de que os povos da Germânia nunca se contaminaram pelo casamento com estrangeiros, mas permaneceram com o sangue puro, distinto e diferente de qualquer outra nação* (TÁCITO, *Germâni*a, c.4, tradução nossa) [iv]

Desse modo, para Tácito, os germanos são autóctones da Germânia. E mais ainda: mantiveram-se basicamente “puros” (com muitas aspas), com poucos contatos com estrangeiros. Um povo, uma origem, uma terra: temos aí um dos motivos porque a *Germânia* de Tácito foi lida, relida e celebrada exaustivamente pelos nacionalistas alemães do século XIX e começo do XX (POLIAKOV, 1974, p. 75). Estes reconheciam os germanos descritos pelo senador romano como seus ancestrais diretos, sendo que as sementes da suposta “grandeza germânica” já seriam reconhecidas naquela época

afastada. Além disso, a passagem de Tácito acima referida, juntamente com outras, era utilizada como suporte para as teorias raciais alemãs do século XIX, que afirmavam que a “raça alemã” era pura, sem “contaminações” externas, sendo por isso “superior” às demais.

Assim sendo, Tácito foi elevado à posição de “apóstolo da germanidade”. É tentador pensarmos nisso, especialmente quando vemos o juízo altamente favorável que este autor tem em relação aos germanos: estes são descritos como corajosos, bons guerreiros, não conhecedores da usura, fieis aos cônjuges... Contudo, devemos levar em conta que Tácito fazia uma crítica aos costumes romanos, que ele considerava estarem em decadência. Sua supervalorização dos germanos tinha como objetivo levar seus leitores romanos a refletirem sobre a pretensa “pureza” dos costumes de além-limes e reconhecerem que Roma estava perdendo seus próprios costumes virtuosos. Desse modo, Tácito não é arauto da germanidade, mas sim de uma romanidade que ele acreditava estar se perdendo.

O Romantismo do século XIX, entre outras características, idealizava o período medieval e seus “fundadores”, os germanos. Estes povos eram celebrados pelos seus costumes puros e juventude, [v] contrastando com a decadência moral e institucional dos romanos. Assim sendo, de acordo com tais ideias, o estabelecimento germânico no Império Romano foi a introdução de um sangue “jovem e viril” num mundo enfraquecido e em declínio (POLIAKOV, 1974, p. 75). Percebemos aí o pensamento de Tácito reinterpretado segundo as concepções romântico-nacionalistas.

Tal pensamento enraizou-se profundamente na Alemanha, considerada a “pátria-mãe” dos povos germânicos, [1] mas também tiveram influência na Inglaterra e na França, pois afinal, pensava-se, anglo-saxões e francos não eram também germanos? Contudo, nesses dois países a exaltação germânica nunca chegou ao nível alemão. Os ingleses abandonaram progressivamente tal prática a partir da unificação da Alemanha em 1871, pois o Império Alemão reivindicou para si o privilégio da germanidade. Além disso, devido à rivalidade política e econômica crescente entre os dois países, tornou-se cada vez menos apropriado exaltar a germanidade na Inglaterra (POLIAKOV, 1974, p. 45).

A ênfase na germanidade, própria da historiografia alemã, indica também a crença num objetivo comum dos povos germânicos contra Roma. Junto com as semelhanças lingüísticas e culturais, tais grupos compartilhavam da oposição ao Império, e teriam um sentimento de unidade comum. Porém Tácito, como bem apontou Walter Goffart (1998, p. 30), mesmo indicando alguns traços comuns entre estas tribos, via os germanos não mais do que um aglomerado de tribos desunidas,

Em terras francesas, a idealização romântica dos germanos imiscuiu-se nas discussões e lutas políticas do século XIX, onde se debatia a própria identidade nacional. O que fazia a França? A herança romana, gaulesa ou germânica? (POLIAKOV, 1974, p. 21) Quem eram os verdadeiros franceses? Os gauleses de Vercingetórix ou os francos de Clóvis? Uma análise mais profunda de cada povo germânico nos mostra, contudo, a diversidade dos contatos com o mundo romano, e dos objetivos que tinham ao entrarem nas terras imperiais.

Tomemos o exemplo dos francos: é interessante analisarmos brevemente a etimologia do nome desse povo Segundo Wallace-Hadrill (1967, p. 65), o nome foi dado pelos romanos, que designaram algumas tribos de além-Reno com o nome de *Franci*, proveniente do germânico antigo *frak* ou *frech*. Com o passar dos anos, a palavra passou a significar "livre", mas há indícios que o antigo sentido da mesma era "selvagem". Desse modo, os romanos queriam enfatizar a suposta barbárie de tais grupos. Contudo, no presente trabalho, o que mais nos interessa é o processo de agrupamento e nomeação, por parte dos romanos, de tribos autônomas entre si. Compartilhavam vários traços culturais em comum, mas nunca haviam se agrupado em uma confederação ou organização mais centralizada. O próprio nome pelo qual foram conhecidos pela posteridade, e que eles próprios adotariam lhes foi dado pelos romanos. Na verdade, se os francos, no decorrer dos séculos IV e V, pouco a pouco se uniram sob uma autoridade centralizada, podendo formar um reino na Gália, tal processo iniciou-se sob a égide de Roma, que reuniu numa mesma região (a foz do Reno) tribos frouxamente unidas, dando-lhes um nome comum.

Ainda a respeito dos francos, a influência romana não se manifestou apenas nos nomes: foi o Império quem escolheu dentre eles representantes para lidar com as autoridades de Roma. Tais representantes foram pouco a pouco consolidando sua autoridade sobre os diversos grupos francos, permitindo, desse modo, que a dinastia merovíngia surgisse no cenário político da Gália do Norte com certo grau de centralização e organização governamental.

Nos anos 30 do século passado, Lucien Febvre contestou a teoria da unidade étnica e cultural dos germanos. Em seu livro *O Reno: história, mitos e realidades*, publicado originalmente na cidade de Estrasburgo em 1935, o autor atenta às

diversidades que caracterizaram a história renana. Em sua análise dos contatos entre o Império Romano e os diversos grupos germânicos, Febvre enfatiza como as tribos que se formaram nas proximidades do Reno eram heterogêneas. A própria clivagem tradicional entre celtas e germânicos (os primeiros habitariam a oeste do Reno, enquanto os segundos a leste) é criticada por este autor: existiam "bolsões" celtas na outra margem deste rio, e indícios onomásticos apontam que boa parte dos agrupamentos de germanos recebia influencia celta, e vice-versa.

Ao estudarmos as ideias de Febrve, não podemos nos esquecer do contexto político e social na qual esta obra foi escrita. A Primeira Guerra Mundial era um acontecimento recente, sendo que as rivalidades nacionalistas entre França e Alemanha tinham contribuído para a eclosão do conflito. A região do Reno foi local de algumas das batalhas mais duras da guerra, sem contar que ali ficavam a Alsácia e a Lorena, pomo da discórdia das relações franco-alemãs pré-1914. Tais regiões, que mudaram de mãos muitas vezes nos séculos anteriores, voltaram ao controle da França. Além disso, a Renânia alemã estava desmilitarizada, devido aos termos do Tratado de Versalhes. Desse modo, Febvre buscava ressaltar o caráter "internacional" do rio, que se manifestava desde os tempos romanos. Assim como o Reno não seria nem francês nem alemão, ele também não seria nem apenas celta, ou romano ou somente germânico, mas os três.

Em relação aos debates raciais, que estavam na ordem do dia na Europa dos anos 30, Febvre propõe o abandono do conceito de raça, que ele considera "uma miragem" (FEBVRE, 2000, p. 90), especialmente em se tratando dos povos que se estabeleceram no Reno. Contudo, não concordamos com este autor quando expõe a ideia de que Tácito não via os germanos em termos de etnia, mas apenas em nações. Ora, Tácito é claro

quando afirma que os germanos tem um “sangue comum”, sem adições estrangeiras. Apesar dessas críticas, o trabalho de Febvre é importante, em nosso estudo, no sentido de alertar à heterogeneidade dos grupos germânicos tardo-antigos.

Atualmente, as interpretações heróicas ou bárbaras sobre os germanos foram abandonadas pelos historiadores, embora a noção de homogeneidade étnica esteja ainda bastante presente nos estudos.

Ora, as fronteiras étnicas entre os diversos povos germânicos não eram estáveis e impermeáveis, mas variavam no decorrer dos anos e permitiam a aproximação e mesmo integração com outros grupos. Um dos melhores exemplos é o dos alamanos: seu nome latinizado, *Alamanni*, vem do germânico *All-mann*, que significa “todos os homens”, indicando o caráter heterogêneo de sua formação.

Nessas junções de povos, seja por conquista ou de forma pacífica, adotava-se o nome do povo que, no momento, era mais prestigioso. Assim, quando se fala das hordas dos hunos que invadiram a Gália e a Itália, deve-se enxergar não apenas os cavaleiros asiáticos das estepes, mas também os remanescentes dos ostrogodos, incorporados aos hunos após a destruição de seu reino na Europa Oriental. Quando o império de Átila se desfez, os ostrogodos reassumiram sua identidade separada em relação aos outros povos germânicos (GOFFAR, 1998, p. 28). Do mesmo modo, ao ocuparem o norte da Itália, sob o nome de lombardos também se encontravam gépidas, submetidos aos primeiros havia alguns anos.

Também encontramos indícios de como eram fluidas as distinções étnicas na Gália franca e na Hispânia visigótica, quando nos atentamos ao uso de nomes próprios. Tornou-se cada vez mais comum nessas regiões a adoção de nomes francos ou godos, ou mesmo de dupla etimologia: latina e germânica [vi] Era prestigioso associar-se de

alguma forma com os recém-chegados, de acordo com Michel Rouche (1991, p. 471). Quando as crônicas da época nos falam de Magnulfo ou Chramm, deveríamos nos remeter imediatamente a um franco ou simplesmente a um galo-romano que tinha um nome de origem germânica?

A própria codificação das leis germânicas, como a Lei Sálica entre os francos e o Código de Eurico entre os visigodos é indício de tal fluidez, pois leis orais de povos que constituem uma minoria em relação à população romanizada tenderiam a perder-se com o tempo, caso não fossem reunidas e registradas por escrito. Tal registro escrito das leis já é uma adaptação germânica aos modos romanos.

Na verdade, havia grandes rivalidades entre as tribos germânicas, que não hesitavam em guerrear umas com as outras. Teodorico, o ostrogodo, guerreou contra Odoacro e seus hérulos, e o matou pessoalmente (WALLACE-HADRILL, 1967, p. 33). No decorrer de nosso estudo, teremos a oportunidade de ver as constantes tensões e guerras entre visigodos e francos, e seus juízos pejorativos mútuos. O mais próximo do que poderíamos designar uma “união germânica”, ou mais apropriadamente “união gótica” foi a tentativa do mesmo Teodorico de estabelecer seu protetorado sobre as terras dos visigodos, após a derrota destes para os francos em 507.

Desse modo, percebemos que a ideia de povo germânico como uma entidade étnico-cultural unificada não corresponde aos indícios que nos são fornecidos pelo período Tardo-Antigo. Sob cada nome, seja “franco”, “godo”, “alamano”, entre outros, esconde-se uma grande diversidade de origens e costumes. Assim sendo, a ideia de uma “germanidade” unida em oposição à *romanitas*, a romanidade, é uma construção do século XIX, eivada do pensamento romântico-nacionalista europeu, especialmente o alemão. Nós, historiadores, devemos atentar em não reproduzir, na maioria das vezes de

forma inconsciente, estas noções. Não se trata de abolir o uso do termo “povo” em favor de outro mais apropriado para os germanos da Antiguidade Tardia, mas sim de, ao utilizá-lo, explicitar claramente a diversidade que essa palavra encerra.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FEBVRE, Lucien. **O Reno**: história, mitos e realidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GOFFART, Walter. The barbarians in Late Antiquity and how they were accommodated in the West. In : LITTLE, Lester K. & ROSENWEIN, Barbara H. **Debating the Middle Ages**: issues and readings. Oxford: Blackwell, 1998.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 1983.

ISIDORO DE SEVILHA. **Las Historias de los godos, vandalos y suevos.** (*De origine gothorum, historia wandalorum, historia sueborum*) Ed. C. Rodrigues Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

POHL, Walter. Conceptions of ethnicity in early medieval studies. In: LITTLE, Lester K. & ROSENWEIN, Barbara H. **Debating the Middle Ages**: issues and readings. Oxford: Blackwell, 1998.

POLIAKOV, Leon. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges. (dir.). **História da Vida Privada I:** do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TÁCITO. Germania. In: TÁCITO. **The Agricola and the Germania**. Middlesex: Penguin, 1987.

WALLACE-HADRILL, John Michael. **The long-haired kings and other studies in Frankish History.** London: Methuen & Co. 1962.

## NOTAS

[i] El pueblo de los godos es antiquísimo. Algunos los creen descendientes de Magog, hijo de Jafet, por la semejanza de su última sílaba y, sobre todo, porque lo deducen del profeta Ezequiel; pero los antiguos eruditos acostumbrararon a llamarlos más “Getas” que “Gog” o “Magog”.

[ii] *Gens* es una muchedumbre de personas que tiene un mismo origen o que proceden de una raza distinta de acuerdo con su particular identificación, como Grecia o Asia.

[iii] As to the Germans themselves, I think it probable that they are indigenous and that very little foreign blood has been introduced either by invasions or by friendly dealings with neighbouring peoples.
[iv] For myself, I accept the view that the peoples of Germany have never contaminated themselves by intermarriage with foreigners, but remain of pure blood, distinct and unlike any other nation.

[v] Tais “românticos” se baseavam em Tácito, escritor romano de fins do século I. Tácito, em sua obra *Germânia*, exaltava o que considerava como costumes puros e virtuosos das tribos germânicas, contrastando com a degeneração da classe senatorial de seu tempo.

[vi] Michel Rouche dá o exemplo do nome *Magnulfus*, junção da palavra latina *magnus* (“grande”), com o germânico *wulf* (“lobo”).

# OFICINA PEDAGÓGICA “GRÉCIA FASHION DAY”

*Marcella de Oliveira Pereira*[*]
*Ana Clara Marques Lins*[**]

## 1. EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

A Educação Patrimonial é um processo permanente e sistemático de tornar o educando capaz de reconhecer sua história e sua comunidade e também fazer com que este sinta-se parte integrante desta de modo tal que ele tome para si a responsabilidade de garantir a permanência dos suportes materiais que contêm as marcas da história. O patrimônio cultural, produto de uma determinada comunidade, sob esse prisma, é considerado fonte primária de conhecimento. A Educação patrimonial possibilita um reencontro do indivíduo consigo mesmo através da revalorização de sua cultura e identidade. O “conhecimento crítico e a apropriação consciente” produzido através desse processo, segundo Horta, “são fatores indispensáveis no processo de preservação sustentável desses bens, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania” (Horta, 1999)

Fazer com que o cidadão, a partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações culturais, em todos os seus múltiplos aspectos, aproprie-se e valorize sua “herança cultural”, tornando-o “agente de preservação, visa à preservação do patrimônio, garantido sua perpetuação e a produção de conhecimento a partir deste. A Educação Patrimonial é, desta forma, pensada como uma ferramenta de

[*] Graduanda do Curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[**] Graduanda do Curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

"alfabetização cultural" que possibilita ao aluno fazer a leitura do mundo que o cerca, levando-o à compreensão do universo sócio-cultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido.

O papel dos professores é fundamental nesse processo, pois atuam como multiplicadores do conhecimento e estimulam os alunos a uma atitude proativa em defesa do patrimônio. Mas, o processo de ensino e aprendizagem que envolve a educação patrimonial, pode ir muito além do ambiente da sala de aula, ou melhor, deve ir além. Envolver a comunidade corrobora com o despertar de uma consciência crítica em relação ao patrimônio material bem como para atitudes de valorização deste como a identificação dele como parte de sua identidade pessoal e cultural.

No caso brasileiro, diante da realidade de um país multicultural, a educação patrimonial torna-se também de fundamental importância na formação de cidadãos conscientes da importância da preservação do nosso patrimônio cultural. Nessa direção aponta um dos objetivos dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) do Ensino Fundamental: os alunos devem ser capazes "conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sócio-cultural brasileiro bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou de outras características individuais e sociais" [1].

Ademais, a educação patrimonial contribui para a realização de outro objetivo presente nos PCNs: a utilização de diferentes fontes de informação pelos alunos para

[1] MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais; 3º. e 4º. Ciclos do Ensino Fundamental (5ª. a 8ª. Série): História. Brasília: MEC, 1998, p. 7.

adquirir e construir conhecimento (PCN, 1998, p. 8). E o ensino de História vai ao encontro destes objetivos (PCN, 1998, p. 43). Para tanto, nas “Orientações e Métodos Didáticos” do PCN de História para os 3º. e 4º. Ciclos do Ensino Fundamental (PCN, 1998, p. 77-102), a educação patrimonial aparece contemplada quando se abordam os “Materiais Didáticos e Pesquisas Escolares” (p. 79-83), o “Trabalho com Documentos” (PCN, 1998, p. 83-89) e, mais especificamente, as “Visitas a Exposições, Museus e Sítios Arqueológicos” (p. 89-93).

No caso da disciplina “Cultura Material na Antiguidade Clássica e Educação Patrimonial I” o recorte na Antigüidade Clássica nos permite operar questões importantes para o ensino da História, expostas no PCN desta disciplina. Estas questões centram-se na percepção do “outro” e do “nós”, que possibilita a identificação das diferenças e, simultaneamente, das semelhanças (PCN, 1998, p. 35), a partir do estudo, análise e compreensão das especificidades culturais de povos e das inter-relações, da diversidade e da pluralidade de valores, das práticas sociais, das memórias e histórias de grupos étnicos, de sexo e de idade (PCN, 1998, p. 33). A percepção da alteridade “está relacionada à construção de uma sensibilidade ou à consolidação de uma vontade de acolher a produção interna das diferenças e de moldar valores de respeito por elas. A percepção do ‘nós’, por sua vez, está ligada ao desejo de reconhecimento de semelhanças entre o ‘eu’ e os ‘outros’, na busca de identificação de elementos comuns no grupo local, na população nacional ou nos outros grupos e povos próximos ou distantes no tempo e no espaço. (PCN, 1998, p. 35-36).

Portanto, considerando os objetos e as expressões do Patrimônio Cultural como ponto de partida para a atividade pedagógica, observando-os, questionando-os e explorando todos os seus aspectos, a educação patrimonial permite que eles sejam

traduzidos em conceitos e conhecimentos. É a *"alfabetização cultural"* que capacita o educando a compreender sua identidade cultural e a se reconhecer, de forma consciente, suas raízes e bens culturais.

## 1. DISCIPLINA "CULTURA MATERIAL NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E EDUCAÇÃO PATRIMONIAL I (FCH 002 / 7099)

A disciplina "Cultura Material na Antiguidade Clássica e Educação Patrimonial I" ministrada no primeiro período de 2011 pela Professora Regina Maria da Cunha Bustamante (Laboratório de História Antiga / Instituto de História - UFRJ) e com a colaboração da Professora Cleusa Jocélia Machado (Setor de Artes Cênicas / Colégio de Aplicação - UFRJ) e que teve o auxílio financeiro do Edital Prodocência do MEC/CAPES tem como foco a Educação Patrimonial e sua inserção no Ensino de História, atentando para as relações entre cultura material, memória, patrimônio e ensino da História. Os objetivos dessa disciplina são basicamente:

- Discutir a interface entre cultural material, educação patrimonial e ensino de História para a construção da cidadania;
- Estimular a consciência histórica que valorize e preserve a cultura material e a memória da nossa sociedade;
- Desenvolver métodos de ensino que favoreçam a aprendizagem de procedimentos de pesquisa, análise, confrontação, interpretação e organização de conhecimentos históricos escolares;
- Refletir, articular, organizar e desenvolver atividades com acervos patrimoniais;

Especificamente neste período, desenvolveu-se material didático partindo do "drama" como método de ensino para História Antiga em nível da Educação Básica. Aplicando o conceito de "biografia do objeto" às peças do acervo do Museu Nacional da UFRJ, que compõem as exposições permanentes "Egito Antigo" (Coleção Egípcia dos Imperadores D. Pedro I e D. Pedro II) e "Culturas do Mediterrâneo" (Coleção Greco-romana da Imperatriz Teresa Cristina), elaboraram-se três oficinas: "Oficina Minerva", "Mistério do Shabati" e "Grécia Fashion Day".

As três oficinas pedagógicas tiveram como base as cópias de três peças componentes das exposições permanentes do Setor de Arqueologia do Museu Nacional, a saber: uma tanagra feminina helênica e uma lamparina romana da exposição "Culturas do Mediterrâneo" (Coleção Greco-romana da Imperatriz Teresa Cristina) e um shabti egípcio da exposição "Egito Antigo" (Coleção Egípcia dos Imperadores D. Pedro I e D. Pedro II). As oficinas foram estruturadas em duas partes: na primeira, desenvolve-se uma teatralização empregando diferentes técnicas (contação de história para a oficina de Egito Antigo, esquete para a oficina de Roma Antiga e *performance* para a oficina de Grécia Antiga) e, na segunda, uma atividade interativa com o público relacionada com o tema e o objeto, apresentados na teatralização (escrever o nome em hieróglifo para a oficina de Egito Antigo, moldar um vaso com massa de modelar para a oficina de Roma Antiga e ser vestido à maneira helênica para a oficina de Grécia Antiga).

Essas oficinas foram realizadas em duas ocasiões. A primeira, no Colégio de Aplicação da UFRJ, para uma turma de sexto ano do Ensino Fundamental, onde cada grupo se apresentou em dias diferentes nos intervalos das aulas. E a segunda, na Comemoração dos 193 anos do Museu Nacional onde foram realizadas de forma seqüencial, sendo apresentadas duas vezes no dia: uma pela manhã e outra pela tarde.

## 2. OFICINA “GRÉCIA FASHION DAY”

Nosso está focado na oficina pedagógica “Grécia Fashion Day” da qual participamos mais diretamente. Esta oficina foi elabora durante as aulas da referida disciplina, sob a supervisão e colaboração das professoras Regina Bustamante e com a colaboração da Professora Cleusa Jocélia Machado, pelos alunos Ana Clara Marques Lins, Danielle Sant’Ana de Albuquerque, João Luiz Corrêa Gomes e Marcella de Oliveira Pereira.

Optando por trabalhar com uma tanagra feminina helênica, pertencente ao acervo do Museu Nacional, que compõem a exposição permanente Cultura do Mediterrâneo (Coleção Greco-romana da Imperatriz Teresa Cristina). A atividade elaborada para tanto consistiu em uma *performance* que teve como ponto de partida a tanagra escolhida (Figura 1) para posteriormente apresentarmos algumas das indumentárias dos helenos. A *encenação* foi composta por cinco personagens: uma professora, dois escravos, uma modista e um pintor de vasos.

A oficina tem início com a encenação de um grupo de alunos visitando o Museu Nacional. A professora (Figura 2), guiando-os nessa visita, apresenta algumas peças da Coleção Greco-romana da Imperatriz Teresa Cristina. No cenário havia algumas réplicas dessas peças, inclusive a tanagra. Os alunos das outras oficinas, interpretando visitantes demonstram um interesse particular sobre as tanagras e passam, então, a indagar o que era aquele objeto, como eram feito, do que eram feitos etc.(as perguntas algumas vezes sugiram espontaneamente dos espectadores-ouvintes, mas caso não surgissem, os colegas das demais oficinas já estavam preparados para fazê-las). Toda

oficina foi pensada de modo a envolver os alunos para que estes não fossem somente espectadores, mas também co-participantes de toda dinâmica.

Após explicar a função da tanagra, contextualizando-a em seu tempo e espaço, a professora explica, a partir do objeto, o modo de vestir da Antiguidade Grega. Após as explicações a professora sugere um exercício de imaginação: que os alunos imaginem um desfile na Grécia Antiga. Nesse momento nos alunos são transportados até a Grécia Antiga. A professora sai de cena e passa por trás da platéia, para participar em novo papel: o pintor de vasos. Nesse momento a estátua, vestida tal como a tanagra, que se encontra atrás de uma arara com peças da indumentária grega, ganha vida. A estátua se torna Aracne Chaniakis, modista, ateniense em ascensão, que, espevitada e escandalosa, dá as ordens aos seus criados (Figura 3), para que eles possa começar o Grécia Fashion Day. O desfile começa e Aracne Chaniakis convida dois alunos, uma menina e um menino, para serem seus modelos. À medida que a modista e seus escravos vão vestindo os alunos ela vai explicando o que eram cada peça e como os gregos antigos a usavam (Figura 4) .

- *Peplos* (grego: πέπλος): • uma veste usada pelas mulheres da Antiga Grécia – Hélade – nos anos anteriores a 500 aC. O *peplos* era longo e foi usado apenas pelas mulheres. Consiste, essencialmente, em um pano tubular, dobrado para fora a partir do topo, de modo que aquilo que era o topo do tubo está na cintura e a parte inferior do tubo está sobre a altura do tornozelo. Ele é ajustado a volta da cintura, e fixado nos ombros na parte de cima (na dobra). A parte superior do tubo, ajustada sobre a cintura, proporciona a aparência de duas peças de roupa;
- Q*uíton* (grego: χιτών, *khitōn*): podia ser longo ou curto, e era feita de duas peças de tecido leve e usadas diretamente sobre o corpo. Um cinto, normalmente sob o peito ou

ao redor da cintura ajustava-o ao corpo. O uso de dois cintos era moda para as mulheres. Um cinto de grande porte, chamado *zoster*, podia ser usado sobre a túnica. Uma versão mais curta – *khithiskos* – podia ser usada por jovens e trabalhadores. Ele toma a forma de um tubo, preso nos ombros e braços, de modo que as bordas forma mangas, e geralmente ajustado à cintura. Também podia ser sem mangas. O quíton era frequentemente usado em combinação com o *himation*; quando utilizado isoladamente (sem *himation*), a túica foi chamado *monokhiton*;

- *Himation*: outra peça do vestuário na Grécia antiga, que fazia o papel de um manto. Era feito de uma peça de tecido mais pesado pesada e era menos volumoso do que a *toga* romana. Podia ser arrumado sobre o corpo em drapeados diversos. Era geralmente usado sobre o peplos e o quíton, mas, em relação ao seu uso pelos homens, podia ser utilizado isoladamente (sem uma túnica): nesse caso, era chamado de *akhitõn;*

- *Clâmis* ou *clâmide:* era um outro tipo de manto que consistia em um retângulo de tecido de lã, do tamanho de um cobertor, quase sempre ornamentado com um debrum nas bordas, e podia ter suas pontas arredondadas. Geralmente preso no ombro direito por uma *fibula,* podia ser usado sobre outra peça de roupa, mas foi muitas vezes usado como o único item de vestuário: o corpo nu estava coberto apenas pela *clâmide*. Era o manto tipicamente usado pelos mais jovens, pelos mensageiros e jovens soldados, podendo ser usado como um "escudo leve" em combate, enrolando-o no braço para aparar os golpes do oponente.

A performance, que dura em média 20 minutos, termina com um desfile dos alunos, agora vestidos à maneira helênica.

## 3. CONCLUSÃO

Os objetos de um museu só têm sentido de existir se o público puder produzir conhecimento a partir deles. O nosso trabalho com Educação Patrimonial visa justamente a produção de conhecimento a partir dos objetos. Pois, compreendemos que as coleções de um museu só tem significado se estabelecerem um dialogo com os visitantes. E é justamente o dialogo que  permite a construção de conhecimento, que permite que se crie vínculos identitários e se desenvolva o exercício da imaginação" (Cabral, 2007).

A oficina "Grécia Fashion Day", ao trabalhar com peças do Museu Nacional objetivou a valorização dos objetos como produtores de conhecimento através dos seus diversos aspectos. Utilizamos uma tanagra como ponto de partida para o "estudo" da vestimenta dos gregos antigos, mas não só isso. A contextualização do objeto permitiu que os conhecessem mais sobre aquele objeto, como foi produzido e onde costumava ser produzido, seu uso social,etc. que permitiu aos alunos conhecerem mais sobre aquela sociedade funcionando como zona de contato entre sujeitos que estavam separados no tempo e na geografia.

# 4. ANEXOS

Figura 1



Imagem tirada em 1 de julho de 2011.

Figura 2



Imagem tirada em 1 de julho de 2011.

Figura 3



Imagem tirada em 1 de julho de 2011.

Figura 4




Imagem em 1 de julho de 2011.

## 5. REFERÊNCIAS

HORTA, Maria de Lourdes P., GRUNBERG, Evelina, MONTEIRO, Adriane Queiroz. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial. 1999.

MENESES, U. T. B. de. Identidade cultural e patrimônio arqueológico brasileiro. REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E

ARTÍSTICO NACIONAL 20: 33-37, 1984.

MENESES, U. T. B. de. A cultura material no estudo das civilizações antigas. *In*:

ANAIS DO I SIMPÓSIO NACIONAL DE

HISTÓRIA ANTIGA. *Pesquisas, problemas e debates*. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1984, p. 34-42.

MENESES, U. T. B. de. Patrimônio arqueológico (mesa-redonda). REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO

NACIONAL 22: 193-205, 1987.

MENESES, U. T. B. de. A arte de pensar o patrimônio cultural. MEMÓRIA 13: 13-19, 1991.

MENESES, U. T. B. de. A exposição museológica: reflexões sobre pontos críticos na prática contemporânea. CIÊNCIAS EM

MUSEUS 4: 103-120, 1992.

MENESES, U. T. B. de. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais.

REVISTA DO INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS 34: 9-24, 1992.

MENESES, U. T. B. de. Museus históricos: da celebração à consciência histórica. Para que serve um museu histórico? O

Salão Nobre do Museu Paulista e o Teatro da História. *In*: *Como explorar um museu histórico*. São Paulo: São Paulo:

Museu Paulista / USP, 1992.

MENESES, U. T. B. de. A problemática da identidade cultural em museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento).

ANAIS DO MUSEU PAULISTA: HISTÓRIA E CULTURA MATERIAL 1: 207-222, 1993.

MENESES, U. T. B. de. O museu no crepúsculo do século. BOLETIM DO CURSO DE TURISMO FAC IBERO AMERICANA DE

LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS 8 (3): 6-7, 1994.

MENESES, U. T. B. de. Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico.

ANAIS DO MUSEU PAULISTA: HISTÓRIA E CULTURA MATERIAL 2: 9-42 e 75-84, 1994.

MENESES, U. T. B. de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico.

Debate (continuação). ANAIS DO MUSEU PAULISTA: HISTÓRIA E CULTURA MATERIAL 3: 103-126, 1995.

MENESES, U. B. de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. ESTUDOS HISTÓRICOS 11 (21):

89-104, 1998.

MENESES, U. T. B. de. Educação e museus: sedução, riscos e ilusões. CIÊNCIAS & LETRAS - REVISTA DA FACULDADE
PORTO ALEGRE 27: 91-101, 2000.

MENESES, U. B. de. O museu e o problema do conhecimento. In: ANAIS DO VI SEMINÁRIO SOBRE MUSEUS-CASAS:
PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2002, p. 17-48.

MENESES, U. T. B. de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. REVISTA
BRASILEIRA DE HISTÓRIA 23 (45): 11-36, 2003.

MENESES, U. B. de. Para que serve um museu. REVISTA DE HISTÓRIA DA BIBLIOTECA NACIONAL. 2 (19): 46-51, abr.
2007.

MESQUITA, C. Algumas reflexões sobre o potencial pedagógico dos museus da cidade do Rio de Janeiro para a construção
do conhecimento em História nos Ensino Fundamental e Médio. *In*: ANAIS DO XII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA
(Niterói, 14 a 18/082006). *Usos do passado*. Rio de Janeiro: ANPUH-RJ / UFF, 2006. (www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2006/conferencias/Claudia%20Mesquita.pdf)

MONTEIRO, A. M.; GASPARETTO, A. M.; MAGALHÃES, M. de S. (Org.). *Ensino de História: sujeitos, saberes e práticas*. Rio
de Janeiro: FAPERJ / Mauad X, 2007.

MONTEIRO, A. M. *Professores de História: entre saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

PENIDO, E.; COSTA, S. de S. Oficina: cerâmica. Rio de Janeiro: Ed. SENAC Nacional, 1990.

PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

REDE, M. Iconografia, História e Antigüidade Grega I: tendências gerais. ANAIS DO MUSEU PAULISTA Nova Série 1: 263-285, 1993.

RENFREW, C., BAHN, P. *Archaeology: theories, methods and practice.* London: Thames & Hudson, 1991.

ROBRAHN-GONZÁLES, E. M. Arqueologia em perspectiva: 150 anos de prática e reflexão no estudo de nosso passado. REVISTA USP 44: 10-31, 1999-2000.

SALOMÉ, M.-R. *Code pour l'analyse des représentations figurées sur les vases grecs*. Paris: CNRS, 1980.

SANTOS, M. S. dos. *A escrita do passado em museus históricos*. Rio de Janeiro: Garamons / MINc / IPHAN / DEMU, 2006. (Col. Museu, memória e cidadania)

SCATAMACCHIA, M. C. *Turismo e Arqueologia.* São Paulo: Aleph, 2005.

SILVA, G. V. da; SIMÕES, R. H. S.; FRANCO, S. P. (Org.). *História e Educação: territórios em convergência*. Vitória: UFES / GM / PPGH - UFES, 2007.

SOIHET, R. *et alii* (Org.). *Culturas políticas*; ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad, 2005.

SUANO, M. *O que é museu*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Col. Primeiros Passos)

THEML, N. Linguagem e comunicação: ver e ouvir na Antigüidade. *In*: THEML, N. (org.). *Linguagens e formas de poder na Antigüidade*. Rio de Janeiro: Mauad / FAPERJ, 2002. pp. 11-24.

TOSTES, V. L. B.; BITTENCOURT, J. N.; BENCHETRIT, S. F. *História representada: o dilema dos museus*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2003.

TRABULSI, J. A. D. Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga. CLÁSSICA 3: 181-190, 1990.

VERNANT, J.-P. (Org.). *La cité des images. Religion et société dans la Gréce Antique*. Paris / Lausanne: Fernand Nathan / LEP, 1984.

ZANKER, P. *The power of images in the Age of Augustus*. transl. A. Shapiro. Michigan: Ann Arbor / The University of Michigan Press, 1990.

ZENNER, H. A arte. *In*: LE GOFF, J., NORA, P. (Dir.). *História: novas abordagens*. 2. ed. trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Liv. Francisco Alves, 1986, p. 144-159. (Col. Ciências Sociais, coord. A. M. de Castro *et alii*)

**Legislação sobre patrimônio histórico**

• Constituição Federal de 1988, Artigos 20, 23, 24, 215 e 216 (dispõem sobre o Patrimônio Cultural).

• Decreto-lei nº. 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

• Lei nº. 3.924, de 26 de julho de 1961. Legislação brasileira protetora das jazidas pré-históricas. Dispõe sobre os
monumentos arqueológicos e históricos.

• Lei nº. 4.845, de 19 de novembro 1965. Proíbe a saída de obras de arte e ofícios produzidos no país até o fim do
período monárquico.

• Lei nº. 7.542, de 1986. Dispõe sobre a pesquisa, exploração, remoção e demolição de coisas ou bens afundados,
submersos, encalhados e perdidos em águas sob jurisdição nacional, em terrenos marginais (...).

• Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem
Patrimônio Cultural brasileiro. Cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

• Portaria nº. 07, de 01 de dezembro de 1988. Estabelece os procedimentos necessários à comunicação prévia, às
permissões e às autorizações para pesquisas e escavações arqueológicas em sítios arqueológicos previstas na Lei
3.924/61.

• Portaria nº. 69, de 23 de janeiro de 1989.

• Portaria nº. 230, de 17 de dezembro de 2002.

• Resolução CONAMA nº. 001 de 1986.

**Principais normas internacionais relativas à preservação do patrimônio arqueológico**

• Carta de Atenas. Sociedade das Nações. Outubro de 1931.

• Recomendação de Nova Delhi – Arqueologia. Dezembro de 1956.

• Carta de Veneza – Monumentos e sítios. Maio de 1964.

• Carta de Lausanne – Carta para a proteção e a gestão do patrimônio arqueológico. 1999.

**Relação completa das cartas patrimoniais está disponível no *site* do IPHAN**

http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do;jsessionid=1BA3C07524AF0E7F4B467EB33C8AFB9F?id=12372&retorno=paginaLegislacao

# O PAPEL DAS FORTIFICAÇÕES NAS FRONTEIRAS CASTELHANAS DURANTE O SÉCULO XIII

*Marcio Felipe Almeida da Silva*[*]

A historiografia atual tem dedicado pouca atenção ao tema fortificações e fronteiras no mundo medieval, talvez por acreditar que o estudo dos aparatos de defesa e dos limites territoriais sejam atribuições da arqueologia ou da geografia. Entretanto cabe ao historiador militar[1] reverter este paradigma, afinal quando assumimos as fortificações como objeto de pesquisa buscamos compreender sua relação com as forças sociais e como elas influenciaram na reorganização do espaço. Embora estejamos falando de conflitos e reconquista, não trataremos aqui da sociedade guerreira e suas distinções, mas apenas dos aspectos característicos das fortalezas e seu emprego militar. Levando em consideração que não podemos depositar o mesmo olhar sobre as fronteiras castelhanas com os reinos cristãos e com a Andaluzia islâmica, nos concentraremos no estudo desta ultima.

Ricardo da Costa entende que a guerra medieval ibérica foi *teologizada*[2] a partir de meados do século XI, quando foi acrescentado aos combates uma forte motivação religiosa, sendo incorporado ao período o ideal de reconquista incentivado pela entrada das ordens militares cristas e as ofensivas Almorávidas e Almóadas na península. Tais fatores mudaram a maneira de se enxergar a guerra, a tênue tolerância entre os mouros e cristãos deu lugar a violentos conflitos que abandonaram os objetivos de pilhagens e butins para empreender propósitos de ocupação espacial. Dessa maneira teve inicio de fato a reconquista, "um processo de expansão territorial ibero-cristão de clara motivação religiosa – propulsor ideológico do alargamento das fronteiras da cristandade ocidental[3]". O enraizamento do poder no solo, em virtude de tal alargamento, levou a necessidade de

[*] Mestrando do PPGH/UFF, participa do laboratório *Translatio* Studii, sob coordenação da Profª Drª Renata Vereza. E-mail: marcio.castela@gmail.com

[1] Segundo Jonh Keegan além de pesquisar temas referentes a armas, equipamentos, logística, organização e estratégia, o historiador militar passa por dois processos de educação. O primeiro, nomeado pelo autor com termo francês *formation*, caracteriza um processo que leva o profissional a fechar seu intelecto a idéias heterodoxas detendo-as dentro de parâmetros limitados, de forma a excluir do seu campo de visão tudo o que seja irrelevante passa a sua função profissional. Quanto ao segundo processo, o *acadêmico*, oferece vários ângulos de visão a serem adotados no estudo da guerra, contrapondo com o ponto de vista tradicional e muitas vezes rigoroso da formação militar, acostumada a encarara a guerra como um fenômeno. KEEGAN, 2000.

[2] COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*. Rio de Janeiro: Edições para todos. 1998.p.97.

[3] Idem p.79.

manter todo um aparato defensivo que permitisse controlar os territórios ocupados para que não voltassem ao poder dos mouros.

Para explorar melhor a discussão central deste trabalho precisamos entender os conceitos de fronteira dentro do recorte proposto e os autores que contribuem com esta discussão. Segundo Adeline Rucquoi os limites territoriais com a Andalizia constituem a primeira fronteira hispânica medieval, fronteira eminentemente móvel, mais permeável que intransponível[4]. A autora investiga em sua obra *História Medieval da Península Ibérica* o papel geográfico destes limites que separavam as áreas de exercício de poder e autoridade tanto dos reinos cristãos como dos islâmicos. Seguindo suas abordagens podemos compreender a fronteira do Reino de Castela como um local de conflitos militares e estabelecimento de fortificações, uma *Frágil Fronteira de Pedra*[5].

José Mattoso em suas análises acredita não haver "uma noção rigorosa de fronteira, como linha cortante e delimitadora de áreas de poder antes da generalização dos conceitos de medida e de quantidade[6]" até inícios do século XIV.

> *As lutas, tréguas e tratados até o fim do século XIII estão, sem dúvida, cheias de disputas sobre castelos e terras de fronteiras, área onde tal pluralidade de direitos subjetivos se torna mais conflitual. A razão desta conflitualidade deve-se relacionar também com concepções políticas depois abandonadas, quer dizer, com a convicção de que o poder se exerce fundamentalmente a partir de um centro, sem ser necessário delimitar rigorosamente o perímetro alcançado. A fronteira era, por isso, um espaço e não uma linha*[7]**.**

A evidente carência de trabalhos bibliográficos sobre o tema fortificações na península ibérica dificulta a construção desta investigação. Recentemente a *Associacíon Espanhola de los Amigos de los Castillos*, procedeu a confecção do *Inventário de Arquitetura Militar Fortificada*, com objetivo de catalogar as estruturas defensivas existentes em solo espanhol. Durante a pesquisa, iniciada em 1998, foram registrados mais de 2.500 fortificações de diferentes períodos, é importante lembrar que a definição genérica do termo fortificações se estende a toda arquitetura militar fortificada da história espanhola[8],

[4] RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa 1995. p.273.
[5] ESTELLA, Antonio Jimenéz. *Una fragil frontera de piedra: las tenencias de fortalezas y su papel en la defensa del Reino de Granada (siglo XVI).* Manuscrits, 24. 2006.
[6] MATTOSO, José. *Fragmentos de Uma Composição Medieval*. Lisboa: Estampa, 1987.p.68
[7] Idem.
[8] Revista Castillos de Espana, nº152, 153, 154, ano LV (deciembre 2008 – marzo 2009). p.2.

isso inclui recintos amuralhados, torres de vigilâncias, castelos propriamente ditos, entre outros. O inventário fornecesse uma boa compreensão sobre as políticas públicas empregadas na conservação das estruturas e sua distribuição no espaço, entretanto seu amplo recorte cronológico, compreendido da antiguidade ao inicio da era contemporânea, nos impulsiona a buscar o diálogo com outra documentação.

> *La mayoria de los elementos inventariados ha sido torres y castillos, com poco más del 30% cada uno, seguido de los recintos amurallados (14,6%), las casas fuertes (7,6%) y palácios com elementos defensivos (5,7%). Los castros y edifícios religiosos fortificados no alcanzan el 4% cada uno, los fuertes abaluartados el 2% y por debajo del 1% se sitúan los puentes fortificados y los fuertes fusileros. Si contamos pues torres, castillos y murallas tenemos el 75% del total. Respecto a seu estado de conservación, figura que casi um 25% está en buen estado; el 43% em ruina progresiva o regular y casi un 12% son vestígios casi desaparecidos que no se pueden recuperar para uso, tan solo realizar en ellos trabajos arqueológicos. Por debajo del 4% se sitúan los que han sido transformados en edifícios distintos y los que han sido acondicionados como ruína consolidada*[9]**.**

Quando nos referimos ao termo de muralha, devemos levar em consideração que mesmo no século XIII o alto custo restringia sua aplicação as cidades mais desenvolvidas e com maior apoio monárquico, afinal "a pedra geralmente é um luxo reservado aos senhores mais poderosos[10]. O ocidente medieval se adaptou a esta carência utilizando as paliçadas, construídas geralmente com estacas de madeira presas em inclinação. Em Castela, difundiu-se o uso do *tapial*, onde as paredes eram feitas de terra prensada e depois revestidas com pedra.

Ao analisar as fortificações da baixa Idade Média, não podemos deixar de observar os  observar os excessivos  casos nos quais os conquistadores castelhanos, reutilizaram os núcleos defensivos islâmicos existentes nas cidades repovoadas e em seguida prosseguiram o reparo ou incorporação novas estruturas características cristãs, como por exemplo o Castelo de Luna e Castelo de Osuna em Sevilha, entregues por Fernando III a ordem de Calatrava. O reaproveitamento foi comum no decorrer do século XIII, quando uma ampla rede de construções militares foi incorporada à nova organização territorial de Castela. Em

[9] Idem. p.7.
[10] Pastoureau, Michel. *No tempo dos cavaleiros da távola redonda*. São Paulo: Cia das Letras. 1989. p.60.

contrapartida poucos foram os casos de fortificações *ex novo*[11] no período, ou seja, construídas em pontos desocupados e com traçado característico cristão, sendo mais comum no século XIV. As precárias investigações sobre o tema nos permitem citar apenas algumas construções militares erguidas no tempo de Afonso X, como o castelo de La Concepción em Múrcia e a Torre de Loreto em Sevilha. Se faz importante mencionar que grande parte das fortificações *ex novo* sofreram influencia estilo artístico gótico, que progressivamente migrava das construções civis para as militares[12].

A análise procedida sobre o catálogo informativo disponibilizado no site *Castillos de Espana*, que conta com mais de 75.000 fotografias, nos permitiu observar o posicionamento e caracterizar a arquitetura das construções. Notamos que as fortificações reutilizadas no espaço conquistado pelos cristãos, normalmente possuíam o traçado retangular, a existência de uma *torre del homenaje*[13] e um pátio de armas com dependências em seu entorno. Nos castelos erguidos sobre o controle islâmico verificou-se a ausência da *torre del homenaje.* Embora tenham utilizado um extensivo numero de torres, diferente dos cristãos os mouros utilizavam muitas portas e quase sempre formavam uma cidadela, que servia para proteger os habitantes e refugiar a guarnição.

Na medida em que oscilavam as fronteira diversas fortificações perderam sua importância. O terreno ibérico, coberto por elevações e obstáculos naturais que os conquistadores tiveram que aprender a domar, propiciou a construção dos aparatos de defesa. Sendo assim podemos observar, do ponto de vista estratégico, os três tipos de castelos mais freqüentes no cenário castelhano.

- *Castelos rochosos*, como o de Zafra em Córdoba, posicionados sobre penhascos e aproveitando as rochas como defesa natural.
- *Castelos de Montanha*, erguidos ao fim de um planalto, obrigando o adversário a ultrapassar uma árdua subida. O castelo de Casasola em Madri constitui um modelo deste grupo.

[11] Ex novo. Definição encontrada em: PIECHOTTA, Magdalena Valor. *Las Fortificaciones de la Baja Edad Media em la Provincia de Sevilla*. HID 31 (2004). p.690.
[12] VALDEÓN, Julio & SALRACH, José Mª. *Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispânicos (Siglos XI-XV)*. Barcelona: Editorial Labor, S.A. 1994. p.96.
[13] *Torre del homenaje* – Ponto principal em que consistia a defesa interna, atuava como ultimo reduto caso a fortificação cede-se aos assédios. Em alguns casos poderia ser habitável.

- *Castelos de Planícies*, localizado em terrenos planos ou leves aclives, como a fortificação de Castilnovo em Segóvia, se concentrava geralmente próximo a núcleos populacionais.

A derrota definitiva das tropas Almóadas em *Las Navas de Tolosa* desencadeou um processo de profundas transformações no espaço castelhano. O alargamento das áreas de influencia concedeu uma hegemonia inédita ao reino. Durante a primeira metade do século XIII, depois de unir as coroas de Castela e Leão, Fernando III e seu filho Afonso X executaram as conquistas de Sevilha, Jaén, Cordova e Múrcia, deixando os islâmicos concentrados em seu ultimo bastião, o reino de Granada. Em contrapartida a mudança drástica, no que diz respeito ao espaço reconquistado, e o constante clima de hostilidade nas fronteiras levaram a necessidade de fortificação dos limites, para que o território ocupado não voltasse para o controle islâmico. Este acentuado processo de *encastelamento*, descrito por Magdalena Valor Piechotta, deveu a três fatores, o primeiro deles foi o surgimento de duas fronteiras a *Banda Gallega* (nos limites com Portugal) e a *Banda Mourisca* (nos limites com Granada), que atende melhor aos nossos objetivos neste trabalho.

O segundo fator que acentuou o desenvolvimento das fortificações foi à crescente *senhorização* do território, onde os espaços reconquistados eram entregues a administração de membros da aristocracia, das ordens militares e do clero. Tal avanço se desenvolveu ao longo da reconquista e perdurou até o século XV. Sabemos que Fernando III beneficiou o arcebispado de Toledo com grandes parcelas de terras em Jaén, além proferir generosas concessões em Córdoba aos nobres Fernán-Núñez, Martín Sánchez e Pedro López de Haro. Seu sucessor, Afonso X, foi mais cauteloso com as doações por perceber que elas eram uma grande arma nas mãos da nobreza. Porém o rei sábio cedeu números castelos as ordens militares, principalmente as de Santiago e Calatrava. Por ultimo, depois de dominar e repartir os territórios reconquistados, as esferas de poder procederam sua delimitação, para atender a necessidade de estabelecer um limite que marcasse o inicio e o fim de sua autoridade.

O desenvolvimento destes fatores, somados ao estabelecimento dos senhores nas regiões fronteiriças e a sua obrigação em garantir a defesa dos que residiam em seus domínios, acentuam o processo de *escastelamento* do reino, onde as fortificações serviam

não apenas para vigiar os limites, mas como verdadeiros muros fronteiriços. Alguns castelos foram erguidos em locais que haviam abrigado antigos assentamentos visigodos, cartagineses, ou povos mais antigos. As estratégias de povoamento militar levaram a mudanças de caráter social e econômico no espaço ocupado.

Prosseguindo as abordagens técnicas de estratégia militar devemos entender que a pratica da guerra na Idade Média seguiu o que Victor Hugo Mori chamou de *Cortina Vertical*, onde a altura dos muros e o seu posicionamento elevado garantiam a segurança, tendo em vista a defesa contra ataques *neurobalísticos*[14]. Faz-se importante notar, como bem destacou John Keegan, que antes da chegada da pólvora os ataques deviam ser feitos de perto, através de arremesso de projéteis, da escalada, ou do assédio deliberado, valendo-se de aríetes, torres móveis e outros engenhos.

> *O lançamento de projéteis, é bom que se diga logo, raramente valia o esforço; um muro sólido pode absorver facilmente a energia dirigida contra ele por máquinas que dependem de contrapesos ou molas de torção para lanças seus mísseis. Ademais, por sua própria natureza, essas engenhocas atiram seus projéteis em um ângulo ineficaz de ataque*[15]**.**

A presença de uma guarnição permanente em uma fortaleza garantia o controle sobre uma área de interesse da coroa ou de um senhor, seus componentes defensivos tornavam-na um local de defesa ativa, permitindo resistir a ataque surpresas e a desvantagem numérica. Sendo assim os atacantes, em um primeiro momento, eram pressionados a buscar métodos pacíficos de tomadas dos castelos, para evitar um alto numero de baixas provenientes do choque direto com as construções. Segundo Victor Deodato da Silva os atacantes geralmente recorriam aos *métodos pacíficos* (suborno, chantagem ou a traição) antes de proceder ao assédio, mas quando tais procedimentos falhavam só lhes restavam o cerco.

> *Na sua forma mais corrente, a guerra medieval era constituída por uma sucessão de cercos, acompanhados de uma multidão de escaramuças e de devastações, acrescidos de alguns combates maiores, alguns confrontos solenes, cuja relativa raridade compensavam seu caráter freqüentemente sangrento*[16]**.**

[14] Neurobalística: Ciência que estuda a impulsão de projéteis por meio de tensão de cordas.
[15] KEEGAN, Jonh. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia da Lestras. 1995. p.156.
[16] CONTANIME, Philippe. *La Guerra au Moyen Age*. Paris: Col.Nouvelle Clio. 1980. p.207.

"As fortalezas são produtos de Estados soberanos pequenos ou divididos; elas proliferam quando uma autoridade central ainda não se estabeleceu, está lutando para se afirmar ou foi derrubada[17]". Mesmo que não concordemos em falar de *Estado* no curso da Idade Média, acreditamos que a constante tentativa de afirmação da monarquia castelhana frente ao controle primário das fronteiras, foi o principal fator de propulsão da política de encastelamento no século XIII, uma vez que boa parte das fortalezas eram ocupadas por anseios reais. Devemos entender que depois das conquistas de Fernando III e Afonso X, mesmo reduzida a oscilação das fronteiras, a guerra continua a ser uma preocupação da sociedade castelhana, "as revoltas *mudéjares* de 1263 e 1264 e a existência do reino de Granada não deixavam esquecer que a possibilidade ou a necessidade de um conflito ainda não se extinguira, portanto, Castela deveria estar sempre pronta para a batalha[18]". Como já mencionamos a tensão existente nas fronteiras com os domínios islâmicos justificava a necessidade de controlar os castelos, pois o inimigo mesmo sem força suficiente para empreender uma grande reação ainda residia em território tradicionalmente pertencente à cristandade.

O importante de se compreender neste ponto é que a Idade Média protagonizou a potenciação de ataques rápidos e frontais, e com ele as transformações provenientes da inovação dos combates, como a maior utilização do ferro, a substituição da cavalaria ligeira pela cavalaria pesada e a chegada da besta. No campo da estratégia militar, tais procedimentos levam ao defensor a evitar o confronto direto, colocando seus homens em um local que dificultasse o acesso do inimigo e aumentasse suas possibilidades de reação. "El recinto amurallado, verdadero corazón de las nacientes comunidades, era la zona de asiento del concejo, la catedral – donde la había – y el o mercado, así como el lugar de residência de los caballeros[19]".

Quando se trata de função social podemos dizer que sua influencia esteve ligada não só a demarcação das áreas de controle do reino, mas a reorganização feudal de um novo espaço, afinal sua preeminência na paisagem social se relaciona sempre com os

[17] KEEGAN, Jonh. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia da Lestras. 1995. p.157.
[18] VEREZA, Renata. *Espaços de interação, espaços de conflito: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII.* Revista do Mestrado em História, UFF. (2009). p.49.
[19] VALDEÓN, Julio & SALRACH, José Mª. Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispânicos (Siglos XI-XV). Barcelona: Editorial Labor, S.A. 1994. p.18.

mecanismos utilizados pelos grupos de poder para exercer seu controle[20]. Para Garcia de Cortazar os castelos faziam parte de um modelo de ocupação do espaço que se inicia pela devastação do entorno para privar a população dos viveres e segue com a neutralização das defesas avançadas para depois proceder ao assédio. Com a conquista eles serviam como veículos de imagem de propagação de um soberano ou senhor, demonstrando seu poder e sua capacidade militar. Podemos dizer que nosso objeto de estudo se enquadra nos conceitos propostos por Garcia de Cortazar como *organização social do espaço*, dividido a partir de três pontos que podem ter significados aproximados, *organização, articulação e ordenação.* Sobre o primeiro o autor entende como,

> *El proceso y el resultado de las acciones de uma sociedad tendentes a configurar los marcos de encuadramiento y las formas de instalaciòn física de la población de forma que garanticen la reproducción del sistema, esto es, uma estructura determinada del poder*[21]**.**

A *articulação* seria um processo de características físicas e econômicas que como o próprio nome sugere atua unindo os elementos existentes no espaço, possibilitando melhor execução e reconhecimento do poder. Não só as fortificações nos servem de exemplo, mas também pelas pontes, mercados e até mesmo cidade. Por fim o que se considera *Ordenação* tem haver com a continuidade territorial e a auto-suficiência nos âmbitos sociais e políticos, principalmente na tomada de decisões frente ao combate.

Podemos concluir que com a consciência de uma tensa fronteira viva no imaginário castelhano depois das ocupações de regiões importantes como Carmona, Iznatoraf, San Esteban e Ubeda, os novos donos do Vale do Guadalquivir tinham um propósito muito intenso: proceder a uma *castelanização* rápida e profunda no território[22]". Atendendo a esta necessidade Afonso X soube empregar nos limites do reino uma espécie de governadores para executar a justiça e o controle militar em nome da coroa, os *adelantados mayores*. Em seguida subordinou-lhes os alcaides, guardiões dos castelos e centros urbanos. Quando

[20] VISO, Iñaki Martín. *Castillos, poder feudal y reorganización espacial en la Transierra madrileña (siglos XII-XIII)*. Espacio, Tiempo y Forma, Señe III, H." Medieval, t. 13, 2000. p.178
[21] GARCIA DE CORTAZAR, José Angel. *Sociedad y Organización del Espacio em la Espana Medieval*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 2004. p.149
[22] VALDEÓN, Julio & SALRACH, José Mª. *Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispânicos (Siglos XI-XV)*. Barcelona: Editorial Labor, S.A. 1994. p.26

pensamos no uso das fortalezas acreditamos que seu emprego esteve ligado não só à extensão do poder sobre um território, mas também a população existente nele. Mas do que servir como obstáculo, os castelos serviam como engrenagem da *economia de guerra* dos limites com o mundo islâmico.

**Documentação on-line:**

Asociación Española de Amigos de Los Castillos. Acedido em: Agosto, 2011, em: http://www.castillosasociacion.es/

*Castillos de España*. Acedido em: Setembro, 2011, em: http://www.castillosnet.org/programs/castillosnet.php

**Bibliografia:**

CONTANIME, Philippe. *La Guerra au Moyen Age*. Paris: Col.Nouvelle Clio. 1980

COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*. Rio de Janeiro: Edições para todos. 1998.

ESTELLA, Antonio Jimenéz. *Una Fragil Frontera de Piedra: las tenencias de fortalezas y su papel en la defensa del Reino de Granada (siglo XVI).* Manuscrits, 24. 2006.

GARCIA DE CORTAZAR, José Angel. *História Rural Medieval*. Lisboa: Estampa. 1983.

_____. *Sociedad y Organización del Espacio em la Espana Medieval.* Granada: Editorial Universidad de Granada. 2004.

KEEGAN, Jonh. *A Face da Batalha*. Rio de Janeiro: Bibliex. 2000.

_____. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia da Letras. 1995.

MATTOSO, José. *Fragmentos de Uma Composição Medieval*. Lisboa: Estampa, 1987.

MORI, Victor Hugo. *Arquitetura Militar*. São Paulo: Imprensa Oficial. 2003.

PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda*. São Paulo: Cia das Letras. 1989.

PIECHOTTA, Magdalena Valor. *Las Fortificaciones de la Baja Edad Media em la Provincia de Sevilla*. HID 31 (2004).

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval Da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa 1995.

SILVA, Victor Deodato da. *Cavalaria e Nobreza no Fim da Idade Média*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo. 1990.

VALDEÓN, Julio & SALRACH, José Mª. *Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispânicos (Siglos XI-XV)*. Barcelona: Editorial Labor, S.A. 1994.

VEREZA, Renata. *Espaços de Interação, Espaços de Conflito: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII*. Revista do Mestrado em História, UFF. (2009)

VISO, Iñaki Martín. *Castillos, poder feudal y reorganización espacial en la Transierra madrileña (siglos XII-XIII).* Espacio, Tiempo y Forma, Señe III, H. Medieval, t. 13, 2000.

# DA PAIXÃO AO ABANDONO: AS ANGÚSTIAS OCASIONADAS POR UM AMOR LEVIANO NA CARTA DE ARIADNE A TESEU, DE OVÍDIO.

*Mariana Carrijo Medeiros*[*]

A obra *Heroides*, de Ovídio (I a.C. à I d.C.) é composta por 21 cartas fictícias escritas, principalmente, por heroínas pertencentes aos mitos gregos e romanos e endereçadas aos heróis, que se encontravam distantes. Objetivamos, nesta comunicação, explorar a expressão narrativa dos sentimentos através de uma carta em específico, que está presente nesta coletânea - de Ariadne a Teseu – para realizarmos uma reflexão sobre o amor e seus efeitos para os romanos dentro da ótica ovidiana.

Após um momento de extensas guerras civis, prevaleceu um ideal de paz e estabilidade. Isto foi fundamental para que houvesse um maior desenvolvimento da agricultura, do comércio, da interação entre as províncias e, também, no desenvolvimento da poesia, sobretudo amorosa. De acordo com Walter Eder (2005, p.17), o governo de Augusto pode ser dividido em duas fases. Na primeira, o *princeps senatus* se preocupou, essencialmente, em restaurar valores de instituições republicanas, procurando deixar espaço para um indivíduo poderoso. Já na segunda fase, deixou este nível formal e criou a idéia de uma pátria em que o legado do passado foi mesclado com o orgulho patriótico no presente.

Preocupou-se em repor na ordem determinados valores que acreditava ser essenciais aos romanos e em salvaguardar tudo do passado que pudesse reforçar o

[*] Graduanda em História - Licenciatura, pela Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Orientada pela Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. E-mail para contato: marianacarrijomedeiros@gmail.com

sentimento religioso e dar um incentivo moral aos mesmos. Para tal, Otávio Augusto incentivou poetas que estivessem dispostos a buscar tradições ainda vivas e explicarem crenças e costumes. Poetas como Virgílio, Horácio, Tibulo e Propércio serviram à essas intenções, porém, Ovídio, poeta de nossos estudos, não estava inserido no círculo destes poetas.

> *É inegável que a revolução augustana foi uma restauração e que, ao restituir Roma a si mesma, prolongou a sua vida por muitos séculos. E se, nesta obra de reconstrução espiritual, o principal papel parece ser assumido pela poesia, é porque, num tempo em que os livros custavam caro, em que o ensino fazia um largo apelo à memória, a leitura colectiva dos poetas, de que se aprendiam longos fragmentos desde a infância, constituía o essencial da formação moral* (GRIMAL, 1997, p.79).

Públio Ovídio Nasão nasceu na cidade de Sulmona no ano 43 a.C.. O poeta esteve intrinsecamente ligado aos denominados *Neoteroi*[2], que abordavam temas que estivessem ligados, sobretudo, ao amor. No ano 8 d.C. o poeta foi degredado para Tomos, localizada nas margens do Mar Negro. O real motivo para tal desterro ainda é desconhecido, porém, o pretexto oficial foi a censura imposta por Augusto à sua obra *Arte de Amar*, devido à imoralidade atribuída a esta. Em 17 ou 18 d.C., o poeta faleceu na cidade em que se encontrava exilado. Dentre as obras de Ovídio que nos chegaram, podemos citar algumas de suas principais, como *Amores, Arte de Amar, Heroides, Metamorfoses*, *Fastos*, e, em seu exílio em Tomos, escreveu *Tristes* e as *Pônticas*.

Das 21 cartas fictícias presentes nas *Heroides*, quinze delas foram escritas por heroínas pertencentes ao mito e apenas uma pertencente à História - a de Safo - e foram enviadas aos seus heróis amados que se encontravam ausentes. Nestas epístolas,

podemos encontrar o amor relacionado à esperança, ao ciúme, ao ódio e à morte. Ao que nos parece, nesta obra, Ovídio deu voz às mulheres abandonas e também percebeu o ser humano como um manipulador dos papéis, manuseando as palavras através de elementos de persuasão, na intenção de construir suas relações. As seis cartas restantes são constituídas por epístolas duplas, nas quais heróis escreveram para suas heroínas amadas e obtiveram a resposta das mesmas. De acordo com Stephen Harrison (2002, p. 83), estes três pares de epístolas duplas adicionaram o elemento de cartas escritas por heróis emparelhados com respostas femininas, permitindo assim oportunidade para o debate retórico e ainda a reinserção do homem como principal personagem ligado ao amor, como uma espécie de inversão ao tradicional amor erótico. E ainda, nas palavras de Philip Hardie (2002, p.44), nestas cartas Ovídio colocou o cidadão romano como escravo não só do amor, mas também de uma mulher.

Ovídio dedicou-se ao gênero elegíaco, que abordava temas que celebrassem, sobretudo, o amor. Centrou sua atenção na mente humana, nos sentimentos amorosos e nos efeitos ocasionados por eles - como angústias, ciúmes e desejos de vingança e morte. A obra em questão foi escrita na forma de dísticos elegíacos, ou seja, o poeta elaborou cartas que receberam grande influência da elegia erótica romana. Para Paul Veyne (1985), a elegia romana era uma poesia da alta sociedade, no entanto as heroínas celebradas não eram matronas, mas mulheres que possuíam vida irregular, aquelas com as quais não se casava. Portanto, este gênero romano situava-se no mundo das mulheres de reputação e costume equívocos e daqueles que o frequentavam.

> *...quando Otávio Augusto, através de sua vitória, tiver feito reinar uma paz monárquica, ocorrerá aos elegíacos romanos sentir a mesma atração pelas crenças populares e pelas antiguidades nacionais; farão poemas onde, eles também, de*

> *diversas maneiras, lançarão ambigüidades sobre esses temas onde a verdade dogmática não se impunha mais aos espíritos cultivados. Mas serão atraídos ainda mais por um outro tema, o amor, que é uma "matéria duvidosa" e subalterna, quando não se trata do amor conjugal e quando a heroína é uma mulher de vida irregular ao invés de uma matrona* (VEYNE, 1985, p. 44).

A elegia recebeu influências da epopéia, da poesia lírica e da tragédia. Assim como na epopéia, na elegia há a narração da instável relação do homem com as situações com as quais ele tem que lidar. Normalmente, o que é narrado pelos poetas está associado aos feitos dos heróis, deixando claro que a ação destes personagens humanos não se desvincula da interferência da ação divina. Da lírica herdou a grande preocupação com a forma, caracterizada pela busca da expressão rara. Este gênero é caracterizado pela intensa celebração do amor associada à apresentação de acontecimentos que ocasionaram a frustração amorosa das personagens, ganhando assim um enredo semelhante ao da tragédia. Além de todas essas características, podemos mencionar também o humor, que ganhou uma importante participação nas obras dos elegíacos. Estes realizavam uma mistura intensa entre humor e amor, colocando esse último como o maior responsável pelo desequilíbrio e pelo descontrole das ações humanas, porém, mesmo sendo considerado errado, era mais forte e, consequentemente, se sobressaía.

Sendo as *Heroides* uma obra literária, ela não é um puro reflexo da realidade. Mas também não podemos alegar que não tenha o real como referência, tanto para negá-lo, como para afirmá-lo. Podemos encontrar uma sintonia com o contexto do Principado de Augusto a partir das heroínas e heróis desta obra, sem nos preocuparmos se estas personagens existiram de fato ou não. De acordo com Pesavento (2006), estas

personagens da literatura existiram enquanto possibilidades, como perfis que retrataram sensibilidades de determinado período, ou seja, são dotadas de realidade, uma vez que encarnaram defeitos e virtudes dos humanos, nos falaram do absurdo da existência. Para falar destes aspectos, os poetas utilizam-se, sobretudo de figuras de linguagem como a metáfora, e também da ironia, como é o caso de Ovídio. “A verdade da ficção literária não está, pois, em revelar a existência real de personagens e fatos narrados, mas em possibilitar a leitura das questões em jogo numa temporalidade dada” (PESAVENTO, 2006, p.22).

Não podemos deixar de ressaltar que a maior parte das epístolas presentes nas *Heroides* se remete ao mito grego. Tal influência se deve ao contato intensivo, comercial e cultural, entre Grécia e Roma desde o momento da fundação da segunda (GALINSKY, 1996, p.332). Na literatura tal influência se deu através dos Alexandrinos e, especialmente em Ovídio, esta se fez de forma muito intensa. Este fez parte dos denominados *Neoteroi*, e sobre eles o alexandrinismo não deixou de exercer grande influência em momento algum. No entanto, afirmar que a cultura romana foi influenciada pela grega não quer dizer que a primeira foi simplesmente uma releitura da segunda, até porque compreendemos que, muitas vezes, grandes civilizações são resultados da interação entre tradições diferentes, construindo assim identidades a partir de suas fusões (TURCAN, 2001).

Realizaremos agora um esboço acerca do mito de Ariadne e Teseu, para que possamos compreender melhor os fragmentos utilizados desta carta neste trabalho. Assim como a maioria das cartas presentes nas *Heroides*, esta possui como remetente uma heroína, Ariadne, que narra o abandono sofrido pelo herói, no caso Teseu, e os

sofrimentos que passou durante a espera de seu retorno. Ariadne, filha de Minos e de Pasífae, se apaixonou por Teseu quando este chegou a Creta para lutar com o Minotauro. Para ajudar o herói, entregou-lhe um novelo de fio para que pudesse encontrar o retorno do labirinto após vencer o Minotauro, e ficou com a promessa de seu amado de que, após a vitória, ele a desposaria e juntos iriam para Atenas. Em seguida, fugiu com seu amado herói para escapar da cólera de Minos. Ao pararem na ilha de Naxos, Ariadne adormeceu e, ao acordar, percebeu que havia sido abandonada. A carta foi escrita pela heroína nesta circunstância.

Ariadne inicia a carta tomada pelas sensações de abandono e traição do herói em relação a ela, ao acordar na ilha de Naxos e perceber que estava sozinha, narrando como foi que se sentiu ao acordar e se deparar com a ausência de seu amado:

> *Era o instante em que a terra fica coberta pelo transparente orvalho da manhã, em que os pássaros gorjeiam sob as folhagens que os cobrem. Nesse momento de despertar incerto, lânguida de sono, estendi para tocar Teseu, mãos ainda entorpecidas; ninguém ao meu lado; estendi-as de novo, procurei mais; agitei meus braços na cama; levantei apavorada e me precipitei para fora desse leito solitário. Meu peito ressoou sob minhas mãos e meus cabelos, que a noite despenteou, foram arrancados. (...) Corri para um lado, para o outro, por toda parte, com um passo inseguro. Uma areia profunda retinha meus pés de moça. Entretanto, ao longo da praia, minha voz gritou: "Teseu"; as grutas repetiam teu nome; os lugares por onde errei te chamaram tantas vezes quanto eu e pareciam querer socorrer uma infortunada* (OVÍDIO, 2007, p. 127).

Percebemos, a partir do fragmento exposto acima, que a intensidade de sentimentos vivenciados pela heroína era tamanha que a mesma perdeu toda sua lucidez e a irracionalidade do amor se fez presente em suas ações:

> *O coração fica em sobressalto, a cabeça entra em desvario, as lágrimas correm-lhe sobre o rosto, uma chama lenta consome-o. Sinais físicos, portanto, exteriormente exibidos, que revelam sentimentos profundos que são um misto de tristeza (lágrimas),*

> *revolta (desvario) e fúria (a chama que corrói).* (ANDRÉ, 2006, p. 292)

Como vimos anteriormente, grande parte das elegias romanas abordava o amor das cortesãs. No entanto, estas não representavam a figura feminina almejada pelos romanos do Alto Império. As matronas deveriam ser fiéis, detentoras da beleza, da fertilidade, da sensatez e da pureza. Diferentemente destas características, muitas das heroínas ovidianas estão impossibilitadas de estarem casadas com seus amantes – seja por situações desfavoráveis da natureza ou pelo abandono sofrido – tornando-as assim mais próximas da figura das cortesãs, de mulheres atormentadas pela paixão.

De acordo com Aline Rousselle (1984), as matronas não tinham a necessidade de explicitar a satisfação sexual em si, e nem podiam. Estas estavam diretamente associadas à reprodução e à manutenção da legitimidade da família. Já no caso de Ariadne, por exemplo, esta não possuía tais traços, começando pela união entre ela e Teseu que não foi duradoura e ainda, em sua carta, faz menção ao leito em que ela e o herói passaram a noite juntos, como podemos perceber:

> *Toquei, o mais que pude, tuas impressões no teu lugar e o espaço que teus membros esquentaram. Atirei-me nele, e, inundando esse leito com as lágrimas que derramava, gritei: "Nós dois te esmagamos; recebe-nos ainda. Viemos aqui juntos; por que não irmos embora juntos? Leito pérfido, onde está a melhor parte de mim?"* (OVÍDIO, 2006, p. 129)

Nas palavras de Ariadne, Teseu jurou por todos os perigos que ela seria dele enquanto vivessem, no entanto, não foi o que aconteceu. Talvez isto se deva ao fato de que, por ser herói, se encontra na mediação entre o divino e o humano, entre a ordem e a desordem, entre o civilizado e o selvagem e, mesmo possuindo uma natureza

ambivalente (BAUZÁ, 1998, p. 37), acima de tudo ele tinha um destino a cumprir e não poderia deixá-lo em função de uma paixão.

Ariadne indaga sobre o que ela fará sozinha naquela Ilha, sem seu amado Teseu:

> *O que farei? Para onde levar meus passos sozinha? (...) Supondo que companheiros, ventos favoráveis e um barco sejam-me concedidos, para onde iria fugir? A terra paterna me recusa qualquer acesso. Quando minha proa afortunada sulcar os mares tranqüilos, quando Éolo tornar os ventos propícios, serei uma exilada. Creta, com cem cidades soberbas, país que conheceu Júpiter no berço, não a verei mais porque traí meu pai, traí o reino governado por seu cetro justo, faltei a esses dois nomes tão queridos no dia em que, para salvar-te da morte, antes da tua vitória na muralha de mil voltas, dei-te por guia um fio que devia seguir teus passos* (OVÍDIO, 2006, p. 129).

Ao que nos parece, neste fragmento a heroína demonstra sua tristeza por ter traído seu pai e sua terra, Creta, em prol da vitória de Teseu e do amor que ele a prometeu, mas não cumpriu, e tudo que ela obteve em troca deste favor prestado ao herói foi o abandono do mesmo. Podemos perceber que Ariadne desrespeitou um elo que ligava seu pai a ela, determinado pela *patria potestas*[3] e, por tal foi punida, não podendo mais retornar à Creta, como a própria heroína explicitou.

Por tudo exposto acima, não tivemos a intenção de dizer que, pelo fato de Ariadne e das demais heroínas ovidianas estarem mais afastadas da imagem de matronas e mais ligadas à imagem de cortesãs, que elas sejam anti-heroínas. Primeiramente porque, como a imagem almejada pela sociedade romana do Alto Império para suas mulheres – baseada nos princípios institucionais, como o casamento, por exemplo – estava em desarmonia com o que se verificava na realidade, viu-se a necessidade de construir modelos a serem seguidos e modelos contendo imagens

indesejáveis, na intenção de torná-las rejeitadas pela sociedade. Como vimos anteriormente, os elegíacos romanos utilizavam-se, principalmente, do humor e ironia em suas poesias, ou seja, entendemos que sendo Ovídio um grande admirador de Calímaco, em suas obras ele não teve a intenção de criar modelos a serem rejeitados pela sociedade, mas utilizou-se da ironia ao inverter e colocar modelos de cortesãs como heroínas, ao invés de matronas.

Através da presente obra de Ovídio, vislumbramos que o poeta não deixou de nos passar a visão sobre o amor que os romanos daquele período almejavam. Ao que nos parece, para Ovídio a mulher estava intimamente associada à paixão, responsável por uma série de efeitos que perpassam pelo amor, ciúme, ódio, podendo chegar à morte. Para o poeta, a imagem associada à mulher era a do amor, sensualidade, êxtases dos sentidos e paixão, que arrebatavam os corações sendo assim, fontes de desgraça. "Para Ovídio, toda mulher é uma criatura passional e, por conseguinte, uma vítima prestes a receber seu sedutor" (GRIMAL, 1991, p. 158). Como exemplo do descontrole das emoções, propiciado pelo amor desmedido de Ariadne por Teseu, podemos citar o seguinte fragmento:

> *Que não me tenhas visto do alto de sua popa! Tão triste espetáculo teria enternecido teu coração. Agora, vê-me, não mais com os olhos mas na imaginação, se puderes; vê-me ligada a um rochedo onde vem quebrar-se a vaga inconstante; vê a desordem de meus cabelos atestando minha dor, e minha túnica inundada de lágrimas como se a chuva a tivesse molhado. Meu corpo estremece como a espiga agitada pelo Aquilão e minha letra treme sob minha mão oscilante. Não te suplico em nome de um favor que terminou tão mal para mim; que nenhum reconhecimento seja devido ao serviço que te prestei, mas nenhuma piedade também: mesmo não sendo a causa de tua saúde não haveria motivo para que tu sejas a causa de minha morte* (OVÍDIO, 2006, p. 132).

Além do descontrole dos sentidos e das emoções, percebemos também no excerto acima como a heroína manipula suas palavras em prol de seu principal objetivo: defesa e (re)conquista do amor, mesmo sabendo que o amante está, provavelmente, em outro amor e não retornará, movendo assim cada palavra de sua carta para o campo da ilusão. Para Alessandro Barchiesi (2001, p. 32), na Elegia as heroínas reduzem toda a realidade externa na tentativa de se aproximarem novamente da pessoa amada, para isso, a elegia fornece à elas um discurso poético moldado através da resistência e da irredutibilidade de um ponto de vista pessoal em face da realidade externa.

Ao se dar conta de que, muito provavelmente, o retorno de Teseu não mais acontecerá, Ariadne é tomada por uma mistura de sensações e sentimentos que variam entre amor, esperança e o ódio:

> *Infeliz! Separada de ti pelo vasto mar estendo para ti essas mãos fatigadas de ferir meu pobre peito. Mostro-te, banhada em pranto, os cabelos que escaparam de meu furor. Eu te suplico, com lágrimas, que aplaques tua crueldade, Teseu, volta para mim a proa de teu barco; retorna, que os ventos te tragam. Se eu sucumbir antes do teu retorno, ao menos enterrarás meus ossos* (OVÍDIO, 2006, p. 133).

Mesmo ficando claro, durante a carta, que Ariadne se julgou culpada pelos seus erros, principalmente no que se refere à traição ao seu pai e à Creta, em função do amor prometido a ela por Teseu, neste fragmento percebemos que a heroína ainda acredita que conseguirá convencer seu amado herói a retornar à ela.

Através dos aspectos expostos e analisados acima, podemos observar que os romanos possuíam uma atitude ambivalente em relação ao amor. Desconfiavam dele

como uma loucura, como o causador da destruição de almas e cidades, era tido como irracional e, ao mesmo tempo, causava fascínio pelo poder que conseguia exercer. Como observou Pierre Grimal (1991), o amor estava intrinsecamente ligado ao drama e aos mistérios da vida para negá-lo pura e simplesmente. Os homens temiam em menor intensidade as investidas do amor, enquanto as mulheres deixavam entregar-se facilmente a ele, colocando em risco a pureza da raça. Para as mulheres, fazer amor levianamente era um ato considerado como uma iniciação perturbadora[4], modificando todo o seu ser.

Ovídio e seus antecessores[5] contribuíram, mesmo que inconscientemente, para a valorização da mulher romana. Porém, isto não significa que houve a libertação das mulheres e dos seus direitos, principalmente no que diz respeito ao direito do prazer, uma vez que Ovídio não pôde fugir dos preceitos de sua época ao escrever. Entendemos que Ovídio assumiu uma posição indiscutivelmente inovadora, de acordo com o seu tempo, ao dar voz às mulheres nestas cartas e que, mesmo utilizando-se de personagens do mito, não deixou de ser significativamente importante o papel que reservou ao sexo feminino.

[2] Poetas romanos que receberam uma ampla influência dos Alexandrinos. Estes abordavam em suas poesias temas que estivessem relacionados, sobretudo, ao amor.
[3] De acordo com Eva Cantarella (1996), a *patria potestas* era uma instituição perpétua que colocava o *pater* em uma posição de absoluta supremacia em relação aos seus descendentes diretos.
[4] Ovídio acreditava que o amor era o desejo, tanto que o verbo latim *amare* significa, primeiramente, ser amante de alguém. Como este poeta pensava, sobretudo, nas mulheres libertinas – que se preocupavam em conquistar e conservar amantes, logo o "fazer amor levianamente" era considerado uma iniciação perturbadora para a moral romana.
[5] Catulo, Tibulo e Propércio.

**Documentação Textual**

OVÍDIO. *Cartas de Amor: As Heróides.* Trad. SILVA, Dunia Marinho. São Paulo: Landy Editora, 2007.

**Bibliografia**

ANDRÉ, Carlos Ascenso. *Caminhos do amor em Roma – sexo, amor e paixão na poesia latina do séc. I a.C.* Lisboa: Cotovia, 2006.

BARCHIESI, Alessandro. Narrative and Convention in the *Heroides*. In: *Speaking Volumes:* Narrative and intertext in Ovid and other Latin poets. London: Duck Worth, 2001.

BAUZÁ, Hugo Francisco. *El mito del héroe: Morfología y semántica de la figura heroica.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 1998.

CANTARELLA, Eva. *La Calamidad Ambigua:* condición e imagen de la mujer em la antigüedad griega y romana. Madrid? Ediciones clássicas, 1996.

EDER, Walter. Augustus and the Power of Tradition. In: GALINSKY, Karl. (Org.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus.* New York: Cambridge University Press, 2007.

GALINSKY, Karl. Central characteristics. In: *Augustan Culture:* an interpretive introduction. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

GRIMAL, Pierre. *O Amor em Roma.* Trad. FEIST, Hildergard Fernanda. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora LTDA., 1991.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana.* Trad. JABOUILLE, Victor. 4a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

GRIMAL, Pierre. *O Século de Augusto.* Lisboa: Edições 70, 1997.

HARDIE, Philip. Ovid and ancient literary history. In: Hardie, Philip.(Org.). *The Cambridge companion to Ovid.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HARRISON, Stephen. Ovid and genre: evolutions of an elegist. In: HARDIE, Philip. (Org.). *The Cambridge companion to Ovid.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PESAVENTO, S. J. *História e Literatura: uma velha-nova história.* In: COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO Maria Clara Tomaz (orgs.). História e Literatura: Identidades e Fronteiras. Uberlândia: Ed. UFU, 2006.

RODRIGUES, Nuno Simões. A Heroína Romana como Matriz de Identidade Feminina. In: LEÃO, Delfim F.. FIALHO, Marica do Céu. SILVA, Maria de Fátima. (Org.). *Mito Clássico no Imaginário Ocidental.* Coimbra: Ariadne Editora, 2005.

ROUSSELLE, Aline. *Pornéia: Sexualidade e amor no mundo antigo.* Trad. COUTINHO, Carlos Nelson. São Paulo: Editora brasiliense, 1984.

SCHÜLER, Donaldo. *Definições do Épico*. In: APPEL, Myrna Bier. GOETTEMS, Miriam Barcellos. (Org.). *As formas do Épico*: da epopéia sânscrita à telenovela. Porto Alegre: Editora movimento.

SILVA, S. C. O principado romano sob o governo de Otávio Augusto e a política de conservação dos costumes. Crítica & Debates: Revista de História, Cinema e Educação, Salvador, v. 1, n. 1, jul/dez. 2010. P. 1-17. Disponível em http://www.criticaedebates.uneb.br/site/images/stories/edicoes/volume-1-numero-1/O_principado_romano.pdf. Acessado em: 27 de setembro de 2011, às 23:52.

TURCAN, Robert. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Trad. SEISDEDOS, Antonio. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

VEYNE, Paul. *A elegia erótica romana (O amor, a poesia e o Ocidente).* Trad. NASCIMENTO, Milton Meira do; NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

# MONUMENTALIZAÇÃO EM CORINTO ARCAICA: O SANTUÁRIO DE DEMÉTER E KORÉ EM ACROCORINTO – UM ESTUDO DE CASO

*Mariana Figueiredo Virgolino*[*]

## Introdução

O *génos* dos baquíades governou Corinto entre os séculos VIII e VII a.C, sendo o responsável pelo processo de *synoecismo* da cidade, especialmente através da edificação de santuários. Tal acontecimento está intimamente relacionado à expansão do território e constituição de uma religião políade que privilegiava o culto a alguns deuses, principalmente aqueles ligados à agricultura e a fertilidade. Pretendemos discorrer acerca do processo de monumentalização da *polis* coríntia durante o Período Arcaico, sendo nosso enfoque a análise do santuário de Deméter e Koré localizado em Acrocorinto.

Os antigos tinham várias explicações de cunho mitológico para a formação de uma cidade. No caso de Atenas, vemos a atribuição de sua fundação ao herói Teseus, bem como a disputa entre Athená e Poséidon. Era por meio de relatos míticos que os gregos explicavam o *synoecismo*, ou seja, a fundação das *póleis*, o que ocorreu durante o Período Arcaico. Tratou-se de um processo sócio-político do qual surge uma nova organização social, modificando não apenas as relações entre os povos helenos, mas também desses com outras sociedades (LIMA, 2009, p.77). Através do culto do herói fundador a identidade comunitária era forjada e reforçada. Esse processo está

[*] Professora mestranda em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisadora do NEREIDA-UFF. marianavirgolino@gmail.com

intimamente ligado ao crescimento demográfico e mudanças econômicas que aconteceram durante o século IX a.C (POMEROY,1999, p.82). Na região do Istmo de Corinto vemos a construção de santuários e a urbanização da *àsty* promovidas pelo *génos* dos baquíades durante as primeiras décadas do Período Arcaico.

Segundo Pausânias, o nome Corinto deriva de um filho de Zeus. Eumelus, um dos baquíades, teria relatado que Épira, filha do deus Oceanos, habitara a região, tendo Marathon, filho de Epopeus e descendente do deus Hélios, fugido para lá (PAUSANIAS, II.1.1). Há ainda o mito da disputa entre Hélios e Poséidon pelo controle de Corinto, o que teria ocasionado o domínio do primeiro sobre a parte alta da cidade (Acrocorinto) e do último sobre o Istmo e suas partes adjacentes. Temos, portanto, a ligação dos baquíades ao culto de Hélios e a fundamentação de sua posição social privilegiada pela religião.

Édouard Will atesta haver trocas entre Corinto e as ilhas cíclades e Creta já na pré-história, contatos estes que eram de caráter eventual (WILL, 1955, pp.15-17). Frisa ainda que o solo coríntio, na antiguidade, era mais fértil que nos dias presentes, não tendo sofrido tantos processos erosivos. As terras onde se produzem na atualidade uvas-passa para exportação eram anteriormente destinadas ao cultivo do trigo, que era um dos principais alimentos dos gregos antigos (WILL, 1955, p.16). Assim, refuta a tese de uma vocação natural de Corinto para o comércio, defendida por helenistas como Gustave Glotz (1), por exemplo. Para Will, é impensável uma *pólis* surgida sem um território onde a partilha entre os cidadãos seja a base da definição cívica (WILL, 1955, p.12). Apesar da região do Istmo desde o neolítico ser entrecortada por estradas que a liga às regiões circunvizinhas, o que permitia um bom volume de trocas, observa-se através de estudos arqueológicos e geográficos que a *pólis* nasceu fundada na

exploração do solo para a cultura agrícola, o que favorece o culto a entidades ligadas à terra e à fertilidade.

**Os Baquíades – Nascimento da *Pólis* coríntia**

J.G. O´Neill afirma que os baquíades eram aristocratas cuja riqueza baseava-se na terra, repudiando as trocas comerciais (O`NEILL, 1930, p.119), o que nos parece bastante exagerado, uma vez que tais atividades são fundamentais para o abastecimento da *pólis*. Ocorre que, como seu poder se dava pela propriedade agrária, a economia fixava-se na produção agrícola, especialmente da oliveira e do trigo, como as demais *póleis* gregas. De fato, Estrabão afirma que os baquíades "colheram o fruto do comércio" (ESTRABÃO, VIII, 6,2), no que foram seguidos pelos cipsélidas. Ainda há de se considerar que o movimento colonizador teve início nas localidades onde o comércio marítimo primeiro floresceu, estando Corinto, no século VIII, entre elas (DE POLIGNAC, 1996, p.23). Frisamos também que as *apoikiai* (colônias), *póleis* por si mesmas- e as *emporiai* (entrepostos de troca) funcionavam como pontos para a ampliação das rotas comerciais.

Conforme demonstram as fontes clássicas e a cultura material arqueológica foi durante a gestão dos baquíades que ocorreu o *synoecismo* da *pólis* dos coríntios. Durante a tirania desse *génos* se deram outros importantes processos para a prosperidade e riqueza de Corinto durante o período clássico (séculos V-IV a.C). Podemos citar entre as realizações a conquista e anexação de Peracora ao território coríntio, motivo pelo qual entrara em conflito com Mégara. Estrategicamente, a ampliação permitiu o controle do acesso ao Istmo e, economicamente, possibilitou a

utilização das florestas e campos para o pastoreio. Com a construção do templo a Hera (entre 759-700 a.C), a região se torna definitivamente coríntia (THÉOPHILOPOULOU, 1983, pp.38).

Após tomarem outra região de Mégara, Crommyon, ocorre ainda no século VIII a.C o processo de colonização, que se orientará para o oeste. (THÉOPHILOPOULOU, 1983, p.38). Corinto funda as *póleis* de Siracusa (na Sicília) e Córcira (no mar Jônico). Tais movimentos de expansão são possíveis graças à existência de um poder centralizado que financiou o processo associada à posição geográfica privilegiada do Istmo, bem como pelo progresso das técnicas de navegação (2). Durante esse período a economia coríntia começa a se transformar, passando de uma comunidade calcada na exploração rural para uma cujo fundamento econômico se encontra no artesanato, na navegação e no comércio. É ainda no século VIII a.C que se verifica o início da urbanização da cidade, ocorrendo essa ao redor das fontes de água e dos locais de culto, especialmente na colina de Apolo, com a construção de monumentos religiosos (THÉOPHILOPOULOU, 1983, pp.42-43).

Neste ponto, faz-se mister que distingamos santuários de templos: o primeiro é o conjunto do espaço sagrado (*témenos*) delimitado dentro de um perímetro (*períbolo*) somado a todos os elementos naturais (por exemplo, a fonte) e as construções, como o templo, que se caracteriza como a área coberta, o edifício em si. Segundo Nanno Marinatos, os templos são o símbolo do poder e do prestígio da cidade-Estado (MARINATOS, 2005, pp.179-180). Portanto, no processo de *synoecismo*, é fundamental a monumentalização do espaço sagrado: é preciso construir a identidade comunitária, o que é auxiliado através da celebração de ritos e adoração de deuses e heróis que possuam ligação com a realidade econômica e social do grupo. François De

Polignac crê que a *pólis* se instituiu primeiramente como comunidade religiosa, onde os cultos mediadores – realizados em honra às divindades protetoras de um território e também em memória aos heróis do grupo – sejam eles de natureza urbana ou extra-urbana, tem como finalidade a afirmação da comunidade sobre o território por ela ocupado (MOSSÉ, 1996, p.12). Apesar de não coadunarmos completamente com a tese da cidade nascendo imperiosamente do fator religioso, pois a religião é ponto de criação e difusão de costumes compartilhados (MARINATOS, 2005, p.182), acreditamos que os santuários eram cruciais para o entendimento da espacialidade da cidade e para a promoção da integração da comunidade cívica em gênese. Assim, no contexto vivenciado por Corinto no Período Arcaico é imperativo para a afirmação do poder do *génos* baquíade a construção de templos e santuários que reflitam os seus ideais para a *pólis* dos coríntios e sua ocupação do território. Percebemos que nesse período há a promoção dos cultos a Hélios na acrópole, Deméter e Koré em Acrocorinto e o de Apolo na colina de Apolo. Todos eles estão ligados à *arché* - poder- dos baquíades (LIMA, 2008, p.47). Tratam-se de cultos solares, promotores da fertilidade e da agricultura, relacionados à *chôra*, ao espaço rural. Quando da ascensão da tirania cipsélida, o culto a Hélios perderá a primazia para o de Afrodite, especialmente com a construção de um templo na acrópole dedicado à deusa, onde a prática da prostituição sagrada pelas *hieródoulai* – escravas sacerdotisas do culto a Afrodite - estava ligada ao ideal de *xênia* – hospitalidade, o que representa a ascensão de um novo grupo social, os comerciantes.

**O santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto**

Quanto ao caso a ser apresentado no presente trabalho, podemos perceber pela análise dos relatórios de escavação que o santuário a Deméter e Koré em Acrocorinto sofreu numerosas ampliações durante o Período Arcaico. Acreditamos que as novas áreas que foram construídas refletem a decisão da *pólis* pela monumentalização, isto é, para demonstrar o poder da cidade para si e para os estrangeiros que ali viessem.

O santuário dedicado a Deméter e Koré em Corinto foi descoberto numa das escarpas de Acrocorinto (a acrópole da cidade, onde se situavam os principais templos) graças às descrições presentes na obra de Pausânias pela *American School of Classical Studies at Athens*, estando dentro dos muros da cidade, o que se coaduna com as características dos edifícios erigidos em honra à deusa durante o Período Arcaico, pois as escavações recentes demonstram que nas cidades mais antigas da Grécia os santuários a Deméter se encontravam dentro da parte murada da *pólis* (COLE, 2000, p. 142).

Segundo os dados arqueológicos ali coletados, teve nos séculos VI a IV a.C seu período de esplendor, com intenso volume de atividades. O sítio parece ter sido durante o Período Micênico (século XIII a.C) uma fazenda, mas as evidências do início de atividade religiosa no local (dois depósitos votivos que foram encontrados repletos de figuras femininas em terracota) datam do início do século VIII a.C. Com o passar dos anos foram construídos mais prédios, fossas sacrificiais e uma área teatral cortada em pedra (BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S, 1987 B, pp.10-11).

Para nós, as ampliações da área construída do santuário demonstram ainda a popularidade do culto a Deméter e Koré em Corinto, tanto no período da aristocracia baquíade quanto nos anos posteriores, quando a cidade se caracterizou pelo exercício da atividade comercial. Mesmo com o crescimento do comércio e o favorecimento do culto

de Afrodite, Deméter e Koré continuaram gozando de grande apelo junto às mulheres coríntias, o que significa, a nosso ver, que os cultos agrários permaneceram com uma considerável importância em Corinto, embora aqueles ligados à esfera urbana possuíssem uma evidência bem mais ampla.

No que tange ao século VII a.C, as escavações revelaram que o centro de culto do santuário naquela época encontrava-se na base da escarpa rochosa da montanha, em um terraço situado acima das salas de banquete. Neste local foi encontrada uma grande concentração de oferendas votivas, cinzas e ossos de porcos e leitões e ainda um porco em terracota, provavelmente oferecido por alguém sem condições materiais para arcar com o sacrifício de um animal verdadeiro (BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S.,1987 B, p.18).

Durante o Período Arcaico o santuário consistia do terraço inferior (Lower Terrace) e o terraço médio (Middle Terrace). Outras ampliações na arquitetura do templo foram feitas durante os períodos Clássico, Helenístico e Romano, como a construção de um terceiro terraço. Apesar das primeiras oferendas votivas encontradas no santuário remontarem ao século VIII a.C, as ruínas do terraço inferior foram construídas em um período posterior e somente poucos artefatos podem ser datados dessa época. Durante o século VI a.C aconteciam nesse espaço banquetes após os rituais. Houve muitas ampliações no santuário durante o período, sendo construídos mais quinze ambientes para a prática do banquete (BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., 1987 A, p. 18).

Os arqueólogos crêem que o terraço inferior tenha sido construído durante a primeira metade do século VI a.C, sendo que os primeiros objetos votivos ali encontrados datam do século VIII a.C (taças, tigelas, pratos). Os itens encontrados

nestas salas de banquete do terraço inferior estão incompletos e fragmentados. Isso pode significar que durante o início do Período Arcaico os ritos eram executados ao ar livre, tal como nas epopéias homéricas, onde após os sacrifícios comia-se ao redor do altar. Mas, a partir do VI século a.C, a ampliação do terraço inferior, reservado então para as salas de banquete, demonstram pela regularidade da construção que se tratava de um culto organizado. De fato, as reminiscências das paredes demonstram que as salas do terraço inferior foram erguidas rapidamente, do que se infere que assim ocorreu devido à prática dos banquetes naquele local já estar bem estabelecida.

Quanto ao terraço médio, sua estrutura difere muito daquela do terraço inferior, tanto no uso do edifício quanto em achados arqueológicos. No segundo predominavam os objetos para a refeição comunal, enquanto no primeiro foram encontrados objetos votivos em grande número. Apesar de a sua construção datar do Período Arcaico, no local foram encontrados objetos do Período Micênico, Geométrico e Protogeométrico. São eles fíbulas, um anel e fragmentos de cerâmica. É pelos achados desse terraço que sabemos que o santuário começou a ser erigido e estava em pleno funcionamento no princípio do século VII a.C, pois há bandejas e telhas em terracota, bem como vestígios de um edifício anterior, datando talvez do início do século VII a.C (BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S., 1987 A, pp. 53-54). Ainda foram encontrados dois depósitos de cerâmica votiva remontando o VII século. Assim, apesar das ruínas do edifício do terraço médio serem do VI século, há testemunhos de que naquele local, durante o século VII a.C havia uma outra construção que era reconhecidamente utilizada como templo religioso.

Apesar da ênfase nos cultos urbanos após o *génos* dos cipsélidas ter ascendido ao poder, vemos que os cultos agrários não perderam de todo a sua importância: o

santuário sofreu ampliações durante o VI século, o numero de oferendas encontradas ali é volumoso. Dionisos era outra divindade importante para o santuário em questão e para a *pólis* dos coríntios, bem como Hélios, o que demonstra a importância dos cultos ligados ao campo. Eles eram vistos como cruciais para a manutenção da vida humana, pois despertar a ira desses deuses poderia trazer carestia.

## NOTAS

1. Glotz defende no volume I de sua obra *Histoire Grecque* a vocação de Corinto para o comércio, baseando-se num determinismo geográfico. Pressupõe que a cidade, não tendo territórios muito férteis e possuindo uma posição privilegiada junto ao mar teria se voltado às práticas comerciais para desenvolver sua economia. GLOTZ, Gustave. *Histoire Grecque I: Des origines aux guerres mediques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

2. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Madrid: Catedra, 1988, I, 13. Tucídides menciona que Corinto foi a *pólis* na qual se construiu as primeiras trirremes – *triéres* em grego, embarcações que possuíam três níveis, o que permitiu o maior uso de remadores em um menor espaço, garantindo a velocidade da navegação.

## BIBLIOGRAFIA

**Documentação textual:**

STRABON. *Géographie.* Tome I, 2e partie: Livre II. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Madrid: Catedra, 1988.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

**Documentação arqueológica:**

BOOKIDIS, N. & STROUD, R.S. *Corinth: The Sanctuary of Demeter and Kore: topography and architecture*. Volume XVIII, part III. New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1987 (A).

_____. *Demeter and Persephone in Ancient Corinth*. *Corinth Notes No. 2*. New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1987 (B).

**Bibliografia básica:**

COLE, Susan Guettel. "Demeter in the Greek City and its Countryside". In: BUXTON, Richard (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DE POLIGNAC, François. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte, 1996.

GLOTZ, Gustave. *Histoire Grecque I: Des origines aux guerres mediques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. "Espaços sagrados na ásty de Corinto arcaica". *Phoînix*. Rio de Janeiro, ano XIV, 2008.

_____. "Politeísmo em Corinto Baquíade (VIII-VII séculos a.C). In: VIEIRA, Ana Lívia Bonfim & ZIERER, Adriana (org.). *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário*. São Luís: UEMA, 2009.

MARINATOS, Nanno. "What were greek sanctuaries? A synthesis" In: MARINATOS, N. & HÄGG, R. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Routledge, 2005.

MOSSÉ, Claude. "Préface". In: POLIGNAC, François De. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte, 1996.

O´NEILL, J.G. *Ancient Corinth: with a Topographical Sketh of the Corinthia. Part I: from the earliest times to 404 B.C.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1930.

POMEROY, Sarah, BURNSTEIN, Stanley M., DONLAN, Walter & ROBERTS, Jennifer Tolbert. *Ancient Greece: A Political, Social and Cultural History*. New York: Oxford Press, 1999.

THÉOPHILOPOULOU, Maria. *Le Développement Urbain de Corinthe de l'Époque Géometrique à 146 av. J.C.* Paris:Université de Paris X - Nanterre, 1983.

WILL, Édouard. *Korinthiaka: Recherches sur l'Histoire et la Civilisation de Corinthe des Origines aux Guerres Médiques*. Paris: E. de Boccard, 1955.

# ASPECTOS DUAIS NO ANTIGO EGITO: DEUSES E HOMEM (1550 – 1070 A.C)

*Marina Rockenback de Almeida*[*]

## Introdução

As representações escritas e imagéticas da dualidade, no âmbito social, fazem com que de alguma forma o indivíduo traga para a sua realidade e vivência tais elementos. Vivemos um mundo de dualidades, e remetendo essa idéia para a antiguidade, pesquisaremos o Antigo Egito, como base primordial das representações que buscamos encontrar. Assim sendo, esta pesquisa está sendo desenvolvida em torno do imaginário mítico da dualidade no Egito Antigo como forma de *imaginário social*[i] nas produções de valores e normas no Reino Novo (1550 a 1070 a.C) – período de grande ascensão e prosperidade no Antigo Egito.

Focamos em analisar o mito de Isis e Osiris, escrito por Plutarco em seu livro "Obras Morales y de costumbres (Moralia) VI Isis y Osiris Diálogos Píticos" (tradução de Francisca Pordomingo e José Antonio Fernández), pois é o mais completo dentre vários outros fragmentados. É relevante salientar que Plutarco é grego e do séc. II d.C, por isso devemos analisá-lo com cautela, pois são nítidos os elementos gregos em seus escritos, mas nada que comprometa o entendimento, pelo contrário, aparece de uma forma que amplia nossos conhecimentos.

[*] *Professora, Graduada em Licenciatura Plena em História (UNISUAM), Pós Graduanda em História Antiga e Medieval (UERJ –CEHAM- NEA). marinarockenback@gmail.com*

Buscamos encontrar no mito, elementos duais nas representações humanas e divinas, e também entender essa criação mitológica como uma forma de estabelecer valores e normas dentro dessa sociedade. Como por exemplo: as noções de como se portar diante de superiores, as noções de bom pai, bom marido e bom governante, boa mãe, boa esposa e o filho, como continuação da linhagem e vingador dos interesses da família.

A representação divina, com relação ao mortal, e o que isso traz de signos e significados para o imaginário, é uma das chaves do nosso questionamento, tendo em vista que a dualidade do ser aqui abordada está sob o foco de práticas divinas encontradas nos mitos que acabam tornando-se exemplos de práticas sociais, ocorrendo então uma relação entre homem e o divino, visto como forma dual. Este artigo tem sua origem em parte integrante da pesquisa que está sendo feita no curso de Especialização de História Antiga e Medieval oferecida pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade, NEA-UERJ, tendo como orientador da pesquisa o Professor Doutor Julio César Mendonça Gralha.

**Mito**

A sociedade egípcia construiu uma grande variedade de mitos nos quais temas ligados a cosmologia, cosmogonia e relações éticas e morais foram desenvolvidos. Sabemos que a maioria dos mitos são fragmentados, e que ocasionalmente são formulados e reformulados, no decorrer dos tempos a partir de interpretações que são feitas sem contudo perder seu sentido essencial.

De acordo com nossa proposta, queremos inicialmente ver a mitologia, como uma forma de explicar e disseminar entendimentos sobre as origens, e sobre como

manter a ordem — a Maat —, dentro de um quadro social em que os deuses aparecem muitas vezes em situações similares as dos humanos, como exemplo do aprender e do agir na vida terrena.

> *Voltar ao início, à origem do mundo, é essencial para quem deseja estabelecer a prioridade de um sistema religioso específico e, neste caso, o sistema religioso era praticamente sinônimo da estrutura governamental* (LESKO, 2002, p:111)

A religião e a política estão extremamente entrelaçadas no Antigo Egito, sendo assim fica mais fácil entender algumas atitudes de seus governantes, representados como homem divinizado, tendo parentescos com os deuses como forma de legitimação, seus poderes com caráter mais persuasivo e também de uma forma que o mito — elemento religioso — auxiliasse em suas ações no governo.

Temos mitos que demonstram e explicam a criação do mundo, mitos que falam de destruição — para mostrar como o equilíbrio é essencial —, e mitos morais, nos quais encontramos situações do cotidiano dos segmentos sociais egípcios: sentido moral, valores e normas.

Muitas das vezes as formas míticas encontradas, retratavam de uma maneira mais atrativa, com simbologias mais significativas, padrões sociais e morais, e também situações cotidianas que necessitavam de explicação, sendo assim os mitos eram contados e repassados de geração em geração, por tanto sendo assimilados e integrados no saber popular.

> *O mito era uma forma de explicação para processos naturais que estavam sem resposta no pensamento egípcio, tais como a criação do mundo, da raça humana e o pós-morte. Os mitos também passavam um tipo de moral, concepção de ordem e caos, e valores éticos que deveriam ser seguidos e ensinados às próximas gerações*. (GRALHA, 2009, p. 14.)

E é com isso, que a relação entre “real” e “imaginário” se dá na vida de cada indivíduo, e esse, faz a aquisição de muitos dos significados e a essência do mito para sua própria realidade, mesmo que a narrativa seja ilustrativa ou surreal.

O mito de Isis e Osíris, trata da inveja, da traição e de problemas no ambiente familiar, em que Seth mata seu irmão Osiris, por ganância e inveja, e Isis (esposa-irmã de Osiris) sai em uma busca incessante pelas partes do corpo de seu marido. Encontrando-o, após alguns empecilhos, o trás a vida por alguns instantes para que engendrasse o nascimento de seu filho Hórus, este por sinal, quando crescido vinga a morte de seu pai, enfrentando Seth.

Mas como a luta entre o “bem” e o “mal”[ii] é algo interminável, vemos o fim da luta, como não terminada e apaziguada por Isis, que vê a necessidade do equilíbrio entre as duas forças. Vimos aqui de forma bem resumida a essência do mito de Isis e Osíris. Em Plutarco temos uma série de pequenos detalhes que enriquecem ainda mais o mito, mas por hora é relevante nos dedicarmos sobre as relações familiares: a esposa que busca e priva o bem estar familiar, apoiando seu esposo, criando seu filho e passando valores de como lidar em situações da vida. Como também, no caso do homem que deve ser um bom governante, um bom pai e o seu filho devendo dar continuidade a unidade familiar, mantendo os interesses e mantendo a ordem, visto que após a morte do faraó, representado por Osíris, seu descendente assumia o trono, representado por Hórus(um representante divino, governando o mundo dos humanos).

**Dualidade**

A dualidade aqui em foco se refere à representada pelo divino e humano, como duas formas distintas e semelhantes ao mesmo tempo, e que se complementam a partir de suas características.

Segundo Clifford Geertz (1973, p 140-141) os seres humanos “simbolizam, conceitualizam e buscam significado”, e é neste contexto que buscamos compreender o sistema dual presente na sociedade egípcia. As relações entre os homens e os deuses estão presentes em quase todas as representações e são relações *cíclicas e continuas* (SEVAJEAN,2008). O imaginário criado em torno dessa dualidade é a base para entendermos sua constante e interessante presença.

Como vimos anteriormente o mito em si, já nos mostra diversos aspectos duais que podemos citar, como o mundo dos vivos e dos mortos, a relação entre os seres divinos e humanos, o bem e o mal. A dualidade está presente em diversos símbolos e elementos, como céu e terra, bom e mal, Alto e Baixo Egito, entre outros, e é notória a sua importância na formulação das características dessa sociedade.

> *Os textos religiosos e literários descrevem os deuses como seres possuidores de muitas características humanas: pensavam, falavam, jantavam, sentiam emoções.* ( SILVERMAN, 2002, p:30)

Podemos entender por muitas vezes essas representações divinas com características humanas, como forma de aproximação entre as partes, e também como forma de solidificar uma representação por vezes abstrata. Ainda segundo David P. Silverman, temos que a força “humanizava-se”, sendo representada de uma forma que o “indivíduo” fosse “capaz de compreender”. Sendo disseminado através das histórias orais, pelas imagens, na arquitetura entre outros.

Devemos levar em conta, que o próprio ser humano se torna ambíguo em suas ações e sentimentos, então relacionando aos deuses como ‘sua figura e semelhança’, temos nestes também ambiguidades, isso levando em conta apenas o elemento individual. Tomando uma forma mais ampla, temos homem e deus, como distintos e complementares, sendo representados em apenas um — “Elementos contrários não se anulam e não se contradizem: são complementares” (GRALHA, 2002, p.83).

Cada ser possui um nome, e este nome representa um poder muito grande para o egípcio, pois o nome era parte da personalidade, então descobrir e pronunciar o nome de um indivíduo “significava exercer algum tipo de controle sobre ele” (SILVERMAN, 2002, p.42), então o nome devia ser preservado, para que a existência de alguém, seja humano ou divino se perpetuasse. A busca por uma *memória* e pela eterna existência de uma *identidade* (LE GOFF, 1990, p. 469) está presente na realidade egípcia, desde os primórdios, como vemos no próprio mito estudado. Temos também o fato de que ao nascer o indivíduo era relacionado a algum deus, como forma de garantir-lhe vida (BAINES, 2002, p. 219), e esse nome o acompanhava para a vida.

**Imaginário Social**

O referencial teórico da pesquisa, em por base Bronislaw Baczko[iii] que se justifica na análise de aspectos e elementos sócio-culturais construídos socialmente e verificado nos vestígios documentais.

> *A existência e as múltiplas funções dos imaginários sociais não deixaram de ser observadas por todos*

> *aqueles que se interrogavam acerca dos mecanismos e estruturas da vida social e, nomeadamente, por aqueles que verificavam a intervenção efetiva e eficaz das representações e símbolos nas práticas colectivas, bem como na sua direcção e orientação* (BACKZKO,1985, p.299)

Ao pensar os aspectos duais de representação, e o que toda uma criação mitológica acarreta, cada símbolo, cada signo, traz consigo significados e produzem tantos outros.

> *O imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos "discursos" nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações colectivas numa linguagem. Os signos investidos pelo imaginário correspondem a outros tantos símbolos. E assim que os imaginários sociais assentam num simbolismo que é, simultaneamente, obra e instrumento*.(BACKZKO 1985,p.311)

Existem diversas e complexas funções do imaginário na vida coletiva (BACZKO, 1985, p.297), sendo assim, vemos como o mito de Isis e Osiris,fazia parte do imaginário egípcio, alguns valores e normas que implicava sobre essa civilização. E também com relação à dualidade, pois dentro da imagem criada do mito em questão, podemos pensar nas realidades existentes e buscar mais a fundo, conceitos simbólicos e factuais, presentes na construção do pensamento do Antigo Egito.

> *o 'verdadeiro' e o 'ilusório' não estão isolados um do outro, mas pelo contráriounidos num todo, por meio de um complexo jogo dialéctico. É nas ilusões que uma época alimenta a respeito de si própria que ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, a sua "verdade", bem como o lugar que lhe cabe na "lógica da história*. ( BACZKO, 1985, p:303)

É a partir do mito e das representações sociais existentes que buscamos os elementos da pesquisa, de como a dualidade entre deuses e homens se comunica com o social, e como o mito pode servir de exemplo e ensinamento aos indivíduos.

**Referencia Bibliográfica**

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000

ASSMANN, Jan. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*. Re, Amun and the Crisis of Polytheism. London: Kegan Paul International, 1995.

_____,___. *The mind of Egypt: History and meaning in the time of the pharaohs.* Trad. Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books (Henry Holt), 2002.

BACZKO, Bronislaw. "*A imaginação social*" In: Leach, Edmund et Alii.Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985

BAINES, Jhon .*Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas.* in SHAFER, B (org.) As Religiões no Egito Antigo. Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 150.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia.* Editora Cultrix. SP, 1992

BAKOS, Margaret Marchiori. *Fatos e mitos do antigo Egito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____ *Sociedades do antigo oriente próximo*. São Paulo: Editora Ática, 2007

_____ *Deuses, Múmias e Ziguratts*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 1999.

_____. *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UNB, 1994.

CHAPOT, Gisela *O senhor da ação ritual: um estudo da relação faraó-oferenda divina durante a reforma de Amarna (1353-1335 a.c)* in. Revista *Plêthos*, Vol. 1, 2011.

DONADONI, Sérgio. *O Homem Egípcio*. Lisboa, Ed. Presença, 1994

HARIS, J.R. (org.) *O Legado do Egito*. RJ:Imago, 1993.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. The One and the Many. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.

KEMP, Barry J. *El Antiguo Egypto: Anatomía de una Cilvilisación*. Barcelona: Crítica, 1992.

LE GOFF, Jacques, *História e memoria* - Enciclopédia Einaudi, SP, Editora da UNICAMP, 1990.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. Volume II*: The New Kingdom, Los Angeles: Univerty of California Press, 1976.

LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente: Historia, Sociedad y Economia*. Barcelona: Crítica, 1995

MONTET, Pierre. *O Egito no Tempo de Ramses.* SP: Cia das Lestras. 1989.

NOBLECOURT, Christiane. *A mulher no tempo dos Faraós*. São Paulo: Papirus, 1994.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

GRALHA, Julio . *Deuses, Faraós e o Poder: Legitmidade e Imagem do Deus Dinástico e do Monarca no Antigo Egito 1550-1070 a.C.*. 1. ed. Rio de Janeiro: Barroso Produções, 2002.

_____. *A Legitimidade do Poder no Egito Ptolomaico.Cultura Material e Práticas Mágico-Religios*as. Campinas: UNICAMP (tese de doutorado), 2009.

_____. *A Cultura Material do Cotidiano: Espaço Urbano e Moradias no Egito Faraônico*. In: Funari, P.P.A.; Fogolari, E. P. (eds.) Estudos de Arqueologia Histórica. 1 ed. Habitus, Erichin (RS), pp. 115-132, 2005.

_____. *Arquitetura e iconografia templária: abordagem possível das práticas culturais e da legitimidade do poder no Egito Greco-Romano*, Curitiba: 2005, vol 6, 49-68.

_____ . *Power and Solar Cult in Ancient Egypt: An Iconographic and Politic-Religious approach*. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds). New perspectives on the Ancient World. Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 167-174.

GRIMMAL, Nicolas. *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: Akal, 1996.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt.* Austin: Universidade do Texas, 1994.

SERVAJEAN, Frédéric. *Duality.* In Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (eds.), Los Angeles, 2008, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*.

Disponível em: http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db > acesso em 03 de abril de 2011.

SILVERMANN, David P.*O divino e as Divindades no Antigo Egito.* in SHAFER, B (org.) As Religiões no Egito Antigo. Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 21.

SHORTER, M.A. e Alan W. *Os Deuses Egípcios*. SP: Cultrix ,1993

LESKO, Leonard H. *Cosmogonias e Cosmologia do Egito Antigo*. in SHAFER, B (org.) As Religiões no Egito Antigo. Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 108.

RAWLINSON,George; GILMAN, Arthur .*Ancient Egypt*, Project Gutenberg eBook, 2005. Décima edição.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WEIGALL, Arthur, The *Treasury of Ancient Egypt- Miscellaneous Chapters on Ancient Egyptian History and Archaeology*, Edinburgh and London, 1911.

WILDUNG, Dietrich. *O Egipto da pré-história aos romanos*. Lisboa: Taschen, 2001.

WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt* .London: Thames & Hudson, 2000.

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art.* London: Thames & Hudson, 1994.

WWIDEMANN, Amanda. *Gênero e Mulher no Antigo Egito*. Niterói: UFF - Tese de doutorado, 2007.

[i] A partir de Bronslaw Backzo

[ii] Bem e mal, foram colocados entre aspas, pois é muito relativo afirmar o que é totalmente mau ou bom, ainda mais que vemos em nossos estudos, que tudo se complementa de forma dual, bem e mal, é uma forma única, dependendo do olhar.

[iii] Bronislaw Backzko,filosofo e historiador, sua teoria compõe um vasto campo de conceitos sobre como se constitui o imaginário social. Backzko contribui de forma valiosa para a presente pesquisa.

# *DEFIXIONVM TABELLAE* E CONFLITO COTIDIANO NO IMPÉRIO: NOTAS DE PESQUISA SOBRE A RELAÇÃO MAGIA, LAZER E PRÁTICA COTIDIANA NOS NÚCLEOS URBANOS DA ANTIGUIDADE TARDIA ROMANA [SÉC. III-V]

*Natan Henrique Taveira Baptista**

No Baixo Império, os *aurigae* e seus *ludi circenses* já haviam alcançado fama e tornaram-se preferência popular. Estes festivais eram competições de carruagens nos arredores da cidade, em hipódromos ou *circus* que existiam em várias partes do território romano, sob o comando de condutores ou cocheiros, os denominados aurigas. Espetáculo mais antigo que os jogos de gladiadores, as corridas tinham suas origens em tradições etruscas. Os veículos empregados nas competições do *ludus circensis* eram principalmente as bigas (carruagem com estrutura de madeira muito leve puxada por dois cavalos) e quadrigas (puxadas por quatro cavalos). Os seus condutores se vestiam de maneira simples, de modo que usavam capacetes e faixas de proteção nas pernas, um chicote na mão e as rédeas presas à cintura. Porém, isso não impedia os acidentes, os quais eram freqüentes. Os escravos formavam o maior número de aurigas, mas com a popularização das corridas, a tendência era que cada vez mais os corredores fossem bem remunerados, o que levou à formação de uma categoria profissional específica.[i]

Estas e as outras modalidades clássicas de entretenimento urbano em Roma se ampliaram entre o primeiro e o quarto século, o que exprimiu a habilidade considerável

* O autor é graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR). É bolsista de Iniciação Científica (PIIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, ora designado CNPq, com o subprojeto intitulado *As* defixiones *como instrumentos de poder nas competições do* circus*: magia, corpo e lazer no cotidiano da cidade romana (séc. III e IV)* sob orientação do Professor Dr. Gilvan Ventura da Silva. Contato: natanbaptista@gmail.com.

do sistema imperial, tanto para absorver como influenciar as escolhas das populações que se estabeleciam pelos amplos domínios do Império. Acreditamos que estes *spectacula* eram empreendimentos organizados por razões religiosas e/ou políticas e que ajudavam a reforçar a ordem e o status social de seus participantes. Tal como Jean-Marie Apostolidès (1993, p. 10) elucida, o *spectaculus*

> [...] *é uma necessidade intrinsecamente associada ao exercício do poder: o monarca deve deslumbrar o povo. O cerimonial associado ao monarca tem por função tornar visível o imaginário do corpo simbólico. [...] longe de serem autônomas, as diferentes artes só encontram sua vitalidade no discurso político que as organiza.*

Nosso estudo pretende conceber as competições lúdicas em Roma, que davam margem a conflitos na vida citadina, como condicionadas pelas relações de poder. Isso se dava, tal como Gager (1992, p. 42) assinala, pois, "nas grandes cidades do mundo do Mediterrâneo antigo, a ampla parte da vida desdobrou-se em lugares públicos – teatros, anfiteatros, hipódromos, *odeums*, estádios e o *circus*", afinal, eram nas arenas de diversão pública no Império que se realçavam o domínio e se reforçava a ordem social romana, afirmando-se as hierarquias dentro da cidade. Já o fator político é esclarecido quando, tal como Florence Dupont (2003, p. 115), entendemos que "[...] a ida aos espetáculos [era] um sinal de submissão direta ao imperador, por isso, os senadores consideravam os prazeres lúdicos populares como sendo desprezíveis, principalmente por recusarem no jogo o seu significado político". Diante disso, observamos um importante fator contido nos espetáculos: eles eram muito mais do que um mecanismo reprodutor de uma hegemonia de grupos dominantes. Expressavam uma complexa relação de mútuo auxílio entre a massa e o *princeps*: onde visualizamos que este distribuía privilégios e benefícios, e a massa, por outro lado, reconhecia-o e legitimava-o no poder.[ii] Dessa maneira, cremos que os espaços das "cidades eram mais do que

espaços monumentais, mas também ajudaram a difundir os ideais políticos e culturais de Roma, em áreas sob controle romano" (EDMONDSON, 2006, p. 251).

A popularização desses espaços públicos afetou sobremaneira a constituição de um ambiente simbólico dentro da *urbs*. Acreditamos que o ambiente citadino é, sobretudo, forma de expressão de poder, que influencia a criação das identidades e, conseqüentemente, na mobilização dos indivíduos nela reunidos. Essas manifestações só podem ser percebidas porque o espaço urbano é o produto da realidade social, exprimindo conflitos, tensões, censuras e as estruturas de domínio (MENDES, 2007). Exemplo disso é a escolha dos imperadores em demonstrar, nos circos ou anfiteatros, sua opulência e também medir sua popularidade, no entento de oferecer um espetáculo aprazível aos concidadãos e, em contrapartida, receber as glórias do *populus*. Afinal, "[...] a carreira política de um homem público dependia, entre outras coisas, da quantidade e da qualidade dos espetáculos por ele oferecidos à cidade" (CORASSIN, 2000, p. 120). Assim sendo, os espetáculos simbolizavam adesão a um determinado processo de identificação, gerando fidelidades e lealdades por parte de determinados setores da população romana, mas também o afastamento de outros grupos, como por exemplo, os adeptos do cristianismo, que eram contrários, desde os primórdios, aos jogos (FUTRELL, 2008, p.67).

A paixão cotidiana dos romanos pelos jogos, que era extravasada nos locais de entretenimento tornava-os, em alguns casos, *locus* de comportamento transgressor. Os próprios antigos já enfatizavam a dificuldade em limitar o entusiasmo da população e o perigo do caos representado pela ameaça de mobilização política nas áreas interna e externa do circo (FUTRELL, 2008, p. 214). Percebemos claramente que com tal

notoriedade, a radicalização das corridas desenvolveu-se igualmente. Nossos estudos nos levaram a constatar que o motivo de principal preocupação para as autoridades municipais eram os tumultos que colocavam a segurança geral em risco, principalmente devido aos partidarismos.

A pompa, a magnitude, os bens que poderiam ser angariados; todas essas constantes possibilitaram que esses admiradores partidários e exaltados surgissem. As práticas mágicas, incluindo o envenenamento de rivais, permeavam o ambiente citadino, e eram igualmente comuns no circo. Na verdade, os cocheiros tinham, além de sua habilidade como condutores, a fama de serem feiticeiros e especialistas em envenenamentos, cujo conhecimento mágico era por vezes utilizado para superar ou importunar seus rivais. No que concerne aos aurigas encontramos uma grande contradição. O povo os admirava, mas, ao mesmo tempo, os pensadores cristãos e algumas esferas da própria elite pagã os desprezavam. Tal sentimento era presente, pois, a fama dos carros estava acompanhada por má reputação nesse alto estrato social, afinal atribuía-se devassidão as pessoas que participavam dos jogos. Assim, uma série de vitórias de um competidor já provocava rumores de feitiçaria.

As fontes atestam o uso freqüente de magia para obter a vitória nas corridas. Entre as *tabellae defixionum* (Em latim – *tabellae:* tábuas / *defixio* do verbo *defigere*: prender ou atar; Em grego – *κατάδεσμος* do verbo *κατάδεο*: tem por significado amarrar ou imobilizar) ou *curse tablets* encontradas próximas aos túmulos ou aos locais de espetáculo, foram achadas algumas que conjuravam a vitória de um atleta frente à eliminação e/ou enfraquecimento de seu oponente. Em nossa opinião, as *defixiones* se apresentam como fonte adequada ao estudo das paixões cotidianas romanas, pois estas

vêm até nós em grande parte não "[...] mediadas por filtros externos; ao contrário dos antigos textos literários, elas são desprovidas das distorções introduzidas por fatores tais como educação, classe social ou status, e gêneros literários e tradições. Acima de tudo, elas são intensamente pessoais e diretas" (GAGER, 1992, p. v). Estas nos apresentam um conteúdo extremamente revelador. Afinal, seus textos nos informam sobre as crenças religiosas, práticas mágicas, língua, vida pública ou assuntos privados, e, o mais expressivo, a natureza social que cercava os litigantes e os levava a recorrer à prática mágica. É válido ressaltar aqui que os autores das *defixiones* por nós analisadas são muitos, porém intentamos, com essa pesquisa, recuperar a imagem que estas expõem da vida no Mundo Antigo ao leitor contemporâneo.

As *tabellae defixionum* têm sido definidas de maneira geral como "placas de chumbo inscritas, em forma de pequenas chapas, com o objetivo de influenciar, por meios sobrenaturais, as ações ou condições de pessoas ou animais contra a sua vontade" (RIBEIRO, 2006, p. 239). Como já foi dito, estas eram normalmente inscritas em folhas de metal, principalmente de chumbo, apelando a uma divindade ou força sobrenatural, em sua maioria ctônica, para infligir danos físicos e/ou mentais aos malditos. Quase todas elas são direcionadas para criaturas vivas, embora haja um pequeno número de exemplos que tem como destino de maldição alguns objetos inanimados, como banhos públicos, os portões de Roma, ou a própria Península Itálica (GAGER, 1992, p. ix; 21-22; 171-174). No entanto, podemos inferir que todas conjuram, ou vingança, ou um ataque de natureza preventiva.

Os textos das *tabellae defixionum* são compostos, em geral, da mesma forma. Eram rabiscados em folhas finas de chumbo, na maioria das vezes em letras maiúsculas.

Em seguida, as folhas eram enroladas, dobradas e perfuradas por pregos. Entendemos que a escolha deste metal tinha tripla razão. Por um lado, o metal dedicado a Saturno, deus hostil aos homens, aumentava a eficácia da magia. Em segundo lugar, a folha de chumbo podia ser dobrada ou enrolada, assumindo freqüentemente uma forma de pequeno tamanho e volume. Ademais, era também uma substância que poderia ser facilmente roubada – sendo que algumas receitas para *defixiones* recomendam àqueles que não pudessem comprar chumbo que os roubasse nas tubulações de água comum das proximidades de sua residência (GAGER, 1992, p. 04). A outra razão da utilização do chumbo se conecta com o simbolismo, a analogia entre o metal, a citar, sua natureza fosca, sem brilho e gelada; sua cor, acinzentada, e a pessoa a amaldiçoar (RIBEIRO, 2006, p. 242). É interessante ressaltar, como Arthur Ribeiro (2006, p. 242), que "[...] enquanto o ouro e a prata eram geralmente reservados para magias de cura médica ou amuletos de proteção, o chumbo era o suporte principal das *tabellae defixionum*". Entendemos então a contraposição de bem e mal até na escolha destes materiais. Contudo, devemos ter em mente, também, que os registros arqueológicos podem ter distorcido os resultados em favor do chumbo, em detrimento de outras substâncias, como o papiro ou cera, que poderiam ter sido tão populares quanto o metal. Entretanto, estes não sobreviveram ao enterro e ao próprio tempo de modo tão eficaz como as chapas metálicas.

Estudiosos, como John Gager (1992) e Christopher Faraone (1999), detalham dessa forma que as placas execratórias empregam fórmulas mágicas classificadas como *similia similibus,* que pode ser encarada como um tipo de *magia simpatética*.[iii] Idealmente são encontradas em túmulos ou covas, porém, já se teve notícias de algumas descobertas nas paredes de templos, ou no fundo de poços. Por vezes são encontradas

junto com pequenos bonecos (erroneamente referidos como bonecos de vodu), que também podem ser perfurados por pregos. As figuras se assemelhavam ao destinatário do feitiço e muitas vezes tinham seus pés e mãos atadas. A presença desta imagem tinha um significado simbólico para os autores das tabuinhas; sua presença tinha a intenção de adicionar dor e miséria ao feitiço. Nem todas as maldições incluíam um nome pessoal, mas é claro, em especial no período romano as *defixiones* eram por vezes preparadas com antecedência por uma categoria profissional específica, a dos *magoi* ou *mathematia*, com espaço para inserir os nomes fornecidos por clientes pagantes.

Os textos das *defixiones* geralmente são dirigidos aos deuses infernais ou ctônicos, que pelas suas conexões com a terra e com o submundo, são as divindades preferidas – como Júpiter, Plutão, Hades, Mercúrio, Hermes, Hécate, Gaia, Deméter e Perséfone –, por vezes através da mediação de uma pessoa morta, provavelmente o cadáver em cujo túmulo fora depositada a magia, afinal, a terra estava associada com a justiça (LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 25). Foram estas almas de mortos *(nekudaimones* em grego) – que deveriam ser invocadas pelos autores dos feitiços – os candidatos preferenciais. Principalmente aqueles que tinham morrido de maneira prematura ou violenta, uma vez que se acreditava que estas almas se encontravam em um estrato intermediário entre os vivos e os mortos vagando em um clima inquieto e vingativo perto de seu corpo. As pessoas consideradas como mortas antes do tempo seriam, por exemplo, mulheres falecidas no parto, crianças mortas, indivíduos assassinados e suicidas (CAMPOS, 2009, p. 20-21). Segundo Lopéz Jimeno (1997, p. 30) percebemos que "[…] por la ley mágica de la asociación, revela el deseo del autor de arrastrar a su víctima hacia la tumba, y por consiguiente, hacia la muerte".[iv] Em nossas tábuas execratórias, que são de origem latina, porém com influências gregas, encontram-se um

conjunto diferente de divindades tidas como as preferidas dos feitiços. São estas os espíritos dos antepassados mortos – seu *manes*, alguns deuses com destaque para Júpiter, Plutão, Nêmesis, Vulcano e Mercúrio, além de ninfas da água, anjos, seres celestes e outros deuses inominados, de clara contribuição egípcia, misturados a elementos judaicos, persas, e até cristãos (GAGER, 1992, p. 12-13).

Nas *defixiones* estudadas, não é rara a presença do termo *IABOU* ou do tetragrama *YHWH*, que poderia ser traduzido para *Iahweh*, o Deus de Israel, constituindo assim súplicas até mesmo ao Deus judaico-cristão. Na *defixio* de nº 10, Gager (1992, p. 63) chega a propor o uso do nome de Jesus nesses feitiços, como pode ser observado: "I bind you, isos (Jesus?), the god who has the power of this hour in which I bind you".[v] Destas divindades, os *manes*, as ninfas das águas e Plutão parecem ter sido as escolhas mais lógicas dada à proximidade com os locais onde as *defixiones* seriam deixadas, ou seja, fontes de águas e cemitérios.

Em geral, dois fatores parecem ter conduzido à seleção de deuses e espíritos: "[...] primeiro, os costumes locais e crenças; e, segundo, as receitas disponíveis [...] e utilizadas por especialistas locais. Nesse sentido, podemos usar o que lemos nas *defixiones* como uma medida razoavelmente exata das crenças vigentes em determinadas épocas e lugares" (GAGER, 1992, p. 13). Como assimilado, a escolha de divindades reflete as crenças locais, suas particularidades e preferências. Mesmo nos casos em que os deuses não são os nomeados pela religião do autor do feitiço, muitas vezes de mistério ou produto de sincretismo, esta informação ainda sim é elucidativa. Foi percebido que os feitiços apresentam teor altamente sincrético, afinal, contêm uma mistura de invocações aos deuses estrangeiros, como *Iao*, *daimones*, deuses com nomes

secretos e divindades egípcias, para além de gregas.[vi] Estas não são associadas a um deus romano, como se poderia supor, pois lemos o nome de *Hefesto* quando se esperaria a denominação *Vulcano* (nº 05).

Concluímos então que o local do depósito para as *defixiones* foi quase tão importante quanto os próprios textos. Sua força só poderia ser desencadeada quando enterradas no túmulo, ou quando jogadas em poços, ou lugares perto de suas vítimas. As maldições contra os aurigas normalmente eram enterradas ou no próprio circo, ou em um cemitério próximo; em um dos casos por nós analisados, em Cartago, *defixiones* foram encontradas enterradas aos pés da parede do *podium*, e em um cemitério de funcionários situado a norte do anfiteatro (GAGER, 1992, p. 19). Esse local teria sido perfeito devido à sua proximidade com o cemitério e com o monumento lúdico, onde mortes violentas e intempestivas eram abundantes e onde se acreditava que espíritos de mau agouro, impetuosos e insatisfeitos com sua atual condição, se faziam presentes. As *defixiones* também são encontradas perto de túmulos de pessoas mortas prematuramente como fica claro na *defixio* nº 11: “Let him perish and fall, just as you lie (here) prematurely dead”, e na nº 06: “[…] From this very hour, from today, may they not eat or drink or sleep; instead, from the (starting) gates may they see daimones (of those) who have died prematurely, spirits (of those) who have died violently [...]” (GAGER, 1992, p. 57-65).[vii]

A influência egípcia sobre as inscrições das *defixiones* pode ser vista mais claramente nos exemplos do período tardo-antigo romano. Nelas os deuses que são invocados são de outras regiões e sua cooperação é buscada através de ameaças ao invés de súplicas (GAGER, 1992, p.06-07). John Gager (1992, p. 81-82) acredita que o uso de

termos que não são familiares ao autor do feitiço por serem estrangeiros representa um ato de liberação catártica, o que confere ao autor um controle maior sobre as potestades mágicas. Uma característica das *defixiones* é que as *voces mysticae* e outras formas de escrita ininteligível podem constituir grande parte do feitiço.[viii] Além disso, os nomes das divindades invocadas são acompanhados agora de desenhos de figuras humanas e animais, que juntamente com os prováveis *charaktêres* astrológicos (signos mágicos), são freqüentes. As múltiplas divindades presentes nessas tábuas da fase tardia não são sinais claros de sincretismo, pois aqueles que invocavam os deuses de outra cultura não estavam necessariamente dispostos a absorvê-los em suas vidas, mas sim demonstravam uma vontade de aumentar a eficácia da ação mágica, demonstrando, dessa forma, a confluência cotidiana das diferentes culturas que conviviam no Império Romano.

Isso se revela também nos idiomas presentes em cada malefício. Poderíamos supor que o nível de conhecimento da língua latina em uma determinada região nos diria muito sobre o processo de romanização do local; se ela se fazia profunda ou não. Porém, as fórmulas apresentam uma série de degradações em função do tempo, o que limita a leitura. A dificuldade de interpretação se torna maior pelo fato da escrita em latim às vezes ser combinada ao grego ou ao osco, com erros lexicais e gramaticais freqüentes.[ix] Na *defixio* nº 11, Gager (1992, p. 64-65) apresenta o texto nas duas línguas, grega e latina, porém isso é incomum em nossas fontes. Normalmente tendera-se a misturar os dois idiomas de maneira confusa. Acreditamos que essa natureza bilíngüe da *defixio* seja uma tentativa de potencializar a magia. Dessa maneira Sáez (1999, p. 294) argumenta que

> [...] *as tabellae defixionum abundam em todo o mundo mediterrâneo e aparecem escritas em diversas línguas às vezes muito próximas tipologicamente entre si, como é o caso do latim e do osco, entre as que são possíveis que se produzam certas interferências, que em*

> *alguns casos podem ser inclusas intencionalmente, devido ao próprio caráter mágico dos textos, em que a presença de certos fenômenos como arcaísmos e estrangeirismos serviriam para dar certo tom de mistério.*

Além dos equívocos ortográficos temos a presença de arcaísmos, possíveis localismos e/ou dialetismos; o que dificulta ainda mais o trato com essas fontes, além, obviamente, do problema de sua datação. Concluímos, então, que as tábuas execratórias foram inscritas por duas categorias diferentes de pessoas: primeiro, os indivíduos que procuravam realizar seus desejos em caráter privado, e, segundo, profissionais que faziam da magia seu meio de vida. Tradicionalmente, a prática de preparar feitiços tem sido imputada a especialistas, mas a fluência gramatical e estilística vista nas tábuas sugeririam que dois atores distintos estavam trabalhando na criação delas. A gramática e a escrita irregulares são tomadas como evidência da educação de má qualidade de seus autores. Podemos supor também que no templo local ou santuário, para aqueles que assim desejassem, haveria um texto padrão disponível para cópia, e ao efetuar a transliteração o indivíduo, alfabetizado ou não, poderia ser induzido a erros. Sobre isso na defixio nº 05 (GAGER, 1992, p. 55), percebemos como eram habituais inadvertências de transcrição da receita para a magia final.

Outra característica muito interessante, e ao mesmo tempo elucidativa, é a presença, nas *defixiones*, de imagens. Muitas vezes, desenhos foram acrescentados ao texto como sinais enigmáticos e mágicos. Nas fórmulas estudadas, isso ocorre em três casos (nºs 05; 12 e 14) (GAGER, 1992, p.53-74). Apresentam-se como representações de cobras picando cavalos, túmulos de indivíduos quaisquer, incluindo um com cabeça eqüina; figuras mumificadas, provavelmente representando o alvo do feitiço, no caso, um cocheiro rival. Existem também representações de cabeças e corpos, Contendo

círculos comumente usados para fixar o alvo. Cordas e correntes são também utilizadas para demonstrar processos de vinculação mágica (GAGER, 1992, p. 52).

Para se proteger contra estes feitiços, os *aurigas*, regularmente recorriam a outros tipos de encantamentos, como sinos pendurados no peito do cavalo, como podemos perceber em vários mosaicos. Amuletos também poderiam ser empregados pelos cocheiros com o intuito de se defender. Enquanto a maioria dos amuletos romanos tinha a intenção de esconjurar todos os males, pelo menos um, dentre os descobertos, foi projetado especificamente para proteger o seu usuário de *defixiones* (GAGER, 1992, p. 47; p. 154; p. 219). Tal apego à essa cultura mágica não nos parece incomum entre profissionais cujo trabalho envolvia grande risco. É natural, portanto, que as pessoas recorressem às práticas não só da proteção do corpo, objetivo principal da ação mágica, mas, também, no caso de um acidente capital, a salvação da alma. Um exemplo disso são os condutores que professavam a fé em Cristo, apesar da condenação incondicional dos Padres da Igreja aos jogos, associando-os, entre outros, a aspectos do mundo pagão.

Uma questão pertinente foi saber qual a influência simbólica dessas maldições sobre a sociedade romana. No entanto, está claro que aqueles que faziam uso das *defixiones* acreditavam no seu poder de fato. Concretamente, podemos perceber isso nas medidas preventivas tomadas pelas autoridades imperiais contra a prática mágica que revelam a capacidade do exercício de magia influenciar o direito e a sociedade. Esta é a razão, como postulado por Gager (1992, p. 23-24), para que as práticas mágicas sejam declaradas ilegais em 389, período de multiplicação de circos romanos, por um decreto imperial exigindo exposição pública dos usuários da magia; e proibindo

especificamente os aurigas de tal prática (*Codex Theodosianus* 9.16.11) (GAGER, 1992, p. 45-48).[x]

As *defixiones* eram vistas como perigosas, tanto em termos físicos quanto políticos. Não só elas poderiam prejudicar o corpo propriamente dito, mas também a sociedade protegida pelos códigos jurídicos. Do ponto de vista psicológico, por meio da encomenda e depósito da tábua execratória durante a preparação para uma corrida, as emoções de medo, incerteza e também a vergonha poderiam ser aliviadas – as *defixiones* acalmariam os competidores, assim como os envolvidos em um processo jurídico (GAGER, 1992, p. 116-117). As tábuas execratórias eram uma forma excepcional de alguns membros daquela sociedade tentar equiparar-se, pois, aqueles que faziam uso da magia, dela esperavam obter favores; ainda que estas não possuíssem poder, recebessem-no; para aqueles que não possuíam controle sobre suas vidas, na esfera da *Fortuna* ou da sorte, pediam aos seus deuses para fornecê-la. As *defixiones* permitiam também imputar dano aos inimigos, uma vez que o seu uso evitava a violência física entre as partes, por que se apelava para outra esfera de poder, levando determinado assunto para fora da instância terrena. As *defixiones* funcionavam, assim, como uma ferramenta de distanciamento, permitindo ao autor escapar da culpabilidade de sua ação, atribuindo-a ao destino ou à vontade dos deuses.[xi]

## REFERÊNCIAS

### Documentação Textual

GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World.* New York: Oxford University Press, 1992.

**Obras deBibliografia**

APOSTOLIDÈS, J. *O Rei-máquina.* Brasília: EdUnB, 1993.

BAILEY, M. D. *Historical dictionary of witchcraft:* historical dictionaries of religions, philosophies, and movements. n. 47. Lanham; Maryland; Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2003.

BARROS, J. D. A História Cultural e a contribuição de Roger Chartier. *Diálogos.* v. 9. n. 1. Universidade Estadual de Maringá: 2005.

CAMPOS, C. E. da C. *As* tabellae defixionum *de Sagunto:* as práticas da magia e as interações culturais na Península Ibérica (Séc. I e II d.C). Dissertação de mestrado (História Social). Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2009.

CHARTIER, R. *A História Cultural - entre práticas e representações.* Lisboa: DIFEL, 1990.

CORASSIN, M. L. Edifícios de espetáculos em Roma. *Clássica.* v. 9/10 – edição dupla. Belo Horizonte: 1996/1997. p. 119-131.

CORELL, J. Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto (Valencia). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* Bonn: Universität Michigan, 2000. p. 280-286.

DOUGLAS, M. (ed.). *Witchcraft:* confessions & accusations. Londres: Tavistock Public., 1970.

DUPONT, F. *L'acteour-roi:* Le théatre dans la Rome antigue. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

EDMONDSON, J. *Public spectacles and roman social relations.* Toronto: York University Press, 2005.

FAGAN, G. G. Leisure. In: POTTER, D. S. (ed.) *A companion to the Roman Empire.* Pondicherry: Blackwell Publishing, 2006.

FARAONE, C. *Ancient Greek Love Magic*. London: Harvard University Press, 1999.

FUTRELL, A. *The Roman Games:* a sourcebook. Cornwall: Blackwell Publishing, 2006.

GUARINELLO, N. L. O Império Romano e nós. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano:* perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: MAUAD X; Vitória: EDUFES, 2006.

HELLER, A. *O cotidiano e a História.* Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1989.

HUMPHREY, J. H. *Roman Circuses:* arenas for chariot racing. Los Angeles: University of California Press, 1986.

LOPÉZ JIMENO, A. La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (*defixiones*). *Estudios Clásicos.* v. 39. n. 112. Madrid: EDICLÁS, 1997. p. 23-34.

MENDES, N. M. Império e Romanização: "estratégias", dominação e colapso. *Brathair*. n.7 v.1. 2007. p. 25-48.

RIBEIRO, A. As *tabellae defixionum*: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia.* v. 9, n. 2. Lisboa: 2006. p. 239-258.

SÁEZ, R. M. M. Notas lingüísticas a una *tabella defixionis* hallada en Carmona (Sevilla). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* n.128. Bonn: Universität Michigan, 1999. p. 293-300.

SPINK, M. J. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano:* aproximações teóricas e metodológicas. Cortez: São Paulo, 2004.

VEYNE, P. *A sociedade romana.* Lisboa: Ed.70, 1993.

[i] Entendendo que é complexo o uso dos termos amador-profissional nesses jogos, cf. Gager (1992, p. 46).

[ii] Para entender mais sobre a complexa relação entre Imperador e o ambiente do *circus*, ver a discussão de Edmondson (2005, p. 19-21).

[iii] Baseia-se na crença metafísica de que semelhante afeta semelhante. É também o fundamento de práticas como acreditar que espetar agulhas em figuras representando inimigos, o faria mal, assim como é feito no vudu. Magia simpatética é provavelmente basilar as noções como o *karma*, sincronicidade, comer o coração de um inimigo vencido para obter seu poder, atirar lanças em animais desenhados para os enfraquecer, ou comungar para unir o participante à divindade. A Antropologia considera o pensamento mágico desse tipo como de controle através da compreensão de suas causas para alteração sobre seu efeito. Para maiores informações, cf. Ribeiro, 2006; Bailey, 2003.

[iv] Por maior exatidão metodológica optou-se por trazer os excertos originais das citações em outros idiomas. Todas as citações traduzidas ao longo deste trabalho foram efetuadas pelo autor. “[…] pela lei de associação mágica, revela o desejo do autor de arrastar a sua vítima para tumba, e por conseqüência, para morte”.

[v] As traduções das *defixiones* enumeradas aqui são de tradução do autor, tendo como base a versão em inglês do livro de John Gager. A numeração das fontes segue também tal como proposta pelo autor. “Eu te limito, [pelo/em nome de?] *Isos* (Jesus?) o Deus que tem o poder desta hora, em que eu te amarro”

[vi] "Estabelecendo um estudo lingüístico com o nome de *Iau*, o que podemos destacar seria que ao ser passado do latim para o grego, o nome correspondente seria *Ιαύ* ou como foi encontrado em inscrições gregas tardias na península, a divindade poderia ter sido chamada também de *Ιάω*. O epigrafista Corell (2000, p. 247) relata que esses nomes poderiam vir a ser abreviaturas do nome do deus pertencente à cultura judaica, Yahweh" (CAMPOS, 2009, p. 05), outra vertente aponta para o fato de que o nome de *Yaw* se aproximaria de: *Yam, Yamm*. Estes são os nomes do deus levantino do caos e do mar indomado, segundo está escrito em textos da antiga cidade de Ugarit, atual Síria. "As características de *Yaw* como deus do caos, da destruição e sua ligação com o mundo dos mortos [e aspiração a ascender às alturas dos deuses que ele odeia] o assemelham as características ctônicas das divindades gregas evocadas na magia dos *defixiones*" (CAMPOS, 2009, p. 05).

[vii] "Deixá-lo morrer e cair, assim como você permanece [aqui] prematuramente morto" / "[...] a partir desta hora, a partir de hoje, eles não podem comer, beber ou dormir; em vez disso, a partir da [abertura] dos portões que eles possam ver demônios (daqueles) que morreram prematuramente, espíritos [daqueles] que morreram violentamente [...]"

[viii] *Voces Mysticae* são palavras que não são imediatamente reconhecíveis como pertencentes a qualquer idioma conhecido, e são comumente associados com as *defixiones*. Tais palavras tinham a intenção de representar a linguagem que somente as entidades sobrenaturais pudessem compreender. Outra possibilidade é que as tabuinhas fossem produzidos por profissionais que quiseram dar a sua arte um grau de mística através do uso de uma linguagem aparentemente secreta que só eles conseguia entender, ou que em última instância, nada significavam.

[ix] A língua osca, idioma dos oscos, é um ramo sabélico das línguas itálicas, que, por sua vez, é uma família pertencente ao indo-europeu e inclui o umbro, o latim e o falisco. Era falada em Sâmnio e em Campânia, assim como na Lucânia e em Abruzzo. Conhece-se o por inscrições datadas do século V a.C. As inscrições mais importantes são a *Tábua Bantina* e o *Cippus Abellanus*. O osco foi escrito não só nos alfabetos latino e grego, como também numa variedade do alfabeto etrusco. Ele tinha muito em comum com o latim.

[x] John Humphrey (1986, p. 579) apresenta o século IV, como a época mais importante para a construção de circos, sendo cinco estreitamente datados a este período por razões estilísticas. Ele traça uma associação entre os novos e aprimorados circos e as residências imperiais no final do Império. "Diocleciano estabeleceu o modelo em Nicomédia e os outros líderes tetrarquicos seguiram ligando os circos aos palácios imperiais. [...] deste grupo, o Circo de Maxêncio, em Roma, representa o final do desenvolvimento do projeto dos circos romanos".

[xi] Com o estudo da temática em questão e sabendo do não esgotamento do mesmo, pretendemos, para o ano de 2011/2012, continuar a presente discussão. Como o alvo dos feitiços é o corpo – os membros

inferiores e superiores e o fôlego do atleta – já que o seu corpo atlético, sua força e vigor são objetos de desejo, inveja e prestígio dentro do ambiente citadino – pretendemos analisar a utilização da magia contra o corpo dos *aurigas* dentro do contexto de Hadrumeto e Cartago, duas importantes cidades romanas do norte da África.

# DISCURSOS DE PODER E RELAÇÕES SOCIAIS NO MÉTODO LINGUÍSTICO DO CÓDIGO LEGISLATIVO TALMÚDICO (II. D.C)

*Nathália Queiroz Mariano Cruz*[*]

## I. A OBRA LITERÁRIA SACRO-LEGISLATIVA: AUTORIA, REPRESENTAÇÃO E RECONHECIMENTO NO DISCURSO RELIGIOSO TALMÚDICO

Os desdobramentos que a palavra *autor* alcançaram no decorrer das discussões linguísticas e históricas sobre o termo, caminham basicamente por duas vias: uma na qual o conceito é exterior ao agente da escrita, e encarado a partir do significado da origem de uma tradição; e outra alocada num processo interpretativo dos discursos de poder inerentes à narrativa, que faz do autor o momento forte de individualização na história das idéias, literatura e ciências, equivalendo a dizer que num dado momento fez-se necessária a existência de um indivíduo a quem se pudesse imputar culpa por transgressões nos discursos, atribuir a paternidade pelo nascimento de um texto e consequentemente pelas marcas identitárias presentes no mesmo. As análises acerca da autoria de uma obra levam em consideração, devemos saber, o contexto social, político e econômico do período de sua produção, os destinatários a quem o texto narrativo intui falar, e aos responsáveis por sua produção, estabelecendo-se assim uma relação genética entre discurso e autor, ainda que seja possível a emancipação de um sobre o outro.

[*] Mestranda pela Universidade Federal de Goiás sob orientação da professora doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista CNPq. Email: taiaqueiroz@hotmail.com.

A literatura sacro-legislativa talmúdica carrega alguns valores de interpretação no que tange à marca da autoria, onde a importância da obra está muito mais voltada para a origem de uma tradição do que propriamente para o responsável por sua criação. Nos argumentos de Florence Dupont (2004) o autor no mundo antigo é aquele capaz de introduzir uma novidade em um espaço coletivo, atuando como o homem que principia, mas não aquele que cria, estando sempre ligado a um contexto político de intenção de enunciação. Como uma narrativa literária que envolve elementos míticos, sagrados e fundantes, o discurso presente nos códices legislativos do Talmude engloba uma tradição nos moldes como Rusen (2001) nos postula, na qual o passado humano está presente nas referências de orientação da vida humana prática, antes da intervenção interpretativa específica da consciência histórica. Seu caráter pré-histórico consiste em que, nela, o passado não é consciente como passado, mas vale como presente puro e simples, na atemporalidade do óbvio. Contudo, embora herdeiro e também originário de uma tradição, o conteúdo talmúdico não deve ser encarado da mesma forma como a Torá ou demais obras de Criação.

A diferenciação do códice legislativo talmúdico das demais obras que narram mitos de origem e se erguem como fundadoras de um passado em comum para as sociedades, reside no fato de sua pluralidade de autores e na inserção de postulados e interpretações rabínicas junto aos preceitos conferidos a Moshe Rabenu (Moisés) pelo Eterno, no Sinai. Se a compilação da Mishná (leis mosaicas[1]) seguida da Lei Oral[2] foi levada a cabo, inicialmente, pelo rabino Judah Hanassi, despontando este como iniciador, e por isso consagrado o autor do Talmude, não devemos ocultar o fato de que a obra talmúdica abarca um período de produção extenso por demais, se iniciando no segundo século da era comum com a compilação da Mishná por meio do Trabalho dos

Tanaítas, mestres que sustentavam suas necessidades desenvolvendo uma atividade profana[3], que faziam simultaneamente com o estudo da Torá; e posteriormente comentada pelos sábios das gerações seguintes, se oficializando seu término[4] no sexto século da era comum. Trata-se, ademais, de um extenso compêndio de autores tributários dos anseios e contextos de suas épocas.

Embora o papel de Judah Hanassi seja reconhecido e valorado dentro da tradição judaica, o atributo de autor conferido ao mesmo só existe na medida em que ele atua enquanto propulsor e iniciador do processo de compilação das Leis orais, dentro de um quadro de uma tradição já instaurada com a Torá, e apenas alargada e acessibilizada com o Talmude. Mas a partir de uma análise epistemológica, a função de autor exercida por Jehuda Hanassi extrapola o indivíduo real exterior que proferiu um discurso, e desemboca naquilo que Michel Foucault (1992) chama de “discursos com estatutos específicos”, imbuídos de relações de poder. Tem-se aqui uma interferência direta no discurso sacro-literário do mito cosmogônico, ainda que sua atuação na tradição não seja declarada. E é justamente a está interferência que temos a possibilidade de reconhecer a legitimidade do discurso presente nas formulações dos códigos legislativos do texto. Ao declararmos esta proposição, não estamos negando o caráter canônico do conteúdo talmúdico, e sim abrindo vias de acesso a interpretação do mesmo como partícipe e resultante de manifestações históricas, contextuais e processuais, e por isso moldado por meio de categorias de representações.

A representação, entendida aqui como um conjunto imagético caracterizado por práticas de significação e sistemas de símbolos, capaz de estruturar sentido e posicionar o sujeito no meio social, tem na literatura talmúdica- e mais essencialmente nos quatro primeiros tratados que abrem o Sêder de Nezikin, a dizer: Baba Khama,

Baba Mezia, Baba Bathra e Sanhedrin, compilados no segundo século da era comum- uma considerável influência de recursos linguísticos e práticas de significação e interpretação advindos com a Segunda Sofística. Tim Whitmarsch nos apresenta em seu texto *The politics of imitation* (2001) um revisionismo historiográfico sobre a importância da literatura grega dos séculos II e III d.C., argumentando que o período deve ser avaliado a partir da Segunda Sofística, onde há um crescimento literário de sofisticação, incorporação de novas formas de escrita e uma maior ênfase conferida a prática da retórica, contexto este no qual a compilação da Lei oral estava sendo levada a cabo, e sob a permissão do então imperador Antoninus Pius (138-161.d.C), que de acordo com a tradição hebraica, mantinha relações amistosas e até de cunho espiritual com o rabino membro da classe dirigente da Judéia e presidente do Sanhedrin[5], Jehuda Hanassi.

A legitimidade do discurso tal como podemos observar no Sêder de Nezikin, no qual estão dispostas as leis de âmbito civil e criminal, tem em sua construção narrativa uma preocupação ética e moral nos moldes hebraicos. A *mimese*, entendida aqui a partir de uma concepção platônica e aristotélica que toma a natureza enquanto forma e realidade para a representação linguística em suas várias possibilidades, tem no códice legislativo talmúdico uma atribuição de valor moral que visa uma boa conduta do indivíduo de maneira a aproximá-lo e assemelhá-lo da perfeição da natureza, de tal forma que aos filhos de Davi estariam reservados o "sublime" do ato de Criação. Essa perspectiva de ser atingir o sublime por meio da *mimese*, do anseio em conseguir condutas perfeitas, foi postulada por Dionísio "Longinus" em sua obra *On sublime*, na qual a *mimese* aparece como uma estratégia de resgatar autores do passado como forma de tornar o sublime como algo orgânico, vital e místico, atuando enquanto possessão

divina, assim como nos diz Whitmarsch: “a relação entre imitador e imitado é divina e irracional, porém, natural e orgânica.” (2001: 60).

A obra que é retomada, e que no caso é a Mishná, já é de caráter divino e tem na crença do Eterno o motivo maior de sua existência e compromisso. Quando a mesma é reinvocada e representada mediante as emoções do momento, sua imitação e interpretação são feitas de forma a fazer com que o presentismo se adeque as noções de “sublime” da natureza, que por sua vez também tem suas realidades alteradas. É uma legitimidade que se faz, ademais, por meio de uma relação dialógica entre conceitos de ordem e de transgressão. Ordena-se o indivíduo e o meio social para que cada um seja imputado de uma função e condutas pré-estabelecidas em conformismos que agem em prol de um bem maior: a crença num passado em comum, e capacita-os de noções morais e éticas que possam refreá-los de má condutas, de transgressões que possam inferir contra os preceitos divinos, fazendo da linguística sacro-literária talmúdica um mecanismo operante na ressignificação do presente de forma a inserí-lo e torná-lo partícipe da tradição hebraica.

## I. A RETÓRICA E A DIALÉTICA NA MANIPULAÇÃO DO DISCURSO

Os mecanismos linguísticos interiores ao discurso são a peça chave nos quais se alocam os discursos de poder. Tratam-se, ademais, de possibilidades no manuseio com a linguagem de acordo com aquilo que se quer inferir mediante a subjetividade que as práticas de representação nos oferecem. Nas palavras de Richard Miles (2005: 29) “a comunicação se baseia em dois conceitos chaves: a articulação das idéias e a sua

transmissão", conferindo ao texto discursivo uma série de pré-disposições, formulações e intenções que lhe são interiores e exteriores, dado o momento em que as narrativas são construídas de forma quase "sensitiva", como nos diz Foucault (1992), isto é, com o propósito de provocar sensações no indivíduo, de tocá-lo a ponto de não ser um objeto de estranhamento, erigindo-se como um *locus* de memória e identidade, um lugar familiar e reconhecível.

Ruth Webb (2001) nos lembra que o discurso tem uma intenção de projeção mental, gerando no público um reconhecimento por meio de artifícios da descrição, e como produtores de memória, esses discursos ficam mais facilmente associados quando buscam nos feitos do passado, na tradição e nas origens formas de legitimar o discurso. No códice legislativo do Talmude, a partir das leis concernentes às criminalidades e julgamentos, temos que a aplicação das penas é construída em cima de um discurso de não transgressão e zelo para com a palavra divina. Em linhas claras, é uma forma de atribuir valor aos mandamentos ordenados por Deus a Moshe Rabenu.

Para que as leis presentes no códice sejam passíveis de punição quando transgredidas, cria-se a necessidade de referências de valor para cada perjúrio, sendo medidas a partir de dois critérios: valor de tradição, inconteste e de maior grau, e valor ético, mais manipulável dado o contexto do judaísmo da Diáspora, que não tem condições de viver conforme a tradição ordena. E é a essa distinção de valores que podemos perceber as práticas de retórica e dialética no interior do discurso legislativo talmúdico. A retórica, nesse aspecto, é entendida como "*tchne* de pleno direito", como nos afirma Renato Barilli (1985), pois desenvolve uma operação não só cognoscitiva, mas também transformativa e prática, pretendendo exercer uma ação sobre o sujeito que a recebe, influenciando-o.

A historiografia atribui o nascimento da retórica à região da Magna Grécia, em Siracusa, no V.a.C. É uma prática discursiva que carrega em sua origem o gênero judicial, tendo com os pitagóricos a noção de verossímil (*ta elcóta*) e com Parménides a introdução da *doxa* (opinião). Mas cabe aos sofistas a elaboração de uma conjunção de concepções cognitivas e éticas que atuaram de forma considerável no desenvolvimento da prática discursiva. Protágoras (486.a.C), com a máxima "o homem é a medida de todas as coisas" dá um passo decisivo na compreensão do discurso enquanto valor de interpretação , dissolvendo radicalmente o conceito de *verdade*, interior ao discurso, e fazendo-o coincidir com o de *verossímil*, ou provável. A esta extensão da verdade, relativizando-a, a retórica ganhou espaço decisivo como técnica do "dizer contra", como nos afirma Barilli (1985), conferindo ao discurso uma capacidade de tornar superior linguagens e proposições que são, à priori, inferiores, e possibilidades de se tomar como reais e verdadeiras sentenças até então tidas como mentirosas, ou camufladas pela linguagem.

Aplicada ao discurso, a retórica é também construída em cima de valores de verdade em detrimento daquilo que se quer persuadir, despontando como uma técnica educativa que faz uso das palavras a serviço de si. Na *Mishná* que abre o tratado de *Berachoth*, encontramos a seguinte discussão acerca da recitação da *shemá*:

> *MISHNÁ: From what time may one recite the Shemá in the evening? From the time that the priests enter their houses in order to eat their Terumah until the ende of the first watch. 2 These are the words of R. Eliezer. The sages say: until midnight. R. Gamaliel says: until the dawn comes up. 3 Once it happened that his. 4 Sons came home late from a wedding feast and they said to him: we have not yet recited the evening Shrmá. He said to them: if the dawn has not in respect to this alone did they so decide, but wherever the sages say until midnight, the precept may be performed until the dawn comes up. The precept may be performed until the dawn comes up. The precept of burning the fat and the sacrificial pieces, too, may be performed till the dawn comes up. 5. Similary, all the offerings that are to be eaten within one day may lawfully be consumed till the coming up of the dawn. Why*

> *then did the sages say 'until midnight'? In order to keep a man far from transgression*. (MAS. BERACHOT, 1-2A)

A esta *Mishná* se infere as interpretações de três sábios comentadores da Lei oral durante o segundo século da era comum, sobre qual horário adotar para a recitação da *shemá*, que constitui as rezas principais do cotidiano judaico, sendo realizadas no amanhecer e no anoitecer do dia. De acordo com Rabbi Eliezer, a *shemá* pode ser recitada do período em que os *cohanim* (sacerdotes) entram em suas casas para comer a *terumah*[6], parte da produção agrícola destinada a alimentação dos sacerdotes, até o momento da primeira vigília, isto é, a primeira parte da noite[7]. Rabbi Gamaliel, por sua vez, diz que a *shemá* pode ser recitada do período em que os *cohanim* entram pra comer *a terumah,* até o amanhecer, e os demais sábios dizem que a reza deve ser proferida até o período da meia-noite, referente ao período da segunda vigília. O que devemos saber é que a associação do tempo de recitação da *shemá* com o período que os *cohanim* levam pra comer a *temurah* não é construído como uma analogia qualquer, e está vinculado a um outro ensinamento que Judah Hanassi queria proferir, em cima da idéia de que se os sacerdotes cumprissem a *shemá* antes de comer a *temurah*, então está ultima não precisaria da reza de benção dos alimentos, pois já estaria purificada. E ademais, deve-se considerar que o período da 'meia-noite' adotado pelos sábios obedece, além de uma preocupação de não-transgressão, uma metodologia de estudo talmúdico, na qual as interpretações feitas acerca da lei mosaica adotam como valor de voz-maior os comentários dos primeiros sábios, tornando-os intocáveis, ainda que contra-argumentados.

O que podemos observar a partir de tais rigores interpretativos é um valor de verdade e compreensão humana agindo sobre a palavra divina, e uma atuação de comum acordo dos recursos retóricos e dialéticos para que o discurso sagrado não anule

o jurídico, e vice-versa. Para o homem judeu da tradição existe um conformismo quanto ao distanciamento da esfera divina para com a secular, criados a partir de uma visão de tempo e história muito particulares da cultura judaica, na qual a cronologia é interinamente introduzida na noção de história, criando-se um elo entre o espaço e o tempo da Criação, e exteriorizando-se a capacidade do Criador de forma que todo e qualquer raciocínio humano será sempre inferior e posterior ao todo universal da Criação. Essa percepção, contudo, não gera um desprendimento da conduta judaica em relação a fé e superioridade divina, como nos afirma André Neher (1975). É antes uma possibilidade interpretativa que abre vias às compreensões acerca dos mandamentos de Deus, zelando para que não sejam contraditos diante dos referencias interpretativos do humano.

Um dos aspectos fundamentais do pensamento dialético consiste na "compreensão de que os elementos contrários se unem sempre numa síntese superior para formarem o todo", e que nenhum deve jamais considerar-se isolado, mas somente dentro do totalizante a que pertence, e em função deste, como nos indica Almir de Andrade (1971). Partindo deste princípio, é possível observarmos nos códigos legislativos de *Nezikin* uma preocupação em se falar sempre a partir de uma necessidade de validação da ética e moral judaicas, em nome do zelo para com o espaço que o Eterno concedeu aos filhos de Israel, e que será restituído com a união do solo sagrado de onde jorrarão leite e mel. E para que essa percepção não se esvaia, a retórica e a dialética se unem no discurso talmúdico como forma de manter essa inalienabilidade inerente ao códice, ao mesmo tempo em que permita sua aplicação na manutenção legislativa que gere e ordena a sociedade judaica.

O discurso enquanto persuasão e voz de poder perpassa os campos do político para ficar presente em todos os âmbitos públicos. A literatura sacro-legislativa judaica, dado o momento em que se erige como obra de valor canônico e legislativo é imbuída de um discurso atemporalizante e temporalizante na medida em que busca uma perfeição das formas humanas análoga a da Criação, e por isso, a da natureza, fazendo da descrição um referencial de vivacidade e admitindo-a como espaço criador de memória com a necessidade de tornar crível a realidade da obra de Criação. Esta é, contudo, uma atitude arriscada do discurso sagrado que o faz proteger-se em uma série de pré-disposições e conformismos que não permitem que o mesmo seja colocado em vias de dúvida e contradição, sobretudo no ambiente estrangeiro e hostil quanto à tradição judaica, como é o caso do judaísmo da Diáspora e que, de fato, é o ambiente que mais assola o judaísmo ainda no mundo antigo, e que fez surgir a necessidade de compilação da Lei oral, a qual utilizamos como nossa fonte de pesquisa.

## II. A LEI ORAL NO CONTEXTO DO MEDITERRÂNEO ANTIGO

A prática da escrita tem, na antiguidade, uma necessidade de memória que é anterior a qualquer outro caráter, sobretudo num mundo basicamente oral, onde apenas uma minoria era letrada. A compilação de Lei oral judaica iniciada no segundo século da era comum está inserida numa capacidade “educativa” que a escrita tem, proporcionando uma oficialização do discurso. De acordo com Foucault (1992), a escrita como *locus* de memória possibilita uma identificação e reconhecimento do indivíduo a partir de uma cultura filosófica de si, pois dado o momento em que ela nos

permite escrever os pensamentos numa forma de comunicá-los, nos dá a chance de melhor nos defendermos dos pensamentos impuros pelo simples fato de os termos conhecido no ato da meditação e assim nos envergonhado deles, fazendo surgir daí referenciais de “certo” e “errado” que acompanham a conduta do sujeito.

De acordo com a tradição hebraica, Moshe Rabenu teria escrito toda a Torá com seu próprio punho e distribuído uma cópia para tribo e mantido outra como testemunho na Arca sagrada. A Torá, enquanto Lei escrita, necessitava de interpretações quanto ao *modus operandi* das ordenações divinas, e a essas interpretações Moshe deu o nome de Mitsvá (Mandamentos), que era a Lei oral. O rabino Moshe Khafif (2006) nos diz que apesar da Lei oral não ter sido escrita até o II.d.C, a prática oralizante da mesma se iniciou com Moshe Rabenu e perdurou por até seis séculos depois. A historiografia judaica, contudo, já desde o século XX tem levantado uma questão: sendo a Mitsvá peça fundamental no cumprimento da Torá e ficando à mercê de uma tradição oral por tanto tempo, quais critérios de legitimidade adotar na leitura e análise da Mishná? A resposta a esse problema foi dada pela tradição judaica desde o momento em que o ensino público passou a obedecer a idéia dos Treze Princípios[8] pelos quais a Torá pode ser interpretada.

No entanto, sabe-se que embora os Treze Princípios interpretativos tenham seu valor canônico, os mesmos não conseguem barrar o “presentismo” ao qual a Lei oral sempre esteve subordinada, visto que ela tem uma função operativa na tradição, isto é, ela retoma a tradição para que o cotidiano do homem judeu possa estar de acordo com a ordenação divina. E é justamente a essa capacidade de re(present)ação do discurso talmúdico que nos interessa o contexto vivido pela Lei oral judaica que culminou em sua compilação, a dizer, o Mediterrâneo antigo. Rabbi Moshe Khafif (2006) indica que

a motivação maior para a redação da Mishná está inserida num cenário de desfacelamento da unidade cultural judaica, como se segue: “as calamidades estavam acontecendo continuamente, os governos perversos estavam espalhando seu domínio e aumentando seu poder, e Israel estava emigrando para lugares distantes” (KHAFIF, 2006: 6), dessa forma, Jehuda Hanassi escreveu um trabalho que pudesse estar à mão de todos para servir como um manual de vivência judaica, de forma que pudesse ser estudado rapidamente e não fosse esquecido.

Se analisarmos tal atitude pelos preceitos da tradição hebraica, nos quais se ordenou desde o princípio que a Lei oral deveria ser ensinada publicamente, então não teria sido a redação da Mishná uma invalidação de si na medida em que estaria transgredindo a ordenação do Eterno?! De fato, a tradição antiga não tomava esse raciocínio como problemático, visto que a compilação da Mishná teve uma função estritamente prática nos primeiros dois séculos de sua origem, sendo concebida como espaço de memória na luta contra o esquecimento, e não para atuar funcionalmente na sociedade judaica. O sábios do Talmude argumentam que a compilação da Lei oral surgiu como intenção de afirmação da tradição diante de um período de forte sincretismo e “despatriamento”, mas sua prática oral e pública não teria sido anulada ou substituída pela escrita, e por isso a Mishná foi desde o início concebida como patrimônio institucional nos mesmos moldes como o eram o Templo e a Arca sagrada: espaços de identificação com um passado em comum e que guardam uma memória inalienável, ainda que estejam sujeitos a degradação material. É importante lembrarmos que no II.d.C já não havia mais o Templo e nem a Arca, conferindo assim uma maior legitimidade para que a redação da Mishná comportasse um novo local de memória.

Não se nega ao Mediterrâneo antigo o estatuto de “berço das religiões do Livro”, como nos afirma José Luís de Matos (2002), despontando como espaço de emergência das três grandes religiões monoteístas: judaísmo, islamismo e cristianismo. As influências exercidas pelo Mediterrâneo na configuração dessas religiões são plurais e, especialmente no caso do judaísmo (e posteriormente, cristianismo), o espaço mediterrânico e o Império Romano repercutiram consideravelmente na estrutura da religião proporcionando condições para o surgimento de diferentes correntes judaicas, diferenciadas ,sobretudo, pelo modo interpretativo de condução das sagradas escrituras. A própria noção de judaísmo da Diáspora (*galut*), que já repercutia desde o primeiro exílio (586.a.C), só veio a ganhar contornos definidos com o surgimento das várias vertentes judaicas no Mediterrâneo antigo que, tendo a Lei oral em mãos, puderam buscar suas próprias legitimidades. Com a maior acessibilidade ao estudo e observância da Lei, proporcionados pela redação da Mishná, o judaísmo da Diáspora deu um contorno expansivo e decisivo a um local: a sinagoga.

Talvez a Sinagoga seja a marca maior daquilo que difere o judaísmo de uma tradição oral, para uma tradição escrita, levando o espaço de estudo da Lei a um alargamento do termo de tal forma que muitos estudiosos o usam como adjetivo ou prática, como é o caso da expressão “judaísmo sinagogial”. As fontes rabínicas nos dão indícios da presença de sinagogas em Jerusalém desde o primeiro século da era comum. A princípio, a sinagoga comportava um espaço de reunião para os judeus, onde se debatiam temas de ordem religiosa. Geralmente o próprio local de morada do *cohen* (sacerdote), do *nasi* (príncipe) ou do *avi beit din* (presidente do *Sanhedrin*) serviam como sinagoga, mas somente com a ascenção dos escribas e, consequentemente com a redação da Mishná, é que a sinagoga passou por um desenvolvimento intelectual, se

erigindo como um espaço próprio e fidedigno ao estudo da Lei, chegando ao ponto de comportar determinadas celebrações que, na falta do Templo, haviam ficado impossibilitadas ou limitadas.

O fenômeno da sinagoga acompanha, interinamente, o processo de redação da Lei oral, e por isso desponta como a chave mestra na compreensão do judaísmo da Diáspora e de suas várias correntes. Arnaldo Momigliano (1992) nos oferece uma idéia da intelectualização que as sinagogas passaram a ter no II.d.C a partir da seguinte fala: “nas sinagogas se faziam traduções orais e escritas da Bíblia para o grego, o aramaico e mais tarde, o latim. Foi na sinagoga onde os judeus se converteram pela primeira vez em povo do Livro.” (MOMIGLIANO, 1992: 189). Nas referencias que Flávio Josefo (2007) faz quanto ao papel da sinagoga, não encontramos a mesma como uma instituição operante tal como era o Templo. O autor apenas a menciona a partir do costume, introduzido por Moshe Rabenu, de estudar a Lei no *shabath.* Até o período de Josefo, não podemos negar a limitação do papel da sinagoga, no entanto, com as comunidades judaicas do Mediterrâneo antigo passando a ter um maior contato com a Lei, a sinagoga se extende para além de Jerusalém e da Judéia e passa a constituir pré-requisito para o reconhecimento de qualquer comunidade judaica da Diáspora, oferecendo a possibilidade de expressão e até mesmo de solução para as discussões que antes ficavam fora de seu domínio, tais como as econômicas e sociais.

Ao mesmo tempo em que a sinagoga atua como patrimônio institucional, servindo de elo para que os judeus da Diáspora não sucumbissem à sociedade estrangeira, ela também foi fator marcante na emergência de novos tipos de judaísmo, tais como o judaísmo sefaradita da Península Ibérica, o Asquenazi no leste europeu, e o judaísmo sírio-libanês (geralmente chamado de Midrashi), como exemplos das maiores

expressões de judaísmo na Diáspora. A redação da Lei oral judaica não só remodelou o espaço de memória da tradição, como também se configurou como um ato inédito diante dos preceitos judaicos: permitiu uma interferência diretamente humana nas sagradas escrituras, tomando a palavra divina como Lei de Criação e Lei social, partícipe e ordenadora da conduta do sujeito. Trata-se, ademais, de uma nova concepção nas formas pelas quais se encarar o discurso e de manipulá-lo com vias a proteger a tradição e de criar novos reforços identitários, conferindo possibilidades de sobrevivência a um modo de vida judaica tal qual o concebemos hoje: os judaísmos da Diáspora.

---

[1] Leis atribuídas diretamente a Moisés, as quais não se contesta.
[2] Mandamentos, e a forma de como procedê-los. Até o II.d.C eram narrados oralmente.
[3] A Torá ordena que o estudo da Lei deve ocupar a maior parte do tempo do homem, contudo, não se deve tirar disso um benefício rentário, o que levava os sábios a desenvolverem outras atividades que pudessem lhes garantir sustento, sendo chamadas de profanas por ocuparem o homem com outros afazeres que não o estudo e observância da Lei.
[4] É possível encontrar no Talmude Babilônico comentários que foram acrescidos até o século XVIII. Contudo, se tem por nota oficial que sua conclusão se deu no VI.d.C, quando toda a Mishná foi interpretada.
[5] Tribunal judaico-mor, composto por 70 anciãos entre os quais o Nasi (príncipe) e o Avi Beit Din (pai/presidente do tribunal) ocupavam os cargos de dirigência, cabendo a eles a palavra de maior importância. É importante ressaltar que ambos não atuavam em mesma proporção de poder simultaneamente. Por mérito de linhagem, o Nasi obtinha o maior respaldo dentro do Sanhedrin, e na sua falta, o Avi Beit Din ocupava seu posto.
[6] De acordo com a Tradição, os sacerdotes deveriam comer a *terumah* apenas na caída da noite. Mas uma nova discussão surgia: qual período adotar para entender-se que já era noite, ainda mais com tantas diferenças de horários para os judeus da Diáspora? De forma a barrar a transgressão e impedir que os sacerdotes viessem a comer a *terumah* em período de dia, ainda que o céu estivesse escuro, estabeleceu-se entre os sábios que o período da noite seria assim declarado logo que se avistasse a terceira estrela no céu, não deixando dúvidas para qualquer judeu em qualquer lugar que o dia já havia dado espaço à noite.
[7] Tanto o dia quanto a noite obedeciam, no judaísmo do Antigo Oriente Próximo, a critérios de medição do tempo. De acordo com a *Mishná*, a noite é dividida em três períodos, chamados de vigília. A primeira vigília refere-se ao período que se inicia quando a terceira estrela sai no céu, até o momento em que começa a segunda vigília. É importante destacar que na *Guemará*, isto é, na interpretações sobre a *Mishná*, é possível encontrarmos referencias de até quatro vigílias, mas como estamos lidando primordialmente com a Lei oral, adotaremos os referencias rabínicos de três vigílias.
[8] O texto bíblico, através de regras específicas estabelecidas pelos sábios, pode ser interpretado também com o intuito de dele se derivarem leis, como é o caso de algumas *Mishnayot* de caráter rabínico e da *Halachá* (mandamentos rabínicos). Tais métodos permitem abstrair do próprio texto da Torá uma série de novos elementos com conteúdo legal, o que fez com que Rabi Ishmael, um dos Tanaítas que vivei na primeira metade do segundo século da era comum, propôs-se treze regras de interpretação do texto

bíblico. Estas regras são recitadas diariamente nas orações da manhã e estão presentes no livro *Sifra*, que faz parte do *Midrash Halach.* Ver: SIDUR Completo, São Paulo: Jairo Fridlin, 1997: 120.

Documentação

[9]JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus* (Obra completa) – 11ª Edição. Rio de Janeiro: Editora CPAD, 2007. Tradução de Vicente Pedroso.

MAIMON, Ben Mochê. *Michnê Torá.* Jerusalém: Editora da União Sefardita Hispano-Portuguesa de Beneficência, 2006. Tradução da União Sefardita Hispano-Portuguesa. Tradução de Alice Frank.

_____. *Comentário da Mishná.* São Paulo: Maayanot, 1993.

MELAMED, Meir. *Torá- A Lei de Moisés.* São Paulo: Perspectiva, 1978.

KANTROWITZ, David. *Babylonian Talmud- David Judaic Classics Library*. Edition Bilingue New York, 2001. Edition Bilingue

Bibliografia

ANDO, Clifford. *Roman Religion.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

ANDRADE, Almir. *As duas faces do tempo*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1971.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Tradução: Edson Bini. São Paulo, SP: EDIPRO, 2006.

_____. *Metafisica de Aristoteles = Aristotelis metaphysica*. 2. ed. Bilíngue. Livros XVII XVIII. Madrid: Gredos, 1982.

_____. Poética. São Paulo: Abril, 1979.

ARISTOTLE. *The Politics*. Translation of Jonathan Barnes. Cambridge: University of Cambridge Press, 1994.

ASSMANN, Jan. *Of God and gods: Egypt, Israel and the rise of monotheism*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2008.

AZRIA, Régine. *O judaismo*. Bauru: EDUSC, 2000.

BANCALARI MOLINA, Alejandro. La romanización como proceso histórico de larga duración: fundamentos teóricos y La teoria y estudio de laRomanización: pluralidade de modelos.In:_____. *Orbe Romanu e Império global: La Romanización desde Augusto a Caracalla.* Santiago: Universitaria, 2007. p.27-98.

BANN, Stephen. *As Invenções da História- Ensaios sobre a Representação do Passado.* São Paulo: Unesp, 1994.

BARCHIESI, Alessandro; CONTE, Gian Biagio. Imitação e arte alusiva. Modos e funções da intertextualidade. In: FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.87-121.

BARILLI, Renato. *Retórica.* Porto: Presença, 1985.

BARROS, J. D'Assunção. *O Campo da História, Especialidades e Abordagens.* Petrópolis: Vozes, 2004.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. Vol. I: A History. London: Cambridge University Press, 1998.

BENOIT, Hector; FUNARI, Pedro Paulo (orgs). *Ética e Política no Mundo Antigo.* Campinas: Unicamp, 2001. 288p.

BETTINI, Maurizio. As reescritas do mito. In: CAVALLO, Guglielmo; FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.19-39.

BICKERMAN, Elias. *The God of the Maccabees: studies in the origin and meaning of the maccabean revolt*. Leiden: Brill, 1979.

BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.

CARPENTIER, J; LEBRUN, F. (org.). O Mediterrâneo antigo ou a busca da unidade. In: *História do Mediterrâneo*. Lisboa: Estampa, 2000. p.17-112.

CITRONI, Mario. Musa pedestre. In: FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.329-360.

CLEMENTES, Ronald E. *O mundo do antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995.

COELHO, A. B. Mediterrâneos: Identidades e Fronteiras. In: VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e Fronteira.* Lisboa: Colibri, 2002. p. 13-24 e 49-83.

COHEN, Boaz. The Relationship of Jewish to Roman Law. In. *The Jewish Quarterly Review, New Series.* Pennsylvania, vol. 34, n. 3, pp. 267-280, 1947.

COHEN, Shaye. J.D. *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties.* Califórnia: University of California Press, 2000.

COLLINS, J. J. A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century. In. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism.* Leiden and New York: Brill, pp. 211-35, 1997.

_____. Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea. In. COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 38-61, 2001.

COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (eds.) *Hellenism in the Land of Israel.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

COMTE-SPONVILLE, André. *O Espírito do Ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

CUDWORTH, R. *The true intelectual system of the Universe.* New York: Gould e Newman, 1838. Disponível em: < http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ>. Acesso em: 15 mai. 2011.

DUPONT, Florence. Comment devenir à Rome unpoètebucolique? Corydon, Tityre, VirgilleetPollion. In: CALAME, Claude; CHARTIER, Roger. *Identitésd'auteurdansl'Antiquitéet la tradition auropéene*. Paris: JérômeMillon, 2004.p.171-189.

DUVERGER, Maurice. O conceito de Império; GARRAFONI, Renata. S. Império Romano: História Antiga e Política Moderna; FRIGHETTO, Renan. Imperiumetorbis: conceitos e definições com base nas fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV-VII). In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe S.; SILVA, Luís Geraldo (org.). *Facetas do Império na História*. São Paulo: Hucitec, 2008.p. 19-38 e 137-162.

ELIADE, Mircea. *Entre o Sagrado e o Profano.* São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *O que é o autor?* São Paulo: Veja, 1992.

FERREIRA, Cláudia A.P. Bereshit: O Início da Narrativa Hebraica Bíblica. In. *Phoînix*. Ano XIII. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. P. 67-83.

FINLEY, Moses Israel. *Aspectos da Antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FINLEY, Moses Israel. *História Antiga: Testemunhos e Modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá,

2000.

_____. Política e poder na Antigüidade Tardia: uma abordagem possível. In *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, p. 161-177, 2006.

GIGLIO, Auro Del. *Iniciação ao Talmud.* São Paulo: Sêfer, 2000.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Máximas e Reflexões*. Lisboa: Guimarães, 1987

Editores.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GOWING, Alain. *Empire and Memory- The Representations of the Roman Republic in Imperial Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Rome e Jerusalem- The clash of ancient civilizations*. New York: Penguin Books, 2008.

GRUEN, Erich. Heritage *and Hellenism: the reinvention of jewish tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998.

_____. The appeal of Hellas. In: *Culture and National identity in Republican Rome*. Ithaca: Cornelf University Press, 1994.p.223-271.

GUARINELO, Norberto L. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. In *Politeia: Historia e Sociedade*, Vitória da Conquista, v.3, n.1, p.41-61, 2003.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Ed. UnB, 2003.

_____. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HEGEL, Friedrich G.H. *A Razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

_____. *Filosofia da História*. Brasília: Unb, 1999.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine in the early hellenistic period.* Philadelphia: Fortress, 1974.

HODOS, Tamar. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities; HINGLEY, Richard. Cultural diversity and unity: Empire and Rome. In:_____.; HALES, Shelley (eds.). Material culture and social identitles in the Ancient World. Cambridge: University Press, 2010.p.03-31 e 54-75.

HÖLSCHER, Tonio. Images and political Identity: the case of Athens. In: BOEDEKER, Débora; RAAFLAUB, Kurt A. (eds.). *Democracy, Empire and the Arts in fifth-century Athens*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p.153-183.

HUSKINSON, Janet. Looking for culture, identity and power. Miles, Richard. Communicating culture, identity and power. In: _____. (ed.) *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2005.p.03-62.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura***.** Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa:Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes,2002.

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Trad. de Rubens Rodrigues TorresFilho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KHAFIF, Rabino Moshe. *Derech Limud- Estudando como se estuda. Conceitos e fundamentos sobre o estudo do Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2006.

LEWIS, C. S. *The allegory of love.* Oxford: Oxford University Press, 1936. Disponível em: < http://pt.scribd.com/doc/21206541/C-S-Lewis-Allegory-of-Love-a-Study-in-

Medieval-Tradition-Lewis-Clive-Staples-Cs-Christian-Library>. Acesso em: 24 mai. 2011.

MATOS, J. L. As religiões do Livro e o poder social. In: VENTURA, M. G. das. (coord.). O *Mediterrâneo Ocidental: identidades e fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 49-63.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1992.

MORELL, Samuel. The Religious Dimension of Jewish Civil Law. In. *AJS Review*, Cambridge, vol. 18, n. 2, pp. 265-271, 1993.

NEHER, André. Visão do tempo e da História na cultura judaica. In. RICOEUR, P. et al. *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.

NORA, Pierre. Entre História e Memória. In *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História*. São Paulo: PUC-SP, 1981. P. 07-28.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva. In. *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo.* São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.

PICCALUGA, Giulia. Os textos mágico-sagrados. In: CAVALLO, Guglielmo; FIDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. A produção do texto. Trad. Daniel Peluci e Fernanda Masseder. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.p.41-67.

RAMOS, J. A. M. Judaísmo e Mediterrâneo: espaço, identidades e fronteiras. In. VENTURA, M. G. das. (coord.). *O Mediterrâneo Ocidental: identidades e fronteira*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 65-83.

RATTEY, Beatrice K. *Los hebreos*. México: Tezontle, 1992.

REHFELD, Walter. I. *Nas sendas do judaismo.* São Paulo: Perspectiva, 2003.

RICHARDSON, John. Ideas of Empire. The Augustan Empire: Imperium romanum e after Augustus. In: *The language of Empire*. Cambridge: University Press, 2008.p.01-09 e 117-181.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

ROCHA, Ivan E. *Práticas e representações judaico-cristãs/ Exercícios de interpretação.* São Paulo: UNESP, 2004.

RUSEN, Jorn. *Razão Histórica.* Brasília: Unb, 2001.

_____. *Reconstrução do Passado.* Brasília: Unb, 2007.

SANDES, Noé Freire. A Memória Inconsútil: São Paulo, 1932. In. *Escritas da História: arte, cultura e memória.* (org.) Fabiana de Souza Fredrigo, Fabiane Costa Oliveira e Marlon Salomon. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

STOETZER, O. C. *Karl Christian Friedrich Krause and his influence in the Hispanic World*. Colonia: Boehlau, 1998**.**

SWAIN, Simon. Greeks: language and identity. In:_____. *Hellenism and Empire: Language, classicism and power in the Greek world.* Oxford: Clarendon Press. p.17-42.

VOEGELIN, E. *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Lousiana University Press, 1956.

WALLACE-HADRILL, Andrew. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: University Press, 2010.

WEEB, Ruth. The contexts of Ekphrasis, Enargeia: making absent things present e phantasia: memory, imagination and the gallery of the mind. In:_____. *Ekphrasis, imagination and persuasion in Ancient rethorical theory and practice*. Surrey: Ashgate, 2009.p.13-38 e 87-130.

WHITMARSCH, Tim. The politics of imitation. In:_____. *Greek literature and the roman Empire: the politics of imitation*, 2001.p.01-89

WINTERLING, Aloys. “State”, “Society” and political integration: friendship and patron-client relations e “public” and “private”. In:_____. *Politics and society in Imperial Rome*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.p.09-76.

WOOLF, Greg. On Romanization e Roman power and the Gauls. In: _____. *Becoming Roman*. Cambridge: University Press, 2000.p.01-47.

[1] Leis atribuídas diretamente a Moisés, as quais não se contesta.
[2] Mandamentos, e a forma de como procedê-los. Até o II.d.C eram narrados oralmente.
[3] A Torá ordena que o estudo da Lei deve ocupar a maior parte do tempo do homem, contudo, não se deve tirar disso um benefício rentário, o que levava os sábios a desenvolverem outras atividades que pudessem lhes garantir sustento, sendo chamadas de profanas por ocuparem o homem com outros afazeres que não o estudo e observância da Lei.
[4] É possível encontrar no Talmude Babilônico comentários que foram acrescidos até o século XVIII. Contudo, se tem por nota oficial que sua conclusão se deu no VI.d.C, quando toda a Mishná foi interpretada.
[5] Tribunal judaico-mor, composto por 70 anciãos entre os quais o Nasi (príncipe) e o Avi Beit Din (pai/presidente do tribunal) ocupavam os cargos de dirigência, cabendo a eles a palavra de maior importância. É importante ressaltar que ambos não atuavam em mesma proporção de poder simultaneamente. Por mérito de linhagem, o Nasi obtinha o maior respaldo dentro do Sanhedrin, e na sua falta, o Avi Beit Din ocupava seu posto.
[6] De acordo com a Tradição, os sacerdotes deveriam comer a *terumah* apenas na caída da noite. Mas uma nova discussão surgia: qual período adotar para entender-se que já era noite, ainda mais com tantas diferenças de horários para os judeus da Diáspora? De forma a barrar a transgressão e impedir que os sacerdotes viessem a comer a *terumah* em período de dia, ainda que o céu estivesse escuro, estabeleceu-se entre os sábios que o período da noite seria assim declarado logo que se avistasse a terceira estrela no céu, não deixando dúvidas para qualquer judeu em qualquer lugar que o dia já havia dado espaço à noite.
[7] Tanto o dia quanto a noite obedeciam, no judaísmo do Antigo Oriente Próximo, a critérios de medição do tempo. De acordo com a *Mishná*, a noite é dividida em três períodos, chamados de vigília. A primeira vigília refere-se ao período que se inicia quando a terceira estrela sai no céu, até o momento em que começa a segunda vigília. É importante destacar que na *Guemará*, isto é, na interpretações sobre a *Mishná*, é possível encontrarmos referencias de até quatro vigílias, mas como estamos lidando primordialmente com a Lei oral, adotaremos os referencias rabínicos de três vigílias.
[8] O texto bíblico, através de regras específicas estabelecidas pelos sábios, pode ser interpretado também com o intuito de dele se derivarem leis, como é o caso de algumas *Mishnayot* de caráter rabínico e da *Halachá* (mandamentos rabínicos). Tais métodos permitem abstrair do próprio texto da Torá uma série de novos elementos com conteúdo legal, o que fez com que Rabi Ishmael, um dos Tanaítas que vivei na primeira metade do segundo século da era comum, propôs-se treze regras de interpretação do texto bíblico. Estas regras são recitadas diariamente nas orações da manhã e estão presentes no livro *Sifra*, que faz parte do *Midrash Halach.* Ver: SIDUR Completo, São Paulo: Jairo Fridlin, 1997: 120.
[9]

# IDENTIDADES ETNORELIGIOSAS NO ALTO IMPÉRIO: FILO E O CONFLITO ENTRE JUDEUS E GENTIOS EM ALEXANDRIA

*Nicodemo Valim de Sena* [*]

No final do primeiro século antes de Cristo a dispersão judaica já havia se concretizado. Processo que teve início no século VI a.C. com a invasão de Nabucodonosor e a subsequente deportação dos judeus para a Babilônia, de onde nunca retornaram integralmente para sua pátria de origem.

Os subsequentes deslocamentos devido às novas conquistas da Palestina, somados às migrações voluntárias em busca de melhores oportunidades de vida, acabaram por resultar que, no século I, cerca de cinco ou seis milhões de judeus viviam na Diáspora, ou seja, fora da Palestina (MEEKS, 1992, p. 59).

Fora da Palestina, um dos lugares onde a presença judaica é atestada há bastante tempo é o Egito, principalmente na cidade de Alexandria, local em que a comunidade judaica alcançou grande desenvolvimento e que foi palco de violentos conflitos entre gregos e judeus.

Alguns dos embates entre gentios e judeus ficaram preservados na literatura produzida no período e a documentação por nós pesquisada foi a obra *Legatio ad Gaium* escrita por Filo de Alexandria, filósofo judeu helenizado que viveu no período de 13 a.C a 50 d.C. Nessa obra, o autor nos relata o período de governo de Calígula, os ataques sofridos pelos judeus alexandrinos e o envio de uma comissão judaica a Roma, da qual Filo era um dos líderes, na tentativa de sanar a situação conflituosa.

[*] Nicodemo Valim de Sena, aluno de graduação e membro do PIIC/UFES/CNPQ, sob a orientação do professor doutor Gilvan Ventura da Silva. Email- nicodemovs@hotmail.com

Para analisar as relações conflituosas entre gregos e judeus na disputa por espaços dentro da Alexandria romana, sejam estes espaços físicos ou sociais, se faz necessário o esclarecimento de alguns conceitos que permearam o nosso trabalho, entre eles o conceito de conflito, verbete contido na obra de Bobbio (1998, p.225), na qual Gianfranco Pasquino o analisa como relações de disputa para obtenção de recursos escassos. Importante também foram os estudos do sociólogo Norbert Elias e John L. Scotson (2000) para analisar a questão das relações de poder dentro de uma sociedade, pois segundo eles os grupos sociais mais antigos e coesos são os que controlam ou se beneficiam de diversas instituições da sociedade, desenvolvem valores, regras e práticas sociais que se tornam parâmetros de uma boa sociedade (*establishment*). Dessa forma, esse grupo estabelecido passa a ditar as regras e marcar territórios (sejam eles físicos ou sociais) para si e para os demais grupos (*outsiders*).

No contexto de Alexandria, é possível situar a presença dos judeus desde a sua fundação, por volta de 331 a.C. Josefo (autor judeu contemporâneo de Filo) faz um relato segundo o qual Alexandre, o Grande, teria passado por Jerusalém e ao chegar lá, teria sacrificado a Deus com o auxilio do sumo-sacerdote. Depois disso, Alexandre permitiu aos judeus viver segundo a sua própria lei, e muitos se alistaram nas fileiras macedônicas (FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades judaicas*, XI, cap VII, p.274). Os fatos mencionados por Josefo têm um visível fundo propagandístico, para validar sua sugestão que o próprio Alexandre teria instalado os judeus na cidade de Alexandria, e que lhes havia concedido os mesmos privilégios que os macedônios (FLÁVIO JOSEFO, *Contra Ápio* II, cap. II, p.728). É mais provável que muitos dos primeiros judeus a chegar a Alexandria o teriam feito na condição de escravos, pois o próprio Josefo relata a libertação de 120.000 judeus por Ptolomeu Filadelfo (283-246 a.C), que estavam na condição de cativos no seu reino. Outra benesse desse rei citada por Josefo é

a da tradução em grego das leis hebraicas (*Ant. jud.*, XII, cap II, p.276).

Alexandria, durante o período helenístico, passa a se destacar nos campos econômico, político, social e cultural, atraindo pessoas de várias regiões, sobretudo os gregos que, embora tenham-se espalhado por todo o Egito ptolomaico e por todas as regiões estrangeiras dominadas pelos Lágidas, foi na capital, com sua grande importância comercial, que se fixaram em maior número. Em Alexandria além do comércio mediterrâneo e local, além das oficinas artesanais, existia a carreira administrativa, função em que tiveram grande destaque e que ocuparam os mais altos escalões, pelo menos até o final do século II. Os gregos representavam um conjunto de funcionários ativos e disciplinados que daria base de apoio á monarquia. Somando lealdade à superioridade técnica, eles serão utilizados nos principais cargos administrativos dos Lágidas. Nessa condição, os principais cargos de destaque na sociedade alexandrina foram ocupados pelos gregos, que atuaram como coletores de impostos (função que também era exercida por outros povos, como os judeus), administradores de bancos, engenheiros, agrônomos, comerciantes, entre outros. Mas também existiam gregos muito pobres, ligados a serviços esporádicos ou ao pequeno comércio varejista, que não possuíam denominação civil, sendo difícil estabelecer suas origens e diversas atividades (QUARANTA, 2009, p. 64-65).

A cidade de Alexandria foi organizada no sistema grego de tribos e demos e possuía diversas instituições tipicamente gregas, como o Ginásio, a *efebéia*,[1] banhos, teatros, uma assembléia e *gerousia*.[2] Provavelmente tenha existido a *Boulé*,[3] mas que foi extinta no decorrer do tempo. Tais instituições eram fontes de grande autonomia cívica e a cultura grega também se manifestava nas tradições e, em diversos níveis do cotidiano da cidade (CLÍMACO, 2007, p.21).

Os judeus que se estabeleceram em Alexandria, atuaram em várias atividades, como: agricultura, artesanato, comércio, administração pública e participação no exército, mas também foram escravos e mais raramente prestamistas (PINSKY, 1971, p. 97-109). Apesar de ser possível que tivessem alguns monopólios e se sobressaíssem em algumas atividades, como a de coletores de impostos, foram poucos os judeus que tiveram grande destaque na sociedade alexandrina. Assim como na Palestina, a maioria dos judeus sobreviviam a custas de trabalhos braçais, em um modo de vida simples e sem grandes luxos (POLIAKOV, 1979, p.5).

Assim como gregos e judeus, pessoas de diferentes origens étnicas compunham o quadro social de Alexandria, entre elas, macedônios, imigrantes de países helenizados, escravos e egípcios (PINSKY, 1971, p.97-109). Os judeus, assim como outros grupos imigrantes na cidade, se reuniam para executar suas práticas religiosas, para manterem uma convivência social com parentes e outros que tinham uma herança comum, para resolver problemas internos e também para exercer pressão coletiva no intuito de conseguir direitos e privilégios da sociedade na qual estavam inseridos (MEEKS, 1992, p.59).

Os diversos povos que compunham o quadro social de Alexandria, normalmente se organizavam em *politeuma*, uma corporação cívica, semi-autônoma, separada, tendo seu próprio conselho, exercendo poder administrativo e judicial sobre os seus membros.

Alexandria tornou-se um emaranhado de *politeumata*, tendo por base as mais diversas etnias, como: persas, judeus, mísios trácios, cilícios e idumeus, sendo o *politeuma* grego o mais importante dentre eles. Seria errado falar em um *politeuma* que abarcasse todos os gregos, pois existiam *politeumata* de acordo com a procedência dos cidadãos: cretenses, beócios, aqueus e principalmente macedônios. (QUARANTA, 2009, p. 66).

Com a dominação romana, começaram a se intensificar os conflitos entre as comunidades grega e judaica.

Os judeus da Diáspora se adaptavam bem às condições locais, adotavam regulamente tanto a língua como a indumentária e demais costumes do local em que habitavam. Muitos chegavam até mesmo a helenizar ou latinizar os nomes. Esses fatos permitem tirar uma conclusão inicial de que eles não pareciam ser alvos de uma animosidade particular (POLIAKOV, 1979, p.6).

Dois aspectos podem ser analisados como geradores de contendas entre gregos e judeus em Alexandria. O primeiro diz respeito às crenças e práticas religiosas que colocavam os judeus à parte, em relação aos outros cultos existentes. O segundo aspecto está relacionado à luta por maiores direitos políticos.

Os romanos adotavam o sistema de adoração dos deuses cívicos. Acreditavam que o bem estar das populações dependia da boa vontade de suas divindades protetoras. Por isso respeitavam todos os cultos locais e esperavam que cada um cumprisse com seus deveres de culto (SHERWIN-WHITE, 1968, p.101). No alvorecer do período imperial, os judeus, de um modo geral, não se opunham abertamente ao governo romano, o que fez com que os imperadores adotassem a tolerância, reforçada por medidas de proteção aos judeus contra a hostilidade gentílica. As intervenções romanas na esfera religiosa tinham como preocupação primordial a defesa do corpo político (SILVA, 2008, p.8). Primeiramente, César e depois Augusto, estabeleceram o judaísmo como *religio*, isto é, como um culto ancestral legítimo. As medidas adotadas por esses imperadores davam liberdade aos judeus para construírem sinagogas, recolherem impostos para o Templo de Jerusalém, se reunirem no sábado para o culto e demais festividades judaicas e solicitarem dispensa do serviço militar (FLANNERY, 1968, p. 38).

A obediência e a lealdade à Roma manifestada por Herodes, o Grande, soberano

da Judéia, também concorriam para a proteção dos imperadores romanos aos judeus residentes na Diáspora. Contudo, a política romana, implementada por Augusto, de reforçar o elemento grego e aliar-se a tais elites para consolidar suas conquistas foi degradante para os judeus, fomentando conflitos na cidade de Alexandria (CLÍMACO, 2007, p. 47). Algumas mudanças começaram a ocorrer na organização social da cidade, os romanos têm a primazia, seguida pelos gregos e, por último, pelos demais povos. Embora os judeus tenham conseguido a isenção do culto imperial, perderam alguns direitos, como o de integrar o serviço militar e o de recolher impostos em nome do soberano, atividade que haviam exercido sob os Lágidas e que passaram a ser exercidas pelos romanos e gregos. Os romanos instituem também um novo imposto, a laografia, que era cobrado apenas daqueles que não eram cidadãos.[4] Esse imposto atingia os judeus de duas formas: em primeiro lugar na questão econômica, pois representava um novo encargo e, em segundo lugar, no campo psicológico, pois esse imposto igualava os judeus aos estratos sociais mais baixos e isso era muito ruim, sobretudo para aqueles de condição social elevada e que estavam na busca de ampliação de seus direitos políticos (SELVATICI, 2006, p. 180).

Na busca de recuperar privilégios perdidos e obter cidadania, somando o fato de já gozarem de benefícios imperiais, além da questão de estarem situados em uma cidade onde existia uma herança de hostilidade egípcia em relação às práticas e costumes judaicos, os judeus suscitaram reações hostis por parte dos gregos, que temiam a perda de status em Alexandria. Sob Calígula a situação judaica se agrava e os atos de violência proliferam.

Partindo da definição de conflito de Bobbio (1998, p.225), que o analisa como uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que lutam entre si para obter o acesso e a distribuição de recursos escassos, como: poder,

riqueza e prestígio e, nos valendo também dos estudos do sociólogo Norbert Elias (2000) para analisar a questão das relações de poder dentro de uma sociedade na qual encontramos vários agrupamentos sociais com marcas identitárias próprias, verificamos que sempre existirá um grupo em posição dominante (estabelecidos) que ditará as regras sociais, costumes e valores aos demais grupos (*outsiders*). Percebemos assim que, na sociedade alexandrina, os gregos cumpririam o papel dos estabelecidos, pois por meio de marcas que validam seu poder, como tradição, autoridade e influência, vão ditar as normas morais e sociais para os judeus (*outsiders*), ou seja, os que estão fora do *establishment* (boa sociedade). Essa situação só se torna possível mediante o controle das instituições políticas e da coesão interna alcançada com o uso do carisma grupal e das rotulações que impõem aos *outsiders* o estigma de anomia.

Filo, ao relatar os ataques sofridos pelos judeus durante o governo de Calígula, deixa claro que a influência política dos gregos os beneficiaram nesses ataques, pois as autoridades legais da cidade, representadas na figura do prefeito, deixaram que o ato de violência acontecesse, pois “quando eles viram que o intendente da província, que teria podido acalmar, num instante, tão grande agitação, a autorizava, fingindo ignorá-la, eles se tornaram ainda mais atrevidos e mais insolentes “(FILO, *lagatio ad Gaium*, cap.IX, p. 767).

Outro relato de Filo que demonstra que a ação dos gregos tinha conivência com as autoridades romanas locais é quando ele faz menção da expulsão dos judeus das suas residências, as quais foram saqueadas, não durante a noite, às escondidas, mas em plena luz do dia, com alarde, sem temor de repreensões por parte de alguma autoridade (*Legat*,cap. IX p. 767).

O fato de os judeus, já gozarem de direitos especiais e buscarem sempre ampliar esses direitos, sem, no entanto abrir mão de suas características culturais fomentava

ainda mais a reação dos alexandrinos (aqui no sentido jurídico). Desse modo, aproveitaram o grande valor que Calígula dava ao culto imperial e a recusa dos judeus em adorar o imperador para demonstrar sua cólera. De acordo com Filo: “quando o ódio desse imperador contra os judeus chegou ao conhecimento dos habitantes de Alexandria, que já há muitos anos também os odiavam, eles julgaram não poder encontrar uma ocasião mais favorável de fazê-lo explodir” (*Legat,* cap. IX, p. 767).

Os judeus se adaptaram bem aos costumes gregos da cidade de Alexandria, alguns deles, de condições mais abastadas, frequentavam o Ginásio e tinham importância política e econômica na sociedade. A língua falada pelos Judeus era a língua grega, o trajar era comum, até os nomes eram latinizados ou helenizados. Observamos então que os grupos *outsiders* (judeus) exercem pressões tácitas ou agem abertamente no sentido de reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua situação inferior e que os grupos estabelecidos (gregos) fazem a mesma coisa em prol da preservação ou aumento desses diferenciais. Chegamos a uma situação conflitiva, na qual os estabelecidos se sentem compelidos a repelir aquilo que vivenciam como uma ameaça á sua superioridade por meio de um contra-ataque, que se caracteriza por rejeições e humilhações contínuas ao outro grupo (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.37). Os gregos procuraram destruir aquilo que acreditavam ser a base das organizações judaicas, a sinagoga[5], e com ela os registros documentais dos direitos e isenções alcançadas pelos judeus junto aos imperadores romanos. Segundo Filo:

> *Reuniram-se em grupos, foram em massa aos oratórios que existiam em grande número em várias partes da cidade, [...] destruíram completamente alguns desses oratórios, incendiaram outros, [...] esses incêndios destruíram os escudos e as estátuas douradas, com as inscrições com que os imperadores tinham honrado a virtude dos judeus e que deviam ser respeitadas* (*Legat,* cap. IX, p. 767).

Os relatos de Filo acerca da violência e humilhação cometidas contra os judeus são grandes e vão desde saques até confinamento e mortes violentas:

> *[...] dividiam entre si o roubo nas praças públicas na presença daqueles que eles tinham tão cruelmente despojado de seus bens e acrescentavam ainda a zombaria e as injúrias á violência que lhes tinham feito [...] Aqueles homens furiosos expulsaram os judeus com suas esposas e filhos de todos os pontos da cidade para encurralá-los como animais em um lugar tão apertado, que eles não podiam nem sequer levar alguma coisa consigo [...] os queimavam vivos, uns na fogueira, que acendiam com lenha tirada dos navios e outros no meio da cidade de maneira mais cruel, porque esse fogo era feito com lenha muito úmida, produzia muito mais fumaça do que chamas. Arrastavam a outros com cordas pelas ruas e praças públicas e se enfureciam de tal modo contra eles, que sua morte não lhes satisfazia á raiva e eles ainda os pisavam, despedaçavam-lhes os corpos, de modo que nada restava para ser sepultado, quando mesmo se lhes tivesse querido prestar aquele serviço* (*Legat*, cap. IX, p. 767).

Em 40, duas comissões são enviadas a Roma, uma representando os gregos, liderados por Ápio e outra representando os judeus, liderados por Filo. Calígula se posiciona a favor dos gregos, dando pouca atenção à delegação judaica. O imperador encarrega ainda Petrônio, governador da Síria, de colocar uma estátua sua no Templo de Jerusalém, gerando mais conflitos com os judeus. Após a morte de Calígula, ocorre nova revolta em Alexandria. Os judeus passam a retaliar os gregos devido aos abusos que sofreram. O novo imperador, Cláudio, reprime a revolta e por consideração aos reis judaicos Agripa e Herodes restitui os privilégios abolidos por Calígula, mas faz advertências aos judeus para que não ameacem a ordem pública.

O período em que Filo viveu foi marcado por grandes conflitos relacionados ao seu povo, conflitos esses que abarcavam os campos político, social, econômico e religioso. Embora a maior parte da narrativa de *Legatio ad Gaium* seja dedicada a descrever as “insanidades” cometidas por Calígula e as adversidades encontradas pela embaixada judaica enviada a Roma, ela retrata também as violências sofridas pelos judeus na luta por maiores espaços na sociedade alexandrina do século I d.C.

## Referências Bibliográficas

### Documentação textual

FILO. *Legatio ad Gaium*. In: JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus.* Trad. de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléia de Deus, 1992, p. 759 - 782.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades judaicas*. In: JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus.* Trad. Vicente Pedroso. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléia de Deus, 1992.

____. *Contra Ápio*. In: JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus.* Trad. Vicente Pedroso. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléia de Deus, 1992.

### Bibliografia instrumental

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: EDUnB, 1998.

### Bibliografia

CLÍMACO, Joana Campos. *Cultura e poder na Alexandria romana*. 2007. Dissertação (Mestrado em História)-Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FLANNERY, E. H. *A angústia dos judeus*. São Paulo: IBRASA, 1968.

MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

PINSKY. J. *Os judeus no Egito helenístico*. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.

POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

QUARANTA, E. *A população grega em Alexandria no século III a. C.* In: AVELINO, Y.D. *Polifonias da cidade*. São Paulo: D´Escrever, 2009.

SHERWIN-WHITE, A.N. *O Imperialismo Romano.* In: BALSDON, J.P.V. (Org). *O mundo romano.* Trad. Victor M. de Morais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

SELVATICI, Mônica. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã*: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**.** 2006. Tese (Doutorado em História)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SILVA, G.V. *Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos?.* In: SILVA, G.V. (Org). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano.* Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008.

SIMON, M.; BENOIT, A. *El judaísmo y el cristianismo antiguo*: de Antioco Epífanes a Constantino. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

[1] Efebeia *éfêbos*, "jovem", "efebo" uma instrução militar: é uma iniciação cívica, moral e religiosa aos deveres e direitos do cidadão.
[2] Gerousia conselho de anciãos
[3] Boulé era uma assembleia restrita de cidadãos encarregados de deliberar sobre os assuntos correntes da cidade.
[4] Laografia ou taxa eleitoral, imposto introduzido por Augusto que atingia principalmente os estratos sociais mais baixos.
[5] Sinagoga, formas de associação comunitária e de culto, local em que os judeus fora de sua terra se reuniriam para socialização e para prestar culto a Javé (SIMON; BENOIT, 1972, p.9-10).

# COMENTÁRIOS DAS GUERRAS DAS GÁLIAS: BREVES APONTAMENTOS SOBRE O CORPO DO GUERREIRO GAULÊS E A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE BÁRBARA POR MEIO DOS RELATOS DE CAIO JÚLIO CÉSAR.

*Priscilla Ylre Pereira da Silva*[*]

## A República romana e o primeiro Triunvirato

*Res publica* é tudo aquilo que diz respeito ao *populus*, ou seja, algo público que não é propriedade de alguém, que o grupo de cidadãos administra para que o interesse coletivo seja atendido e o bem comum alcançado. Na história de Roma, o período entre 509 e 27 a.C. é compreendido como a República romana. Foi durante esse recorte temporal que Roma deixou de ser uma pequena cidade na Península Itálica e se expandiu intensamente pelo Ocidente e Oriente.

Durante os mais de 500 anos que os romanos esteviveram sob esse regime, aconteceram diversas transformações na sociedade e em sua organização política. No período final, era evidente que o governo estava nas mãos de uma elite dominante coesa formada por plebeus ricos e patrícios. A República estava em crise, a expansão romana havia feito com que o número de escravos aumentasse, assim como havia deflagrado as

[*] A autora é graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR). É bolsista de Iniciação Científica (PIIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, ora designado CNPq, com o subprojeto intitulado *A representação do corpo do guerreiro gaulês nos Comentários das guerras das Gálias de Júlio César* sob orientação do Professor Dr. Gilvan Ventura da Silva. Contato: pris.ylre@hotmail.com.

revoltas destes; as novas terras conquistadas, em vez de serem distribuídas, foram concentradas nas mãos da elite e, conseqüentemente, uma grande massa de camponeses empobrecidos rumava para o meio urbano. Mesmo que para Cícero e Catão "o bom cidadão seja representado pelo agricultor, proprietário que cultiva a terra e é o soldado" (CORASSIN, 2006, p 272), não era mais assim que o cidadão se caracterizava. Os soldados passaram a receber o soldo e muitos perderam suas propriedades agrárias.

Júlio César nasceu em 100 a.C., no seio da família patrícia dos *Iulii*, considerada, pela tradição, descendente do herói troiano Enéias e da própria deusa Vênus. Seu nascimento localiza-se no período final da República, depois das tentativas frustradas de reforma agrária de Tibério e Caio Graco para apaziguar as necessidades sociais e econômicas das massas romanas e do começo das disputas entre Mário[i] e Sila (líderes, respectivamente, dos *populares* e *optimates)*.[ii]

Concluídos os confrontos entre Mário e Sila, a cisão entre *populares* e *optimates* não terminou. Os laços de parentesco que César nutria com Mário, e seu casamento com a filha de um dos simpatizantes da causa dos *populares* desagradavam Sila, o vencedor das disputas. Este exige que César se divorcie de sua mulher, o que não acontece, e César deixa Roma por alguns anos, quando obtém fama militar na Sicília. Ele volta para Roma somente após 78 a.C., depois de Sila se retirar da vida pública.

Apesar de já ser uma figura pública, César ingressa no *cursus honorum* apenas em 69 a.C. como questor da província da Hispania Ulterior.[iii] Anos mais tarde, depois de uma longa ascensão na carreira política, César se encontrava em uma situação financeira

delicada, devido a gastos com as campanhas políticas e, além disso, em certo desconforto com o Senado, que negou seu pedido de candidatura por procuração ao consulado. É em Crasso, um dos homens mais ricos de Roma, que vê sua salvação. Este também se encontrava em conflito com o Senado para conseguir a aprovação da redução nos preços de arrendamento nas receitas asiáticas. No mesmo momento, Pompeu, que se via com dificuldades para conseguir que o Senado provesse terras para seus veteranos de guerra, também estava em rota de colisão com os senadores. O descontentamento com o Senado levou os três a uma aliança, conhecida como o Primeiro Triunvirato, consolidada provavelmente antes da eleição de César como cônsul, em 59 a.C.

**O *outro* nos *Comentários das Guerras das Gálias***

Após um consulado repleto de agitação política, César recebeu o cargo de governador da Gália Cisalpina e do Ilírio, posteriormente também lhe foi atribuída a província da Gália Narbonense, após a morte do antigo governador. Em 58 a.C. César se dirige as Gálias e é no decorrer dos oito anos de campanha que ele escreve os *Comentários das Guerras das Gálias*, uma obra de caráter histórico agrupada em oito livros, um para cada ano, sendo que o último é de autoria de Aulo Hirtio.[iv]

Não há um consenso entre historiadores sobre a data de composição e publicação da obra, porém ao examinar diferentes livros sobre as guerras das Gálias, podemos identificar majoritariamente duas correntes distintas sobre esse problema. Uma corrente acredita que César escreveu os livros separadamente, no inverno, ao final de cada ano de campanha enquanto cuidava de assuntos administrativos na Gália Cisalpina. A outra presume que ele

escreveu os sete livros de uma vez ao final das campanhas, entre 52 a.C e 50 a.C, também não havendo consenso sobre o ano de publicação, sendo anuais apenas os relatórios ao Senado sobre o desenrolar da campanha.

Mesmo que o objetivo principal da obra fosse exaltar o exército romano e narrar suas façanhas militares, o autor não deixa de registrar informações sobre os germanos e os galos. Os *Comentários* são uma das principais fontes históricas sobre a vida desses povos "bárbaros" em um período tão recuado. Posidônio, Diodoro Síciulo e Estrabão são gregos que compartilham certa contemporaneidade com César e que também escreveram sobre os gauleses, entretanto provavelmente apenas Posidônio experimentou contato direto com os bárbaros.[v]

É importante salientar a quantidade de informações que pode ser retirada da obra de Júlio César sobre a geografia das Gálias; sobre os costumes, instituições e comportamentos dos gauleses e germanos. Na narrativa, as peculiaridades dos bárbaros e suas diferenças, quando comparadas às dos romanos, são colocadas em evidência. Logo nas primeiras frases do primeiro livro, César já se preocupa a dividir o território da Gália:

> *A Gália está toda dividida em três partes: uma que habitam os belgas, outra os aquitanos, e na terceira habitam os que em sua língua se chamam celtas e na nossa galos. Todos esses se diferenciam entre si em língua, costumes e leis. O rio Garona separa os galos dos aquitanos; o Marne e o Sena os separam dos belgas. Os mais valentes de todos são os belgas, porque vivem muito longe do luxo e refinamento da nossa província, e são raríssimas as vezes que lá chegam mercadores com coisas para amolecer os seus corações, e por serem vizinhos dos germanos, que habitam a outra parte do Rim , com quem travam guerra constantemente. Esta é também a razão dos helvécios superarem os outros galos em coragem, pois quase todos os dias travam*

> *batalhas com os germanos, defendendo suas fronteiras ou eles mesmos invadindo os germanos. A parte da Gália que os gauleses ocupam começa no rio Ródano e tem por limites o rio Garona, o Oceano e a fronteira dos belgas; vai ainda até ao rio Rim do lado dos séquanos e dos helvécios, inclinando-se para o norte. O país dos belgas começa nos confins da Gália e estende-se até à parte inferior do curso do Rim, olhando para o Oriente. A Aquitânia estende-se do rio Garona aos montes Pirenéus e à parte do Oceano que banha a Espanha.* (*BG*, 1-1)

A passagem deixa claro que não havia a idéia de uma unidade denominada “Gália”, e sim, um imenso território dividido entre povos de diferentes costumes, e estes se dividiam em tribos que nutriam relações amistosas ou conflituosas entre si e com os próprios romanos, cujos nomes aparecem em abundância no decorrer dos livros. Essa divisão feita por César  mostra que as províncias romanas não fazem parte da Gália que ele descreve, elas estariam “dentro” da esfera harmoniosa controlada pelos romanos, não no hostil mundo bárbaro de “fora” (RIGGSBY, 2006, p 127). Além disso, quando César fala da província, já é destacada a diferença que os romanos concebiam entre seu *refinamento* e a *brutalidade* do bárbaro. Devemos lembrar, entretanto, que as representações (CHARTIER, 2002) presentes nos *Comentários*, vão atuar de forma simbólica para que os romanos classifiquem o mundo e as suas relações, e estas classificações não estão completamente isentas de interesses e crenças próprias. O bárbaro é sempre aquele incivilizado em comparação com o cidadão romano.

Outro fator a ser levado em consideração é a proximidade com as províncias, que acabava por ser um vetor de difusão da cultura romana. Porém, uma das maiores formas de influência romana nos territórios das Gálias era por meio do comércio. Antes do início da

campanha militar de César, já havia mercadores instalados entre diversas cidades bárbaras, relativamente longe das províncias, que eram responsáveis pela propagação dos costumes romanos, e nada indica que não houvesse uma coexistência pacífica entre estes e os gauleses (GILLIVER, 2003, p 76). O vinho era um dos produtos amplamente consumido pelos galos e germanos e há diversos relatos, por exemplo, Diororo Sículo escreve sobre o costume dos gauleses de beberem o vinho sem misturar com água, parecendo incivilizados. (RIGGSBY, 2002, p 49) Os *Comentários*, apesar de abordarem o assunto de outra forma, não são uma exceção quanto à diferenciação de costumes entre povos através do consumo de vinho.

No Livro Dois dos *Comentários*, quando escreve sobre a tribo dos nérvios, que se recusaram a render-se aos romanos, há uma passagem na qual César afirma que eles “a nenhum mercador davam entrada, nem permitiam introduzir vinhos e coisas semelhantes que sirvam para o deleite, persuadidos que tais coisas os tornam afeminados e fazem perder o brio, sendo eles naturalmente corajosos e musculosos...” (*BG*, 2-15-4). De acordo com Riggsby (2006, p 16), sob a perspectiva do romano da época, a recusa em praticar o comércio e em consumir o vinho, um artigo considerado de luxo, pode ser considerada uma forma encontrada por César de reafirmar os costumes “primitivos” e “incivilizados” desses povos. A influência da República não se restringiu aos hábitos alimentares, ela tem o seu papel, mesmo antes da chegada de César, até mesmo na mudança da organização política desses povos.

A campanha de César começa quando os helvécios entram em um movimento para sair de seu território demasiadamente pequeno, e em 58 a.C. Esse povo queimou suas doze

cidades e quatrocentas aldeias, e toda a sua população, incluindo mulheres, crianças e velhos se lançaram sobre a Gália. Quando César já estava encarregado dos territórios romanos, ao ouvir os boatos de movimentação dos helvécios, dirigiu-se imediatamente para a província e impediu a passagem destes pelo território romano, porque "não acreditava que homens de tão mau coração, ganhando passe livre pela província, se conteriam em não causar mal ou dano" (*BG*, 1-7-5). Impedidos pelos romanos, os helvécios se voltaram então para o norte, passando pelo território dos éduos, sob o pretexto de dar proteção a estes, aliados da República desde 122 a.C, César interveio e derrotou em uma batalha os helvécios (CANFORA, 2002, p 136). No decorrer desse primeiro ano de campanha, as legiões de César ainda alcançam vitória sobre Ariovisto, um poderoso soberano germânico.

**O guerreiro bárbaro e o guerreiro romano**

A batalha contra os helvécios abriu a campanha de oito anos empreendida por César nas Gálias. Durante toda a sua narrativa, é impossível separar os fatos bélicos das descrições sobre a forma de guerrear dos aliados e inimigos estrangeiros. A guerra era de extrema importância na vida dos romanos e também dos bárbaros, e é por meio dela que se anexavam territórios, se conseguiam escravos, e também, que a aristocracia reafirmava seu status. Porém, o tipo de guerra travada era diferente entre romanos e gauleses, seja na organização do exercito, sua composição, ou na tecnologia bélica empregada.

O exército romano do século I a.C. não era mais um exército de cidadãos, de camponeses-soldados. O exército da campanha das Gálias era totalmente profissional, o que quer dizer que eram pagos, treinados e equipados pela República, além do que muitos

almejavam uma carreira dentro do âmbito militar. O exército romano desse período pode ser dividido em duas partes: legiões e tropas auxiliares. As legiões eram compostas por cidadãos que não deveriam ser necessariamente nascidos na Península Itálica e as tropas auxiliares por os não-cidadãos, que nessa época ainda não era uma força regular no exército romano. (SIMKINS, 1984, p 6) Nos *Comentários*, as tropas auxiliares são recrutadas principalmente entre os éduos, entre outras tribos aliadas a Roma, que além de enviar sua cavalaria, ajudavam no abastecimento de suprimentos. As tropas auxiliares lutavam de acordo com seus próprios costumes e seguindo os seus comandantes.

Cada legião de César era composta por dez coortes que abrigavam aproximadamente 498 homens, divididos em seis *centuriae*. Cada uma dessas unidades de cerca de 83 legionários era entregue ao comendo de um centurião, componente muito importante do exército romano (D'AMATO, 2011, p 10). Aqueles que procuravam construir uma carreira no exército pleiteavam o cargo de centurião, que só era alcançado após demonstrações de coragem e acúmulo de experiência. Depois de alcançado o cargo, o soldado deveria continuar provando seu merecimento e assim podia ser promovido até o cargo de centurião. Os centuriões, muitas vezes para tentar inspirar os homens sob seu comando, ou para mostrar coragem para uma futura promoção, acabavam por ficar na linha de frente da batalha, e por isso muitos eram mortos (D'AMATO, 2011, p 22).

Várias passagens dos *Comentários* falam sobre a alta mortalidade dos centuriões, como na seguinte: "[...] os soldados da décima segunda legião estavam tão colados que não podiam manejar as armas, todos os centuriões mortos [...] os das outras legiões ou mortos ou feridos, e o principal entre eles, Publio Sextio Báculo, homem virtuosíssimo, cheio de

muitas feridas graves, sem poder se colocar de pé...” (*BG*, 2-25). César também fala sobre dois soldados que estavam a ponto de obter uma promoção de centurião, Tito Pulo e Lúcio Voreno; “eles andavam em contínua competição sobre quem devia ser escolhido e cada ano disputavam com maior vontade” (*BG*, 5-54). Nesse relato, independente da disputa que vinham travando, quando um sofreu perigo mortal em batalha, o outro ajudou e por fim, ambos sobreviveram. Dessa passagem também podemos obter importantes informações sobre os armamentos que os soldados carregavam, César cita a *pila*, uma espécie de lança, uma espada e um escudo.

Através das descrições do exército romano, são claras a disciplina e organização com que se davam as batalhas. Os “bárbaros” que lutaram contra César tinham uma estrutura militar totalmente diferente da dos romanos, assim como a forma de batalha em campo. As próprias tribos diferiam quanto à técnica de combate. Podemos afirmar, porém, que os exércitos bárbaros não eram profissionais. Ao falar sobre os galos, César divide a elite em druidas e cavaleiros, sobre os últimos, ele diz que:

> *Todos saem em campanha sempre que acontece alguma guerra (que antes da vinda de César ocorria quase todos os anos, fosse ofensiva ou defensiva) e quando um é mais nobre e rico, maior é o acompanhamento que leva de dependentes e criados, os quais são os únicos fatores distintivos de sua grandeza e poder*. (*BG*, 6-15)

Os germanos têm uma cultura militar muito diferente da dos galos. César afirma que estes não têm propriedade fixa, e sim mudam de local a cada ano, “alegando para isso muitas razões: para que não se apeguem ao território e deixem a vida militar pela

lavoura...” (*BG*, 6-22-2). Conforme as descrições de César, os germânicos seriam nômades e totalmente voltados para atividades militares:

> *Quando entram em guerra, seja defensiva ou ofensiva, nomeiam um chefe com direito de vida e morte. Em tempos de paz não há magistrado sobre toda a nação [...]. Se é que algum dos principais se oferece em conselho para ser capitão, convidando aqueles que querem segui-lo, ficam em pé aqueles que aprovam o empreendimento e a pessoa, prometendo acompanhá-lo e prometendo ao povo a vitória. Os que não cumprem com a sua promessa são vistos como desertores e traidores, se tornando para sempre desacreditados.* (BC, 6-23)

A composição dos exércitos é variada entre tribos e povos, porém a busca por status e reconhecimento pela bravura se encontra presente em todo tipo de exército. Além disso, uma tribo que tenha o reconhecimento por ter um exército corajoso obtém maior influencia sobre as vizinhas (GILLIVER, 2003, p 16). Os soldados da infantaria se equipavam de acordo com seu status e a cavalaria era composta pelos guerreiros de maior renome e bravura. Também havia arqueiros no exército gaulês, mas esses provavelmente não pertenciam aos grupos dos guerreiros, pois essa forma de guerra não era tida como heróica (GILLIVER, 2003, p 19).

Sobre o exército “bárbaro” em campo de batalha, sabe-se que não havia agrupamentos como os romanos, eram como guerreiros individuais que se lançavam na batalha procurando mostrar seu valor e bravura. No texto, a extrema disciplina e uniformidade do exército idealizada pelos romanos entra em confronto com uma espécie de guerra “caótica” realizada pelas tribos “bárbaras”. Ambos os lados adaptaram seus estilos de guerrear para melhor alcançar a vitória, por exemplo, os gauleses eram maiores e mais

altos que um guerreiro romano mediano e utilizavam uma espada longa e pesada. Os romanos, unidos em manípulos, utilizavam escudos grandes e espadas curtas para limitar o espaço entre os guerreiros celtas, atrapalhando a utilização da espada longa.

## Conclusão

Apesar de esse trabalho constituir apenas uma analise introdutória dos *Comentários das guerras das Gálias*, os apontamentos expostos mostram a quantidade de informações acerca da visão dos romanos sobre os "bárbaros" e sobre a própria sociedade bárbara passiveis de interpretação. César deixa descrito um emaranhado de relações complexas entre os bárbaros e os romanos que nos permite estudar as construções de alteridade desses povos sob perspectiva dos "civilizados".

O universo masculino da guerra, as relações entre os aliados e inimigos, o equipamento, entre outros elementos, são aspectos essenciais para a investigação dessas sociedades, porque a forma de guerrear de um povo – e as adaptações pelas quais esta passar ao longo do tempo – faz parte de todo um conjunto de normas e costumes que são válidos para o aprofundamento do estudo sobre corpo do guerreiro, que abrange não somente os aspectos da fisiologia e da anatomia, mas todo um entorno cultural, já que a forma de pensar, usar e ver o corpo é uma construção histórica.

## Referências

### Documentação Textual

CÉSAR, Júlio. *Comentario de las guerras de las Galias*. Traducción de José Goya y Muniain. Buenos Aires: Claridad, 2008.

**Bibliografia**

CANFORA, Luciano. *Julio César*: O ditador democrático. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural* - entre práticas e representações, Lisboa: DIFEL, 2002.

CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão Romano na República. *Projeto História*. São Paulo, n33, 2006.

D'AMATO, Raffaele. *Roman Centurions 753-31 BC*: The Kingdom and the Age of Consuls. Oxford: Osprey Publishing Ltd., 2011.

GRANT, Michael. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GILLIVER, Catherine. *Caesar's Gallic wars*: 58–50 B.C. Oxford: Osprey Publishing Ltd., 2002.

HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD. Kathryn. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

RIGGSBY, Andrew M. *Caesar in Gaul and Rome*: war in words. Texas: University of Texas Press.

SIMKINS, Michael. *Roman The Roman Army from Caesar to Trajan*. Oxford: Osprey Publishing Ltd., 1989.

WOOLF, Greg. *Becoming Roman***:** The origins of provincial civilization in Gaul. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[i] Tio de Júlio César.

[ii] *Optimates* era usado para designar a aristocracia, que eram representantes da tradição. *Populares* eram aqueles que apoiavam a *plebe*, ressaltando que o termo *populares* não carrega o mesmo significado atualmente.

[iii] Curso honorífico ou caminho das honras. Era o caminho seguido por aqueles que almejavam a ascensão política em Roma.

[iv] Atuou como general de César nas Guerras das Gálias, tornou-se cônsul romano em 43 a.C.

[v] Posidônio (135 a.C. - 51 a.C.) nasceu em Apameia na Síria, famoso por ter atuado em diversos campos do conhecimento, realizou pesquisas em diversas partes do mundo romano e depois de suas fronteiras. Diodoro Sículo (60 a.C. - 30 a.C.) foi um historiador grego nascido na Sicília, escreveu uma obra sobre a história e costumes de diversos povos composta por 40 livros, nomeada como *Bibliotheca histórica.* Estrabão (64 a.C. – 24 d.C) foi um geógrafo, historiador e filósofo grego, escreveu uma obra de 17 volumes intitulada *Geographica*, aonde descreve diferentes povos e lugares do mundo conhecido na época.

# AS REVOLTAS DE ESCRAVOS NA ROMA ANTIGA E O SEU IMPACTO SOBRE A IDEOLOGIA E A POLÍTICA DA CLASSE DOMINANTE NOS SÉCULOS II A.C. A I D.C.: OS CASOS DA PRIMEIRA GUERRA SERVIL DA SICÍLIA E DA REVOLTA DE ESPÁRTACO

*Rafael Alves Rossi*[*]

*"O combate é de todas coisas pai, de todas rei, a uns manifestou como deuses, a outros como homens; de uns fez escravos, de outros livres."* (Heráclito)

## Preâmbulo

A presente comunicação é produto de uma pesquisa empreendida sobre as revoltas de escravos ocorridas em fins da República Romana e seu significado. Ela resume a dissertação de mestrado redigida recentemente sobre o tema e tenta dar conta de seus aspectos centrais, bem como divulgar o estudo realizado para provocar o debate.

A hipótese central desta pesquisa é que, apesar de terem sido derrotadas militarmente, as grandes revoltas servis da Roma antiga serviram para pôr em xeque a teoria da escravidão natural, a visão do escravo como simples animal ou coisa, representada no discurso oficial e a própria afirmação da inferioridade dos escravos presente no discurso de intelectuais da aristocracia romana como Catão, que já relativizava a posição mais rígida da teoria aristotélica, provocando mudanças no

[*] Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Antiga da Universidade Federal Fluminense. Orientado pelo Professor Ciro Flamarion Cardoso, na dissertação de mesmo título e tema da presente comunicação.

discurso da classe dominante e na sua forma de perceber os escravos, produzindo uma fissura no plano ideológico, o que pode ser constatado nos textos que analisamos de Diodoro, Plutarco e Apiano, tratando-se, pela primeira vez, da afirmação patente da humanidade dos escravos que lutaram na Primeira Revolta de Escravos da Sicília, comandada pelo escravo doméstico Euno, e na Revolta de Espártaco, iniciada pelos gladiadores da escola de Lêntulo Baciato em Cápua, no Sul da Itália. Nos escritos desses autores, a capacidade de organização dos escravos rebeldes, que formaram exércitos e derrotaram o exército romano e seus generais em muitas batalhas, e a coragem em combate demonstrada pelos rebeldes sicilianos e espartacanos aparecem em muitas passagens e transparece nos textos dos ideólogos da aristocracia romana o reconhecimento dessas qualidades morais junto com a tentativa de reafirmar a suposta inferioridade natural dos escravos, que entrava agora em contradição com os fatos da política e da guerra, com a manifestação do talento, da inteligência e da bravura dos servos de Roma na cena pública. Desse modo, podemos concluir que os escravos do império romano obtiveram uma importante vitória simbólica que reverberou pelos séculos.

A análise das fontes é enriquecida pelo uso do método comparativo, tentando traçar paralelos entre as revoltas de Euno e de Espártaco entre si e dessas revoltas de escravos antigos com aquelas ocorridas nos Tempos Modernos, percebendo pontos de interseção entre a escravidão antiga e a escravidão moderna, bem como suas diferenças fundamentais. O método estruturalista genético também aparece como um instrumento importante na análise, relacionando os textos dos autores individuais com a sua consciência de classe e o seu compromisso social, bem como com a ideologia de classe do grupo social ao qual pertenciam, percebendo as ambigüidades que se manifestaram

de forma mais ou menos aguda dependendo do autor ou do contexto político e social em que o texto foi escrito. A ferramenta teórica que norteia a pesquisa é o marxismo, com suas contribuições possíveis e necessárias a esse debate.

## Guerras Civis e Guerras Servis: a Crise da República e a Revolução Passiva

A Primeira Revolta de Escravos da Sicília se deu em 135 a.C. A revolta ainda estava em curso (durou de 135 a 132 a.C.) quando estourou o conflito entre Tibério Graco, o tribuno da plebe, e a oligarquia senatorial, em 133 a.C. A guerra servil influenciou a proposição urgente de uma reforma agrária no império. De 133 a 129 a.C. ocorreu a revolta de Aristônico, na Ásia Menor, outra revolta de grandes dimensões com protagonismo dos escravos. Seu início se dá paralelamente ao conflito envolvendo Tibério Graco. Desse modo, este que foi um dos momentos de luta mais intensa e feroz entre as facções da classe dominante foi acompanhado de duas rebeliões servis. A relação entre as guerras civis e as guerras servis parece evidente, se analisarmos o texto de Apiano acerca da luta entre Tibério Graco e a oligarquia senatorial e o novo panorama social, com escravos ocupando os postos de trabalho de camponeses livres e se insurgindo contra Roma, estando a proposta de reforma agrária de Graco em estreita relação com o movimento de rebeliões servis:

> *(...) o recente descalabro sofrido na Sicília por estes nas mãos de seus escravos por ter aumentado o número de servos pelas exigências da agricultura (...) a guerra sustentada pelos romanos contra eles (os escravos), que não era fácil, mas sim muito prolongada em sua duração e envolvendo diversos tipos de perigos. (...)"* (APIANO, Guerras Civis, I, 9)

O tribunato de Caio Graco deu-se em 123-122 a.C., quando ocorreu uma nova luta acirrada por reforma agrária e a proposta de mudanças no regime republicano com a

participação de outras camadas sociais de forma mais ativa e efetiva da vida política, como o direito de os *eqüestres* ocuparem os postos de jurados, privilégio reservado anteriormente aos senadores, e o direito de cidadania romana aos latinos e a concessão dos privilégios dos aliados latinos aos demais aliados itálicos. O irmão de Tibério Graco apontava também para uma redistribuição da riqueza social de Roma com as concessões feitas ao proletariado urbano como *"a distribuição regular de cereais por metade do preço a que eram cotados no mercado"* (BLOCH, 1956, p. 160). Leon Bloch destaca este fato porque antes da lei de Caio Graco esta era uma medida excepcional aplicada nas épocas de maior carestia. O caráter ordinário desta medida garantia aos *proletarii* a sua parte no saque às terras estrangeiras promovido pelo exército romano. Mas a *nobilitas* não podia fazer concessões ao povo em termos de participação política e defesa de um Estado camponês romano. A *nova* aristocracia romana, nascida da fusão da velha aristocracia patrícia com os plebeus ricos, da luta entre patrícios e plebeus, e senhora de todo o mundo mediterrânico e não apenas de uma cidade-Estado, passara a se sustentar do sangue e suor dos milhares de escravos trazidos de outros países como prisioneiros de guerra e da exploração das províncias, nascida das guerras contra Cartago, quando fez sua primeira província, a Sicília. A nobilitas patrício-plebéia era uma aristocracia ainda mais belicista e imperialista, governante de um império de estrutura bastante complexa e que contava com uma intensa circulação de mercadorias e uma administração crescentemente sofisticada. Uma oligarquia composta pelos ricos e proprietários das duas antigas ordens explorava agora todos os recursos do império em seu benefício e relegavam para segundo plano as necessidades de homens livres e pobres na *nova* Roma. No contexto do século II a.C. o Senado da República servia para salvaguardar as posições conquistadas nas relações internacionais e no âmbito interno

pela nobreza senatorial. Sendo assim, a resposta do Senado à agitação política do movimento reformista foi o *senatus consultum ultimum.*

Novos confrontos políticos, agora entre facções políticas delimitadas e organizadas, marcando a divisão da classe dominante por grupos de interesses e base social, os *optimates* e os *populares*, aconteceram no período de 103 a 100 a.C. Segundo Norma Musco Mendes, os Populares eram aqueles que *"através de programas de reformas buscavam o apoio do povo"* e os Ótimos (Optimates) eram os que tinham como objetivo central *"manter ou restaurar o poder do Senado, associando a existência de um Senado poderoso à manutenção da liberdade republicana"* (MENDES, 1988, p. 63-64). Estas duas facções surgiram como conseqüência direta do assassinato dos irmãos Graco pela nobreza senatorial. Um grupo de adeptos tornou-se o continuador do trabalho dos reformadores, tendo tomado o nome de *populares* ou defensores do povo e as medidas propostas por Caio Graco serviram de base para o programa da recém-surgida facção popular e em reação a este novo movimento organizado dos reformistas, a facção senatorial passou a autodenominar-se os *optimates*.

Caio Mário foi um dos maiores expoentes da facção popular. Ele era um *homo novus* e se notabilizou como um dos maiores generais e cônsules da história da república romana. Ao defender a Itália contra a invasão dos cimbros e teutões no ano de 102 a.C., Caio Mário teve um enorme reconhecimento popular, tendo sido conferido a ele o cognome de "terceiro fundador de Roma", sendo os outros dois o lendário Rômulo, fundador de Roma, e Marco Fúlio Camilo, o destruidor de Veios (396 a.C.), que reconstruiu Roma depois da invasão dos gauleses (387-386 a.C.). Foi durante a guerra com os cimbros que Mário realizou a reforma do exército que permitiu que os proletários sem bens (*capite censi)* fizessem parte do exército romano, sendo equipados

pelo Estado. Foi nessa conjuntura que combinou uma das mais graves guerras externas da história de Roma e uma das mais importantes revoltas de escravos, a Segunda Guerra Servil da Sicília (104-101 a.C.) que se constituiu o exército profissional no lugar do exército de camponeses-cidadãos-soldados, base material da República romana, sendo a nova força militar também uma nova e decisiva força política.

A crise política e social crônica de fins da República só teve solução com o projeto cesarista de governo. Este representou um projeto conservador, corporificado na aliança forjada entre o César, o Senado e o Exército, com o respaldo das massas. Esta aliança conservadora e a afirmação desta alternativa societária reconfiguraram o aparato político-administrativo para ajustá-lo às novas necessidades do império mediterrânico e do sistema social baseado na elevada concentração fundiária e na escravidão-mercadoria empregada em larga escala como modelo econômico e social hegemônico. As mudanças processadas no aparato político-administrativo de Roma relacionavam-se com a consolidação de elementos que estabeleciam um domínio oligárquico, de homens ricos e possuidores de terras, membros da aristocracia ou não, com muitos libertos grandes proprietários de terras, mas com um inegável predomínio da nobreza senatorial no que se refere à condução dos negócios de Estado e direcionamento da máquina pública para a consecução de seus interesses e objetivos.

O consenso aristocrático tomou forma no regime monárquico. A tendência exclusivista da nobreza senatorial romana prevaleceu, tendo os senadores, porém, de ceder o monopólio do poder político e depositar na figura do César a autoridade que antes era sua. Esta alternativa era a que melhor preservava os privilégios sociais conquistados pela *nobilitas* e promovia o ajuste perfeito das instituições políticas às condições econômicas vigentes. As convulsões políticas e sociais dos séculos II e I a.C.

tiveram fim com o Principado de Augusto. Araújo destaca os elementos que conduziram ao advento do Principado, como a forma político-jurídica capaz de atender aos reclamos dos variados grupos sociais:

> *"A revolta de escravos liderada por Espártaco e a Guerra Social sinalizaram para as classes dominantes que o sistema escravista e, inclusive, as relações com outros segmentos sociais – os italianos, os homens livres e pobres – deveria, para ser mantido, sofrer alguns ajustes: os populares deveriam receber mais atenção a seus reclamos, daí a política imperial de "panis et circenses"; os escravos deveriam ser mais controlados, cerceados em seus movimentos, de modo a evitar revoltas, mas, por outro lado, a sanha dos senhores deveria ser coibida pelo Estado para que não houvesse exacerbação de ânimos e, consequentemente, rebeliões; os italianos deveriam ter suas reivindicações atendidas, e serem integrados, e foram atendidos antes mesmo do Principado. (...)* (ARAÚJO, 1999, p.206)

O impacto dessas revoltas na vida romana pode ser notado pela legislação aprovada no período do regime imperial que regulava as relações entre amos e servos. O imperador Adriano aprovou uma série de leis que favoreciam os escravos, como a restrição do uso da tortura para extrair informações dos escravos, a proibição da venda de um escravo, sem razão, para uma escola de gladiadores ou para um bordel e foi ainda com Adriano que os ergástulos, as prisões dos escravos, foram abolidos (MASSEY; MORELAND, 1978, p. 56).

A nova máquina estatal funcionava como um mecanismo político-ideológico de dominação social e de estabilização política da sociedade romana. A situação de Guerras Civis, Guerras Servis e Guerra Social colocavam em risco a unidade do tecido social romano. A monarquia militar-republicana, surgida da crise do século I a.C., apresentou também um novo discurso ideológico. O controle das forças armadas era fundamental para o exercício efetivo do poder e era a peça essencial no jogo político. No entanto, sem um novo discurso que refletisse a nova conjuntura social, dificilmente seria possível estabelecer este novo domínio em bases sólidas. O estoicismo foi uma das vertentes filosóficas que funcionaram como parte desse mecanismo de dominação

político-ideológica do regime imperial. O reconhecimento da humanidade dos escravos era parte integrante desse discurso, que se popularizou bastante no século I d.C., durante o Alto Império. É impossível desconsiderar o peso das grandes revoltas servis do período republicano na constituição de um novo paradigma sobre a escravidão, que pode ser constatado nos escritos de Sêneca:

> *"Eles são escravos", as pessoas declaram. Não, eles são homens. "Escravos". Não, eles são despretensiosos amigos. "Escravos". Não, eles são seus camaradas-escravos, se refletir que a fortuna tem direitos iguais tanto sobre escravos como sobre homens livres."* (SÊNECA, Epistulae 47.I, IO (cf.17)

**As grandes rebeliões servis e a crise do paradigma escravista republicano**

Um dos maiores ideólogos representantes daquilo que chamaremos de *paradigma escravista republicano* foi Catão. Ao contrário dos escritores do período do Principado, durante o período republicano tanto o tratamento conferido na prática aos escravos quanto o discurso ideológico – mesmo havendo exceções – partia da premissa de que o escravo era semelhante a um animal e sua única função, a única razão de sua existência, era proporcionar lucro e bem-estar ao seu amo. Catão era o porta-voz desta tendência dominante na República. O escravo era, para ele, antes de mais nada, uma propriedade; e um instrumento de produção destinado a retirar do solo a riqueza do proprietário rural. Na passagem a seguir, temos uma boa síntese desta concepção do escravo como mera mercadoria:

> *"O senhor (pater familias)...quando for informado, deve fazer as contas dos trabalhos e das diárias; se o trabalho não aparece, se o capataz diz que fez o melhor possível, mas os escravos estiveram doentes, fez mau tempo, que alguns escravos fugiram, que fez trabalho obrigatório para o Estado, quando tiver dito todas estas coisas, faça-o voltar às contas dos trabalhos e das diárias... Quando tiver sabido, corretamente, o que deve ainda ser feito, mande-as fazer, checar as contas de prata e trigo e do que foi preparado como forragem, as contas do vinho e do azeite, o que se vendeu, do que se obteve, do que sobrou, do que há ainda à venda, que os empréstimos feitos sejam cobrados; o que sobrou deve ser mostrado; se falta qualquer coisa,*

> *compre; se sobrou, venda; os trabalhos a serem arrendados devem ser arrendados; deve deixar por escrito quais trabalhos devem ser feitos por locação e quais não. Examine o gado, faça um leilão: venda o azeite, se o preço for bom, vinho, o trigo que sobrou, os bois velhos, gado em mau estado, lã, couro, carro velho, ferramentas velhas, os escravos velhos ou doentes e tudo o que sobrar, venda; o senhor deve ser um vendedor e não um comprador."* (CATÃO, De Agri Cultura, 2, I-7)

Nesta comunicação, tomamos de empréstimo os conceitos elaborados por João José Reis acerca das *fugas-rompimento* que manifestaram o "não quero" dos escravos, a sua inconformidade com o cativeiro, e que o simples fato de se rebelarem já evidenciava uma ruptura com o paradigma ideológico existente, mesmo que parcial, mas sempre forçando a uma reelaboração teórica ou a um aumento da repressão como mecanismo de controle social; neste caso, tal como Reis chamou de *paradigma ideológico colonial* aos valores da sociedade escravista brasileira que funcionavam como o principal mecanismo dificultador das fugas e das revoltas (REIS, 2009, p. 66), chamaremos de *paradigma ideológico republicano* ou *paradigma escravista republicano* os valores da Roma republicana e sua crítica também foi feita na prática social pelas rebeliões que eclodiram nos últimos séculos da República. A excepcionalidade dessas revoltas escravas pode ser explicada pelos fatores limitadores estruturais e conjunturais para a sua ocorrência, havendo levantes de escravos sempre que a oportunidade surgia, evidenciando que não existia um controle ideológico absoluto dos servos e nem o seu consentimento. Nas relações particulares, privadas, entre um determinado senhor e um determinado servo possivelmente devia ser percebido que os escravos não eram naturalmente inferiores, bem como constatada a sua humanidade, mas não no discurso oficial e público. No entanto, isto mudaria com as grandes insurreições escravas que foram de tal monta que produziram mudanças na política *social* da classe dominante para as classes subalternas e condicionaram o desenvolvimento ulterior do modo de produção escravista, com novos mecanismos de regulação e o arbitramento do Estado nas relações sociais. Essas grandes revoltas de escravos tiveram também uma influência importante sobre o fim da

República e o advento do Principado, senão de maneira direta e decisiva, pelo menos de uma maneira indireta, como forma de contenção daqueles que eram a principal força produtiva da economia romana. Desse modo, a mobilização política dos escravos, a manifestação de sua humanidade na cena pública, não pôde ser ignorada nem ocultada. Intelectuais orgânicos da classe dominante romana como Plutarco deixaram escapar vez ou outra os elementos que permitem a crítica do paradigma escravista republicano:

> *"Esta foi a mais dura batalha de todas. Ele (Crasso) matou doze mil e trezentos, e apenas dois deles foram encontrados com ferimentos nas costas: todos os outros ficaram firmes em seus postos e morreram combatendo os romanos."* (PLUTARCO, Crasso, Ch. 11.3)

## Revolução Política e Fuga Coletiva Insurrecional: as revoltas de Euno e de Espártaco

O líder da Primeira Guerra Servil era um escravo sírio chamado Euno. Ele era um escravo doméstico e era um fazedor de milagres, tornando-se um chefe religioso, além de chefe político e militar, organizando os escravos da Sicília contra os seus amos. A religião teve um papel fundamental nessas revoltas, pois funcionava como um programa, apontando para uma estratégia e perspectivas, uma orientação geral, partindo os rebeldes de algumas referências conhecidas e comungadas por todos, dando, assim, a necessária coesão ao grupo. Depois de consolidada a vitória, Euno foi eleito rei, intitulando-se rei Antíoco, e organizou um conselho formado pelos melhores dentre o exército rebelde, tendo sido um deles um escravo chamado Aqueu. Mais tarde, tendo o eco da rebelião ressoado em outros cantos da Sicília, alastrando-se para outras cidades a revolta servil, um ex-pirata da Cilícia, Cléão, liderou um movimento nas cercanias de Agrigento, ocupou a cidade e depois se uniu a Euno. Além destes dois generais, Euno contava ainda com dois pastores como seus lugares-tenentes, Hérmias e Zêuxis.

Completando sua corte, a esposa de Euno foi feita rainha. É importante observar que os escravos rebeldes não criaram nenhuma nova forma de autoridade estatal, nenhum novo tipo de governo ou de regime político. Eles apenas reproduziram as formas conhecidas de governo e o tipo de governo conhecido por eles e talvez considerado como legítimo e até mesmo o melhor era o sistema da monarquia helênica oriental, adotado, então, no novo governo da Sicília. Sendo assim, os escravos tomaram o poder, isto é, assumiram o controle da ilha e estabeleceram um reino próprio, um governo autônomo, mas sem inovar, sem revolucionar as formas políticas existentes. Diodoro explica as razões da escolha de Euno como chefe de Estado:

> *"(...) Em seguida, Euno foi eleito rei. Isto não se deveu ao fato dele ser particularmente corajoso ou que tenha se destacado como comandante, mas simplesmente por ser um fazedor de milagres e por ter iniciado a revolta (...)"* (DIODORO, 14)

Os escravos rebeldes chegaram a escravizar os seus antigos senhores e elementos da população livre que detinham conhecimentos estratégicos para sua organização político-administrativa e político-militar, como homens que fossem capazes de fabricar armas:

> *"(...) Estabelecido como senhor dos rebeldes em todos os assuntos, ele convocou uma assembléia e matou as pessoas de Enna que haviam sido capturadas, exceto aqueles que eram hábeis em fazer armas; ele forçou-os a realizar seu trabalho acorrentados. (...)"* (DIODORO, 15)

Esta insurreição escrava teve um impacto sobre outras comunidades, províncias e propriedades com trabalhadores escravos; somente a destruição do exército rebelde da província da Sicília poria fim à onda de insubordinação desencadeada por esse conflito. A repressão que se seguiu serviu para incutir o medo nos demais escravos do império, impedindo que ocorressem outras revoltas. Este fato foi de fundamental importância, pois o insucesso das revoltas que eclodiram na esteira da rebelião siciliana e o

retrocesso do movimento, marcando um recuo da reação servil contra a opressão romana levaram ao isolamento dos rebeldes da ilha da Sicília e à sua conseqüente derrota. Como os escravos não eram uma *classe para si* e não possuíam uma organização que ultrapassasse o nível local (as revoltas tinham um caráter local, restritas a um espaço físico, limitadas a uma região qualquer, não havendo unidade entre os vários processos), não foi possível articular um amplo movimento pela libertação dos escravos ou uma frente de resistência contra a opressão romana. Assim, mesmo sendo possível forjar a unidade entre os escravos de um mesmo senhor, numa mesma propriedade, ou de uma mesma região ou província, esse caráter local mostrava-se uma barreira intransponível no processo de enfrentamento com a classe senhorial romana, itálica e siciliana. Esta divisão existente entre os próprios escravos, que, não só não tinham uma consciência de classe, como também os meios de comunicação e transporte que possibilitassem materialmente esta articulação maior entre os servos das distintas províncias facilitaram a repressão. Diante da inexistência de uma alternativa societária, da impossibilidade de uma solução revolucionária para o escravismo antigo, os movimentos de resistência tendiam a operar com as mesmas idéias, reformulando-as, talvez, com base em outras tradições, locais ou estrangeiras, mas, de qualquer modo, conservadora e sem uma perspectiva transformadora.

A fase final da guerra foi marcada pela contra-ofensiva romana:

> *"Foi nesta ocasião que o irmão de Cléão, Comano, foi capturado, tentando escapar da cidade sitiada. No fim o sírio Serapião traiu a cidadela e o governador foi capaz de trazer sob seu controle todos os fugitivos na cidade. Ele os torturou e depois os atirou de um penhasco. De lá ele foi para Enna, a qual ele sitiou da mesma maneira; ele forçou os rebeldes a ver que suas esperanças tinham chegado a um beco sem saída. Seu comandante Cléão veio para fora da cidade e lutou heroicamente com uns poucos homens até que os romanos foram capazes de mostrar o seu cadáver coberto de feridas. Esta cidade também foi capturada através da traição, até porque ela não poderia ter sido tomada nem pelo mais poderoso exército. Euno levou sua escolta de uns mil homens e fugiu de uma forma covarde para uma região onde havia muitos penhascos. Mas os homens com ele perceberam que eles não poderiam evitar seu destino, pois que*

> *o governador (cônsul) Rupilius já estava indo na direção deles, e eles decapitaram uns aos outros com suas espadas. O fazedor de milagres Euno, o rei que tinha fugido por sua covardia, foi arrastado para fora das cavernas onde ele estava se escondendo com quatro serviçais – um cozinheiro, um padeiro, um homem que o massageava no banho e um quarto que costumava entretê-lo quando ele estava bebendo. Ele foi posto sob custódia; seu corpo foi comido por uma multidão de piolhos, e ele terminou os seus dias em Morgantina na maneira apropriada por sua vilania. Em seguida, Rupilius marchou através de toda Sicília com uns poucos soldados selecionados e libertou-a de todo vestígio de bandos de bandidos mais cedo que o esperado"* (DIODORO, 20-23)

O beco sem saída das sociedades antigas pode ser visto como o fator estrutural determinante para a derrota de todas as rebeliões servis. Serapião traiu os seus companheiros, cedendo ao desespero, e permitiu que as tropas romanas entrassem na cidade de Tauromênio. O mesmo ocorreu na cidade de Enna, quando outro escravo traiu o movimento também. Antônio Gramsci foi o teórico marxista que melhor elaborou sobre a função desarticuladora da ideologia dominante nas revoltas dos subalternos:

> *"(...) Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, inclusive quando se rebelam e se levantam. Na realidade, inclusive quando parecem vitoriosos, os grupos subalternos se encontram em uma situação de alarma defensivo (...)"* (GRAMSCI, C.XXIII, R. 191-193)

Assim, partimos da compreensão desta revolta como uma insurreição popular. Entretanto, os escravos não se rebelaram simplesmente, eles derrubaram o antigo poder e assumiram o controle político-administrativo da ilha da Sicília. Este elemento de qualidade superior não foi suficiente, no entanto, para produzir uma nova sociedade. Permaneceram como realidades sociais a escravidão e a monarquia como modelo de regime político, sendo implantada pelos rebeldes após a tomada do poder. No campo do marxismo, alguns historiadores e teóricos dedicaram-se a diferenciar insurreições de revoluções e revoluções políticas de revoluções sociais. Uma revolução social ocorre quando se modifica a estrutura econômico-social de uma sociedade determinada. Isto evidentemente não se deu no caso da revolta dos rebeldes sicilianos. Mas este não é o único tipo de revolução existente na realidade para os marxistas. O conceito de revolução política é fundamental para um melhor entendimento deste evento. Um

importante teórico marxista russo, Leon Trotsky, criou este conceito para diferenciar mudanças de regime político de mudanças econômicas e sociais e para caracterizar quando uma classe social substitui outra no poder, sem que a estrutura social se modifique necessariamente. A simples derrubada de um governo não configura um processo revolucionário autêntico; nem mesmo a tomada do poder quando produto da ação de uma minoria. A conquista do poder político de Estado para ser algo mais que um golpe de Estado tem que ser obra de uma classe social progressista e não de um setor reacionário ou conservador da classe dominante ou ainda de setores políticos e sociais minoritários. É claro que para que possamos chamar um movimento de revolucionário a sua ação precisa ser mais que uma insurreição. A insurreição, nesse caso, tem de ser somente o ponto culminante de um processo mais amplo e mais profundo. Isto porque podem existir insurreições que não sejam revoluções ou parte integrante de um processo revolucionário. Desse modo, o que nos permite afirmar que a Primeira Revolta de Escravos da Sicília tratou-se de uma *revolução política* foi a tomada do poder político de Estado e o estabelecimento de um novo governo pelos rebeldes sicilianos. A *revolução escrava* aparece aqui, portanto, não na forma apresentada pela historiografia stalinista, mas de forma mediada, utilizando o repertório conceitual que é patrimônio do marxismo que rompeu com o dogmatismo stalinista. Este conceito de revolução política é apresentado por Trotsky:

> *"O mecanismo político da revolução consiste na transferência do poder de uma classe para outra. A insurreição, violenta por si mesma, realiza-se habitualmente em curto espaço de tempo. (...)"* (TROTSKY, 1978, p.184)

Na historiografia soviética, de inspiração stalinista, as revoltas de escravos, em especial a revolta de Espártaco, aparecem como verdadeiras revoluções contra o sistema escravista, sendo a causa da queda do Império Romano uma revolução de escravos, camponeses e invasores germanos, no século V d.C., tendo sido a primeira fase deste

processo, que ficou conhecido como “a revolução em duas fases”, justamente a revolta dos escravos espartacanos. Desse modo, Roma teve sua derrocada pela via revolucionária, tendo os escravos antigos como protagonistas dessa revolução (ARAÚJO, 1999, pp. 234-235). Em historiadores como Misulin a interpretação histórica estava bastante impregnada de conteúdo político-ideológico. A sua análise dava justificação teórica ao combate empreendido pela maioria da direção do PCUS aos seus opositores. Assim, Espártaco teria sido o verdadeiro “líder do proletariado” e o “Grande Líder”, que teve seus planos derrotados pela indisciplina da “pequena burguesia”, representada pelos homens livres e pobres e pelos “extremistas de esquerda” Crixo, Enomau e Casto (as lideranças dissidentes do exército espartacano), que poderiam ser identificados como os “trotskistas” da oposição de esquerda (RUBINSOHN, 1987, p. 8).

A revolta de Espártaco guarda algumas similitudes, mas muitas diferenças em relação à sua antecessora. Começando por uma semelhança importante, em ambos os casos, a religião cumpriu um papel decisivo na organização dos rebeldes e na escolha dos líderes. A companheira de Espártaco era uma adivinha de Dionísio. O casal místico maior confiança aos rebeldes pela relação com os deuses e com o sobrenatural e a possibilidade de prever os eventos e de invocar os deuses para o sucesso, sendo capazes, na visão dos escravos e dos homens livres e pobres que aderiram à revolta, de conduzi-los à vitória, com o apoio dos deuses salvadores – Dionísio e Sabázio (deus filho de Júpiter e pai de Dionísio). A liderança simbólica e efetiva do gladiador trácio, casado com uma sacerdotisa de Dionísio, provinha da sua capacidade, de sua inteligência e coragem postas em destaque por Plutarco e Apiano, mas também das crenças populares

da época, que o habilitavam, mais do que a qualquer outro, a ser o chefe principal do exército rebelde.

A rebelião teve início numa escola de gladiadores em Cápua, no Sul da Itália. Esta revolta logo se generalizou e aquilo que era um pequeno grupo de escravos amotinados transformou-se num verdadeiro exército servil. O levante de escravos libertos foi desde o princípio uma fuga. Os gladiadores revoltosos se refugiaram no Monte Vesúvio, ou seja, numa posição geográfica favorável, formando um tipo de "quilombo". Fugas de escravos e formação de quilombos eram as formas básicas de *fugas para fora*, de expressão mais radical do "não quero" dos escravos tanto na Antiguidade quanto no Novo Mundo. O Vesúvio era uma fortaleza natural inacessível e inexpugnável, constituindo uma importante base de operações para os revoltosos e um refúgio relativamente seguro para os fugitivos dos ergástulos e da morte na arena, além dos pobres da Península Itálica, que viram neste movimento, que contava com uma liderança como Espártaco, que dividia o produto dos saques de forma igualitária, como uma estratégia de sobrevivência. A perseguição empreendida pelos romanos somada ao fato dos mesmos subestimarem aquele movimento insurrecional fizeram com que os fugitivos formassem um exército e que os espartacanos percorressem toda a Itália, atendendo aos anseios daqueles que aderiam à *comunidade móvel* de ex-escravos e homens livres e pobres e nas diversas rotas de fuga traçadas de acordo com as possibilidades. A maior fuga de escravos da História marcou profundamente a visão de mundo da classe dominante romana. Uma *fuga coletiva insurrecional* dessas dimensões forçaria os proprietários romanos a irem à guerra não pela glória, mas pela própria vida. Este processo é retratado por Apiano:

> *"Ao mesmo tempo, na Itália, entre os gladiadores que treinavam para o espetáculo em Cápua, Espártaco, um homem da Trácia que havia servido certa vez*

> *como soldado com os romanos e que, por ter sido feito prisioneiro e vendido, encontrava-se entre os gladiadores, persuadiu a uns setenta de seus companheiros a lutar por sua liberdade ao invés de divertir os espectadores. Eles dominaram os guardas e fugiram, armando-se com clavas e adagas de algumas pessoas nas estradas e refugiaram-se no Monte Vesúvio. Ali deu acolhida a muitos escravos fugitivos e a alguns camponeses livres e saqueou os arredores, tendo como lugares-tenentes aos gladiadores Enomau e Crixo. Por repartir o botim em partes iguais, teve logo uma grande quantidade de homens."* (Apiano, As Guerras Civis, XIV, 116)

Além dos elementos já levantados, este fragmento apresenta outras questões como a suposta atuação de Espártaco como soldado do exército romano. Assim, Espártaco, o escravo gladiador, teria aprendido no seu período de serviço militar os conhecimentos mais avançados de estratégia militar do mundo antigo – a estratégia de guerra romana. Este argumento poderia tanto ser verídico quanto uma justificação ideológica para a extrema capacidade de um inimigo tão valoroso de Roma, que derrotou seus melhores generais e tropas bem treinadas de cidadãos romanos. Os saques e a divisão igualitária dos mesmos explicavam a adesão de camponeses livres e do crescimento rápido no número de revoltosos. O igualitarismo presente em Espártaco possivelmente exerceu grande influência na sua consolidação como a principal liderança do exército rebelde, sendo mais um aspecto de sua extraordinária capacidade como organizador, sedimentando a unidade de escravos de diferentes etnias e deles com homens da plebe rural empobrecidos, itálicos livres, através de laços de solidariedade mútua. Nesse sentido, esta revolta foi mais longe na ruptura com os valores da sociedade romana, *superando o paradigma escravista republicano*, contestando a ideologia escravista romana, com uma organização de homens livres e iguais.

A opção de Espártaco em sua estratégia militar de realizar uma *guerra de guerrilha* contra as tropas romanas possibilitou que o movimento armado resistisse por mais tempo e fosse acumulando forças, tanto numéricas quanto morais, com as sucessivas vitórias contra o exército da maior potência mundial. No entanto, esta era

uma situação que não poderia se perpetuar indefinidamente e o combate em campo aberto, o enfrentamento direto entre as forças beligerantes não tardava a acontecer. Talvez se Espártaco tivesse sido bem-sucedido em seu plano de fugir para fora da Itália, sua tática tivesse sido realmente eficaz. Mas era uma tática a serviço de uma política e a não concretização da última, limitou as possibilidades de vitória a partir de uma tática de guerrilha. O prolongamento da revolta infundiu o medo na classe dominante romana, ampliou o exército rebelde, mas também levou o Senado romano a tratar a situação da maneira que era devido, reconhecendo a gravidade daqueles eventos.

O conflito chega ao fim com um desfecho trágico para os espartacanos:

> *"... Crasso tentou de todas as maneiras dar combate a Espártaco para que Pompeu não pudesse colher a glória da guerra. O próprio Espártaco, pensando antecipar-se a Pompeu, convidou Crasso a entender-se com ele. Quando suas propostas foram rejeitadas com desprezo, ele resolveu arriscar uma batalha, e como sua cavalaria havia chegado, avançou com todo o seu exército através das linhas do exército que lhe fazia cerco, e avançou para Brundusium com Crasso perseguindo. Quando Espártaco soube que Lúculo acabara de chegar a Brundusium da sua vitória contra Mitrídates, perdeu toda esperança e trouxe suas forças, que eram então muito numerosas ainda, para perto das de Crasso. A batalha foi longa e sangrenta, como era de se esperar de tantos milhares de homens desesperados. Espártaco foi ferido na coxa por uma lança e ajoelhou-se, segurando seu escudo à sua frente e lutando assim contra seus atacantes até que ele e a grande massa dos que com ele estavam foram cercados e mortos. O resto de seu exército entrou em pânico e foi massacrado maciçamente. Tão grande foi a matança que se tornou impossível contar os mortos. Os romanos perderam mais ou menos mil homens. O corpo de Espártaco não foi achado. Muitos dos seus homens fugiram do campo de batalha para as montanhas, onde os seguiu Crasso. Eles se dividiram em quatro grupos, e continuaram a lutar até que todos pereceram, com exceção de seis mil que foram capturados e crucificados ao longo de toda a estrada de Cápua a Roma."* (Apiano, As Guerras Civis, XIV, 120)

Keith Bradley, ao comparar as revoltas de escravos na Antiguidade clássica com as revoltas de escravos no Novo Mundo, aponta para a excepcionalidade de rebeliões escravas como a de Espártaco e a do Haiti:

> *"No entanto, seja numa grande escala ou num nível mais reduzido, como a conspiração do ano 24 d.C. organizada no sul da Itália por um antigo membro da guarda pretoriana, as revoltas de escravos foram muito escassas depois de Espártaco, pelo que muitos estudiosos tem considerado que não havia nenhum motivo para se sublevar. A principal falha desta tese é supor falsamente que a revolta era a única via de que dispunham os escravos e que, em sua ausência, reinava a calma. No Novo Mundo, as revoltas de escravos foram particularmente virulentas no Caribe, porém no Brasil ou nos Estados Unidos, como em Roma, foram pouco freqüentes. Na realidade,*

> *não se presencia uma revolta parecida com a de Espártaco até princípios do século XIX, quando o movimento de escravos liderado em Santo Domingo por Toussaint L´Ouverture cria o moderno Estado do Haiti. (...)"* (BRADLEY, 1998, pp.137-138)

Os escravos antigos não tinham organizações perenes, como sindicatos ou partidos, como o proletariado moderno, ou mesmo instituições e organizações políticas como as criadas pelos plebeus no curso de sua luta contra a nobreza patrícia e que se integraram ao Estado Romano. Cada luta começava do zero. Eles não tinham também intelectuais orgânicos que formulassem uma teoria e um programa revolucionários. Já vimos que, muitas vezes, era a religião compartilhada pelos escravos que funcionava como programa. Além disso, conforme Schiavone (2005, p.168), nunca existiu uma alternativa do ponto de vista produtivo, nem na teoria nem na prática. Com isso, tornava-se impossível para os escravos rebeldes transformar sua revolta numa verdadeira revolução social sem formas revolucionárias, mesmo que embrionárias, na realidade social vigente ou teorias revolucionárias que surgissem de um contexto específico e se alicerçasse numa classe social progressista ou numa aliança de classes revolucionárias e progressistas. Não existia, portanto, a possibilidade histórica de chegarem à consciência de classe e, por conseguinte, ao programa político da revolução social. Sendo assim, os escravos que se levantaram na Roma antiga desenvolveram *um certo grau de consciência*, que poderia ser classificado, de acordo com os conceitos forjados pelos estudiosos e teóricos marxistas, como um *sentimento de classe.* Nessa identidade de classe surgida do processo de luta contra a situação de escravidão dos envolvidos nas rebeliões confundia-se a consciência social com todas as influências culturais e religiosas. Todos estes elementos combinados numa situação histórica determinada, produto de uma conjuntura específica, configuravam a psicologia de classe dos escravos rebeldes. Apesar da proximidade e similaridade dos conceitos, preferimos

o conceito sentimento de classe no lugar de psicologia de classe por expressar com maior exatidão o processo de experiência dos sujeitos, que formavam, nestas circunstâncias, o sujeito social da luta libertária (talvez seja um termo mais adequado diante da inexatidão do uso luta antiescravista ou revolucionária, sendo tentador de fato, mas que não corresponde à realidade). A idéia de identidade também é mais forte no conceito de sentimento de classe. O sentir da classe é um conceito que aparece primeiro em Lênin (1988, p.24) e depois é desenvolvida por Raymond Williams (1988, pp.134-135). A idéia de sentimento se relaciona com a de *lampejos de consciência*, mas transmite uma certa estabilidade num tempo determinado, enquanto que lampejo remete a algo episódico, explosivo. De qualquer modo, a ênfase numa definição que evidencie o caráter dinâmico e processual da realidade norteia este trabalho e aponta um caminho que nos parece mais interessante. A inexistência de uma genuína consciência de classe e o fato de os escravos antigos não terem se constituído numa *classe para si* não impediu que a partir de sua experiência nas lutas concretas e da exploração diária eles desenvolvessem um antagonismo em relação aos senhores e conseguiram manifestar essa oposição de forma violenta e unificada, buscando obter sua liberdade. Em nossa análise, vimos que as revoltas eram desarticuladas entre si e isto demonstra, de fato, uma ausência de uma organização em termos territoriais mais amplos, sendo rebeliões locais, que, dependendo do seu desenvolvimento, podiam estender-se para além da região onde haviam se iniciado. Porém, mesmo neste nível regional, algumas delas, chegavam a um grau de organização relativamente elevado.

## Conclusão

A contestação prática da ideologia escravista romana foi a grande vitória simbólica das insurreições escravas dos séculos II e I a.C. Se não podemos falar da substituição de uma visão de mundo que percebia os escravos como seres inferiores, podemos, ao menos, dizer que essas revoltas produziram uma fissura no paradigma ideológico vigente, que tinha suas bases na teoria da escravidão natural de Aristóteles e no discurso escravista de intelectuais romanos como Catão.

Devemos destacar que se a crise e queda do Império foram acompanhadas pela crise do escravismo antigo, a crise da República foi acompanhada de seu florescimento, da sua implantação em ritmo acelerado, gerando mudanças sociais profundas, abalando as velhas estruturas da república oligárquica. Na medida em que não existia um aparelho burocrático em todos os seus aspectos – político, jurídico, administrativo e militar – totalmente adequado para regular essa nova economia e as novas relações sociais que com ela se desenvolviam, a eclosão de uma série de conflitos que marcaram os séculos II e I a.C., sendo o último século da República marcado pelos mais graves confrontos entre os cidadãos romanos da classe dominante, especialmente, os romanos e seus aliados e os senhores e seus escravos. O Principado foi, então, um ajuste político-administrativo que correspondia às transformações econômico-sociais do período em que explodiram a revolta de Espártaco, a Guerra Social e a Conjuração de Catilina.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

### Documentação Textual

APIANO. *História de Roma II: Guerras Civiles (libros I e II).* Tradução e notas de Antonio Sancho Royo. Madri: Editorial Gredos S.A., 1985.

ARISTÓTELES. *A Política. 15.ed.* Tradução: Nestor Silveira Chaves. Introdução: Ivan Lins. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A., 1988.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho Compulsório na Antiguidade.* (Coletânea de documentos). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

CATÃO. *De Agri Cultura.* Tradução de William Davis Hooper. Londres: William Heinemann Ltd., 1979.

GARNSEY, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. (Coletânea de documentos). Nova Iorque. Cambridge University. Press, 1996.

PLUTARCO. Vies Parallèles. Trad. de Bernard Latarus. Paris, Garnier, 1950. Tomo II, pp. 49-55. Traduzido por Ciro F. Cardoso.

WIEDEMANN, Thomas. *Greek and Roman Slavery*. (Coletânea de documentos). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1981.

**Bibliografia**

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

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo.* Tradução de Beatriz Sidou. 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 2004.

ARAÚJO, Sônia Regina Rebel. *A Visão dos Letrados sobre Rebeliões de Escravos no Mundo Romano: Uma Abordagem Semiótica de Fontes Literárias. Volume I.* 1999. 198 f.

Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 1999.

_____. *Religião, Política e Revolta de Escravos: o caso de Espártaco.* Niterói: CEIA/Depto.História da UFF, 2006.

ARCARY, Valério. *As Esquinas Perigosas da História*. São Paulo:Editora Xamã, 2004.

BEARD, Mary; CRAWFORD, Michael. *Rome in the Late Republic.* Londres: Gerald Duckworth e Co. Ltd, 1985.

BLOCH, Leon. *Lutas Sociais na Roma Antiga.* Lisboa: Publicações Europa-América, 1956.

BRADLEY, Keith. *Esclavitud y Sociedad em Roma.* Tradução: Fina Marfà. Barcelona: Ediciones Península S.A., 1998.

BRAUDEL, Fernand. *O Espaço e a História no Mediterrâneo.* Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1988.

BRITO, Orsely Guimarães Ferreira. *Heráclito, o Pensador do Logos*. Niterói: Cadernos do ICHF Nº 07, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 1989.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. "A Afro-América: A escravidão no novo mundo". In: *Coleção Tudo é História.* São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1982.

_____. "Economia e Sociedade Antigas: Conceitos e debates". In: *Sete Olhares sobre a Antiguidade.* Brasília: Editora UNB, 1994.

_____. "Sociedade, Crise Política e Discurso Histórico-Literário na Roma Antiga". In: *Phoînix/UFRJ.* Laboratório de História Antiga. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; PÉREZ, Héctor. *El Concepto de Classes Sociales.* San José, Costa Rica: Editorial Nueva Década, 1982.

_____. *Os Métodos da História.* Tradução: João Maia. 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

FINLEY, Moses. *Escravidão antiga e Ideologia Moderna.* Tradução de Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1991.

GENOVESE, Eugene. "A Economia política da escravidão". In: *Coleção América: Economia e Sociedade.* Tradução de Fanny Wrobel e Maria Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Editora Pallas S.A., 1976.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia.* Tradução de Lupe Cotrim Garaude e J. Arthur Giannotti. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

_____. *A Sociologia do Romance.* Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 1976.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial.* 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere. Volume 3.* Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Antología.* Seleção, tradução e notas de Manuel Sacristán. Cidade do México: Siglo XXI, 1970.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras – Projetos e Produções Editoriais Ltda, 1991.

_____. *Teogonia – a origem dos deuses*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras – Projetos e Produções Editoriais Ltda., 1992.

JAMES, C.L.R. *Os Jacobinos Negros*. Tradução: Afonso Teixeira Filho. São Paulo. Boitempo Editorial, 2000.

JOLY, Fábio Duarte. *A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultura.* São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2005.

KOVALIOV, S.I. *História de Roma. Tomo II.* Tradução de Marcelo Ravoni. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959.

LUKÁCS, Georg. "A Consciência de Classe". In: *História e Consciência de Classe*. Tradução de Telma Costa. Porto: Publicação Escorpião, 1974.

MARX, Karl. "O 18 Brumário de Luís Bonaparte". In: *Os Pensadores*. Seleção por José Arthur Giannotti. Tradução de Leandro Konder. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

_____. *Formações Econômicas pré-capitalistas*. Introdução de E. Hobsbawn. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 1975.

MASSEY, Michael e MORELAND, Paul. *Slavery in Ancient Rome*. Londres: MacMillan Education Ltd, 1978.

MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana.* São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

PRADO, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia.* 23. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 2004.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma.* Tradução de Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do Contrato Social”. In: *Os Pensadores.* Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

RUBINSOHN, W. Z. *Spartacus´Uprising and Soviet Historical Writing.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

SANTOS, Theotônio. *Conceito de Classes Sociais.* Tradução de Orlando dos Reis. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes S.A., 1983.

SCHIAVONE, Aldo. *Uma História Rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno.* Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: EDUSP, 2005.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. “Quando os Excluídos Contam: Escravos, Cidadãos e a Mobilização Política na Grécia”. In: *Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

TROTSKY, Leon. *A História da Revolução Russa.Volume I.* Tradução de E. Huggins. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 1978.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga.*Tradução: Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1989.

V.I. Lênin. *Que Fazer?* São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura.* Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988.

WHITE, K.D. *Greek and Roman Technology.* Londres: Thames and Hudson Ltd, 1984.

# CONÍMBRIGA E SUA PROTEÇÃO DIVINA

*Raquel de Morais Soutelo Gomes*[*]

Este trabalho visa apresentar resultados obtidos nas atividades do plano de trabalho intitulado **Práticas de *interpretatio* na Lusitânia romana: O caso de Conímbriga**, vinculado ao projeto ***Religio Romana*: uma análise das instituições religiosas romanas em discursos tardo-republicanos** da Professora Doutora Claudia Beltrão. Este procura analisar as práticas de interpretação religiosa que ocorreram na cidade de Conímbriga, situada na província romana da Lusitânia, entre os séculos I e II d.C, buscando atingir ao objetivo do projeto-mãe de identificar formas e fórmulas pelas quais cultos e seres divinos ou humanos estrangeiros foram incorporados à *religio romana*, ou excluídos dela, passando a ser objeto de anátema imperial, a fim de compreender os aspectos das interações religiosas que ocorreram no local estudado.

A *religio romana* é um dos aspectos constituintes da identidade romana (BELTRÃO, 2006), uma forma de sedimentar a solidariedade entre seus membros (BUSTAMANTE, 2006) além de ser um instrumento no processo de integração imperial nas províncias recém-conquistadas (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005). Já que esta se baseava no princípio de não-exclusão de cultos (com exceção daqueles que ofereciam perigo ao poder imperial) e na crença de que os deuses de todos os povos eram verdadeiros (VEYNE, 2009) o que possibilitou que ela se

[*] Graduanda em História na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e bolsista de Iniciação Científica da FAPERJ, com o plano de trabalho **"Práticas de interpretatio na Lusitânia Romana: o caso de Conímbriga",** vinculado ao projeto **"Religio Romana: uma análise das instituições religiosas romanas em discursos tardo-republicanos"** da Professora Doutora Claudia Beltrão da Rosa. E-mail: raqueldemsgomes@hotmail.com

tornasse um símbolo do Império, ao mesmo tempo em que permitiu a criação de novas experiências religiosas.

Sendo assim a religião romana como ferramenta no processo de romanização, entendido aqui como “processo de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial em uma dinâmica de negociação bidirecional” (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005: 41) possibilitou, então, o fenômeno da *interpretatio*. Um produto da interação cultural que consiste na “identificação dos deuses indígenas a equivalentes romanos e na latinização das denominações das deidades nativas” (MENDES; OTERO, 2004). Fenômeno que pode ser observado, por exemplo, nos vestígios epigráficos datados do século I e II d.C na cidade de Conímbriga, Portugal.

Esta era uma cidade de origem celta que foi conquistada em 136 a.C., na campanha militar de Décimo Júnio Bruto pela Lusitânia e que recebeu os seus primeiros habitantes romanos apenas em meados do século I a.C. Sendo assim, pode-se notar que durante muito tempo o cotidiano da cidade permaneceu o mesmo, ainda mantendo seus costumes nativos. O que só mudou no governo de Augusto com a transformação da fisionomia da cidade, com a ampliação de seu território e construção de grandes obras públicas como a muralha augustana, o Fórum augustano, as termas e o aqueduto, o que a adequou aos padrões romanos (ALARCÃO; ETIENNE, 1976). No entanto, é apenas na época dos Flávios que ela recebe o *status* de município romano, ganhando um novo programa de obras públicas, que ampliou o Fórum (ALARCÃO; ETIENNE, 1976), com a construção do templo a Augusto e Roma e os criptopórticos (ALARCÃO; ETIENNE;

FABRE, 1969) que trouxe mais elementos romanos para a cultura local, intensificando a presença romana no dia-a-dia conimbricense.

Logo, são destes períodos de mudança no urbanismo conimbricense e intensificação da presença romana que observamos as práticas de *interpretatio* que aconteceram naquele local. Dentre o conjunto epigráfico encontrado nesta localidade, analisaremos, nesta apresentação, duas epígrafes que envolvem o culto a divindades tutelares, o *Genius* e os *Lares*, dois cultos que apresentam aspectos tanto romanos quanto lusitanos, que tiveram aqui índoles semelhantes na proteção deste município.

A primeira epígrafe a ser analisada aqui é uma árula de dimensões discretas, com um frontão flanqueado por dois torões, posto sobre uma moldura saliente que repousa nas quatro faces do fuste do altar (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). Destruído na parte inferior e à direita e à esquerda do campo epigráfico, deixando-o truncado (ALARCÃO; ETIENNE, 1976). Nela vemos um ex-voto aos lares do município conimbricense.



Árula votiva dedicada a Flávia *Conimbrica* e seus Lares, datada de finais do século I/início do século II d.C. Atualmente, se encontra no Museu Monográfico de Conímbriga (Inventário 67.380). [Fonte: Matriznet: Colecções do IMC (Base de dados do Instituto dos Museus e da Conservação): http://www.matriznet.imc-ip.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=106704]

**Transcrição**: *Fl(aviae) • Conimbricæ/ ẹt • larib(us) eiu[s]/ [..i]us Faustu[s]/ [A(nimo) L(ibens) v(otum) s(olvit) vel v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)]//.* (ALARCÃO; ETIENNE, 1976)[1].

**Tradução:** A Flávia *Conimbrica* e a seus Lares, ..ius Faustus (cumpriu o voto de bom grado). (ALARCÃO; ETIENNE, 1976).

Nesta epígrafe, vemos um voto aos Lares de um município romano, enquanto protetor do espaço urbano e da população que lá vive (BELTRÁN LLORIS, 1983), e dela podemos depreender tanto aspectos lusitanos quanto romanos, que formavam a identidade cultural conimbricense.

A análise e leitura desta epígrafe, feita como proposta pelo Professor Encarnação (1997), nos possibilitou observar alguns elementos. Primeiramente, o tipo de suporte é uma árula, suas pequenas dimensões, não lhe dão o caráter monumental, portanto ela provavelmente não é a epígrafe que marcaria a elevação de *status* da cidade a município flaviano (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). O seu material é calcário cinza, proveniente de Porto de Mós (localizado a 70 km de Conímbriga), o que atesta uma importância a epígrafe, já que o material foi trazido de outro lugar ao invés de ser aquele da própria região. Seu contexto arqueológico, o setor 12/13 do Criptopórtico do Fórum Flaviano, adjacente ao terraço leste do Templo de Roma e Augusto nos indica

[1] Dimensões totais da epígrafe: Altura total: 17 cm; largura da face epigráfica: 12 cm; espessura do fuste: 9,1/ 9,2 cm; espessura do frontão: 9,5 cm; altura do frontão: 5 cm; altura das torões: 4,9 cm; espessura da moldura saliente: 1,5 cm.
Altura das letras: l.1: 2,3 (F: 2,7; I e A: 0,8); l.2: 2,4 (T e I: 2,8; A e I: 0,8/0,9); l.3: 2,1 (F: 2,4; V: 0,8/ 0,9) cm.
Espaçamentos interlineares: 1: 1; 2: 0,8/0,9; 3: 0,7/0,8 cm.
Campo epigráfico: 9,6/9,7 cm (altura) x 12,3 cm (largura) (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1976).

que ela se encontra no centro da zona urbana da cidade (CORREIA, 2009). O fórum era um ambiente conhecido por toda a população e local de passagem para as zonas mais importantes da cidade, para as lojas de comércio da atual Ínsula do vaso fálico, para as Termas do Sul e do Aqueduto e para o anfiteatro. Sua localização ao fundo do criptopórtico próximo aos vestígios do templo, indica que ali poderia existir uma capela aos Lares da vila que eventualmente, por sua localização, se beneficiava da proteção e da aura religiosa do Templo de Augusto e Roma (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). Na verdade, como foi encontrada no mesmo setor que a cabeça monumental de Augusto (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969), este culto aos Lares do município poderia estar ligado ao Culto Imperial. Todavia, este é o máximo de informações que podemos retirar de seu contexto arqueológico, já que este espaço foi reutilizado várias vezes ao longo dos séculos, o que causou uma descontextualização, comum a quase todos os *fora* da Lusitânia (ENCARNAÇÃO, 2009) o que torna difícil a interpretação deste espaço.

Quanto à datação desta inscrição, notamos que em finais do século I d.C e início do século II d.C é um momento de maior assimilação dos costumes romanos, já que a cidade já havia recebido o *status* de município romano (recebeu em 77 d.C), e estava convivendo há bastante tempo com o estilo de urbanismo e costumes religiosos dos romanos, pois já havia passado pelas reformas urbanas augustana e flaviana. Sendo assim, ela já possuía oficinas epigráficas (ALARCÃO; ETIENNE, 1976), e mantinha o costume romano de fazer epígrafes, o que é claramente visto pela paginação bem feita, no alinhamento estilo “caixa” (à esquerda e à direita), pela alternância de letras estilo cursiva e estilo monumental quadrada e pelas as pequenas letras feitas para aproveitar

melhor o espaço, características comuns a algumas epígrafes de Conímbriga (ALARCÃO; ETIENNE, 1976).

Em relação à inscrição, observamos primeiramente o deus que está indicado na epígrafe: Lares do município flaviano de *Conimbrica*. Primeiramente, é necessário analisar o culto a esta divindade em Roma, já que seu epíteto é originário de lá. O deus Lar romano durante o período republicano tinha seu teônimo no singular (SCHEID, 2003) era protetor de espaços específicos (*topos*) como o campo, além de ser uma divindade doméstica e da família (*Lar familiares*) (PORTELA FILGUEIRAS, 1984; BELTRÁN LLORIS, 1983). Contudo, após a reforma religiosa de Augusto e a criação dos *Lares Augusti* associados ao Culto Imperial, este deus passou a ser nomeado no plural (SCHEID, 2003). São estes *Lares* que serão introduzidos na província da Lusitânia, onde recebem uma grande aceitação devido ao seu caráter tutelar tópico muito parecido com o das divindades indígenas que estão intimamente ligados a lugares, *oppida* e comunidades humanas (PORTELA FILGUEIRAS, 1984; BELTRÁN LLORIS, 1983). Neste caso, os Lares são os protetores da cidade, já que estão relacionadas a um topônimo, ou seja, protegem tanto o espaço físico quanto as pessoas que utilizam este espaço (BELTRÁN LLORIS, 1983). E pela sua localização e pela menção a dinastia Flávia parece que este culto estava ligado ao Culto Imperial, sendo assim, mesmo que não descrito como tal este Lares tinha possivelmente características de *Lares Augusti* (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). Até porque o dedicante se refere a um município flaviano, que pode considerar o Imperador como uma espécie de herói fundador, logo, isto pode indicar que os Lares e eventualmente o Gênio (que falaremos mais a frente) são augustanos (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). Sendo assim, apesar de encontrarmos poucos exemplos de Lares Augustos na Lusitânia

(sendo mais freqüentes na Bética e na Tarraconenses) (BELTRÁN LLORIS, 1983), este caso parece ser a correta forma de interpretá-los. O que não quer dizer que o culto a esses Lares seja apenas um culto romano, pois podemos ver aqui uma *interpretatio* de cultos indígenas tópicos, já que responde ao costume ancestral do gênio tutelar da cidade (ETIENNE, FABRE, LE ROUX, TRANOY, 1976). Neste culto, os indígenas romanizados (como aparenta ser o caso do dedicante) encontram um eco de suas crenças antigas das divindades protetoras do indivíduo e da comunidade política e social (PORTELA FILGUEIRAS, 1984).

Quanto ao dedicante, podemos dizer que [*..ius*] *Faustus* era um indígena romanizado, afinal possuía um *nomen* (que poderia ser *Iulius* ou *Flavius*) e um *cognomen Faustus*. Contudo, talvez não um cidadão romano, afinal não possui tribo em sua denominação (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). O que é plausível já que na província da Lusitânia o culto do *Genii* e dos *Lares* cativou libertos, notáveis e indígenas (FERNANDES, 2002).

Quanto ao topônimo, as duas principais questões são referentes ao desdobramento da abreviação FL e do nome da cidade estar *Conimbrica* e não Conímbriga. Para Alarcão e Etienne (1976), FL se desdobra como *Flavia* independente da posição jurídica e social do dedicante. No caso de *Conimbrica* ou Conímbriga[2], nota-se que em várias epígrafes provenientes deste local (inclusive a próxima que analisaremos) e também nos escritos de Plínio, o Antigo o município tem a denominação com o C e não com o G, como nos foi passado pelos eruditos da Renascença (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969).

[2] Neste trabalho optou-se por continuar a chamar a cidade estudada de Conímbriga e não *Conimbrica*, pois o nome deste sítio arqueológico já está consolidado desta forma na bibliografia referente a ela e é o usado para denominar o próprio lugar de visitação.

No entanto, apesar de nos indicar as informações básicas de um ex-voto, esta epígrafe foge em alguns aspectos a fórmula costumeira indicada por José d'Encarnação (2006). Afinal, não possui fórmula final consacratória que nesta transcrição de Alarcão e Etienne (1976) foi adicionada as possibilidades de acordo com o padrão visto em Conímbriga e no resto da Lusitânia *[A(nimo) L(ibens) v(otum) s(olvit)* ou *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)]* (de bom grado cumpriu o voto ou cumpriu de boa vontade ao mérito de ...). E também não possui o motivo da dedicatória, apesar de já ter sido levantada a questão desta epígrafe representar a ascensão do estatuto da cidade o que implicaria em um motivo implícito para a dedicatória (o de anunciar a elevação do *status*).

A segunda epígrafe, a ser aqui analisada, é uma árula com o campo epigráfico em forma de paralelepípedo, decorada na parte superior por um tablete apoiada sobre os quatro cantos do fuste, sendo ela mesma ornamentada e sobremontada por dois torões, sem *fastigium*. O tablete é ligado ao fuste por uma moldura em dégradé. Faltam a parte inferior e a base da epígrafe.



Árula dedicada ao *Genius* de *Conimbrica*, datada do século I a.C. Atualmente, se encontra no Museu Monográfico de Conímbriga (Inventário 65.9). [Fonte: Matriznet: Colecções do IMC (Base de dados do Instituto dos Museus e da Conservação): http://www.matriznet.imc-ip.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=106705]

**Transcrição***: Genio/ Conim/bricæ//* (ALARCÃO; ETIENNE, 1976)[3].

**Tradução:** Ao Gênio de *Conimbrica*. (ALARCÃO; ETIENNE, 1976).

Ao analisar esta epígrafe, como feito na anterior, notamos primeiro o seu tipo de suporte, um árula. A árula, como dito anteriormente, não tem caráter monumental, portanto não se destaca das outras epígrafes do local neste aspecto. O seu material é calcário cinza local, o que não demonstra uma relevância em relação a esta epígrafe. Seu contexto arqueológico é o templete leste da parte externa do fórum flaviano, indicando que ali poderia ser um local de culto deste *genius* municipal. Na verdade existiam dois templetes na entrada do fórum, um na parte direita e outro na esquerda, sendo que esta epígrafe se encontrava no da esquerda, que também possuía um pequeno tanque quadrangular (CORREIA, 2009). E novamente, como afirmado na epígrafe anterior que possui um contexto arqueológico similar (o fórum), ela está no coração da cidade, na verdade está num dos principais caminhos da cidade que liga o fórum às lojas comerciais da Ínsula do vaso fálico e às Termas do Sul. Sendo assim, era um local de passagem para toda a população conimbricense, e talvez este por estar fora do fórum, em nossa opinião, pode talvez indicar que era um culto mais freqüente e que atraia mais pessoas, afinal todos passavam por ali.

Quanto à datação desta inscrição, podemos dizer que o século I d.C, é o momento de todas as reformas mais importantes de Conímbriga, quando na cidade está se estabeleceram os primeiros cidadãos romanos e quando começam as grandes obras

[3] Dimensões totais da epígrafe: Altura: 14,3 cm; dimensões da parte superior: 6,3 x 13 x 9,5 cm.
Altura das letras: l.1: 1,7; l.2: 1,7; l.3: 1,7 cm.
Espaçamentos interlineares: 1: 1,2; 2: 0,4; 3: 0,8/0,9 cm.
Campo epigráfico: 8 x 9,7 x 6,4 cm (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1976).

públicas que adequaram a cidade aos padrões imperiais. Sendo assim, é um momento que a cultura romana está procurando ser mais assimilada pela população. O que condiz com a teoria de Alarcão (1988) que os primeiros *Genii* a serem cultuados em Portugal seriam os municipais.

Em relação à inscrição, vemos que ela foge completamente da fórmula costumeira, como já visto na análise da epígrafe anterior, possuindo apenas o nome da deidade a quem foi dedicada. Talvez seja porque a árula está fraturada na parte inferior, o que não exclui a hipótese dela ter possuído um dedicante, um motivo para a dedicatória e uma fórmula final consacratória. Sendo assim, voltemo-nos para a informação que ela nos oferece: o nome da deidade cultuada, o Gênio de Conímbriga. Em Roma, o *Genius* é a personificação da força ativa do ser, de uma coisa ou de um lugar, constituído no momento do nascimento ou criação (SCHEID, 2003). O *Genius* é, então, protetor dos indivíduos, das comunidades e dos lugares (SCHEID, 2003). Na província da Lusitânia, assim como os Lares, os *Genii* tiveram uma ampla aceitação, até porque nas províncias da Península Ibérica, o conceito de Lares e Penates é muito vago, estas como divindades protetoras se aproximam dos *Genius*, da Tutela, da Fortuna e do Númen, o que pode demonstrar até uma inadequação do vocabulário romano ao diverso panteão indígena que envolvia muitas divindades tutelares tópicas (ALARCÃO; ETIENNE; FABRE, 1969). E na cidade estudada ele assume um topônimo (*Genio Conimbricae*), o que é comum na formação de teônimos indígenas (PORTELA FILGUEIRAS, 1984), consistindo na inclusão de um epíteto tópico, que poderia indicar tanto que ele era protetor daquele lugar e das pessoas que ali habitam quanto assinalar o lugar de um santuário (BUÁ, 2002). Possivelmente, estes só eram cultuados nos locais que guardavam (ALARCÃO, 1988).

A inscrição traz também novamente a questão da forma correta de se escrever Conímbriga com C ou com G, o que auxiliada por outras epígrafes como a dedicada a *Diis et Deabusque Conimbricensis*, torna mais provável a forma com o C ser a correta. Além de mencionar um fato importante, que Conímbriga possui um *Genius*, ou seja, na forma masculina, e como no período imperial já se era utilizado o termo *Iuno* para o feminino de *Genius* (SCHEID, 2003), a cidade pode ser na verdade "o" Conímbriga.

Sendo assim, a partir da análise destas duas epígrafes, notamos a similaridade entre os cultos dos Lares e do *Genius* na cidade de Conímbriga. Ambas são divindades tutelares tópicas que protegem o espaço físico do município assim como as pessoas que lá habitam e ambos são cultos que foram protagonizados no fórum, portanto são públicos (RIBEIRO, 2002). Para Portela Filgueiras (1984) e para Alarcão e Etienne (1979), tanto o *Genius* quanto os Lares foram utilizados para representar divindades indígenas, mesmo que o Gênio não tenha recebido epítetos indígenas de forma freqüente nesta província. Para Alarcão e Etienne (1979), mesmo que o culto ao *Genius* seja romano, o *Genius Conimbricae* pode muito bem representar uma equivalência do culto tópico dos Lares, afinal ambos desempenham a mesma função. Contudo, esta afirmação é questionada por Fernandes (2002) que acredita que como não foram encontrados ainda epítetos indígenas associados a um *Genius* na Lusitânia, a presença do topônimo não é o bastante para que ele veja este culto como tendo características indígenas. Contudo, nos parece mais plausível que o culto do *Genius* e dos Lares sejam equivalentes, já que possuem a mesma índole, o mesmo público e também pelo fato de que Conímbriga é uma cidade com um população romana e indígena, então, pode ter ocorrido uma interação cultural, afinal o culto só acontece se o público da cidade o aceitar e se identificar com ele. E neste caso, se os Lares de Conímbriga podem mesmo

representar uma forma de *Lares Augusti* que não recebeu este epíteto, mas tem a sua essência, se torna mais plausível a interpretação cultural deste culto, afinal, como dito anteriormente, estes Lares respondem ao costume indígena ancestral do Gênio tutelar da cidade (ETIENNE; FABRE; LE ROUX, TRANOY, 1976).

**Bibliografia:**

**Documentação epigráfica:**

Matriznet: Colecções do IMC (Base de dados do Instituto dos Museus e da Conservação): www.matriznet.imc-ip.pt/ipm/MWBINT/MWBINT02.asp (Data da consulta: 17/09/2011).

Museu Monográfico de Conímbriga: www.conimbriga.pt (Data da consulta: 13/09/2011).

ALARCÃO, Jorge de; ETIENNE, Robert (dirs.). *Fouilles de Conimbriga*. Vol II: Épigraphie et sculpture. Paris: E. de Boccard,1976.

**Bibliografia:**

ALARCÃO, Jorge de. “Religion”. In: Roman Portugal. Vol. I. Wiltshire, England: Aris & Phillips Ltd, 1988, pp. 91-108.

ALARCÃO, Jorge de; ETIENNE, Robert (dirs.). *Fouilles de Conimbriga*. Vol II: Épigraphie et sculpture. Paris: E. de Boccard,1976.

ALARCÃO, Jorge de; ETIENNE, Robert (dirs.). *Fouilles de Conimbriga*. Vol VII: Trouvailles Diverses – Conclusions Générales. Paris: E. de Boccard,1979.

ALARCÃO, J; ETIENNE, R; FABRE, G. “Le culte des Lares à Conímbriga (Portugal). In: Comptes-Rendus des séances de l’ Académie des inscriptions et Belles-Lettres, 113e anée. Paris: Persée. Pp. 213- 236.

BELTRÁN LLORIS, F. “Culto a los lares y grupos de parentesco em la Hispania Indo-Europea.” In: MAYER, M; GÓMEZ PALLARES (coords.). Religio Deorum. Actas del Coloquio Internatonial de Epigrafia “Culto y sociedad em Occidente”.Barcelona: Editorial Ausa, 1983, pp. 52-72.

BELTRÃO, C. “A religião na *urbs”*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.) Repensando o Império Romano**.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, pp. 137-159.

BUÁ, Juan Carlos. “Topônimos e Teónimos no Ocidente Hispânico”. In: RIBEIRO, José Cardim. Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa. Lisboa: Museu Nacional de Arqueolgia, 2002, pp. 61-62.

BUSTAMANTE, R. M. da C. “Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade”. In: Norma Musco Mendes; Gilvan Ventura da Silva. (Org.). Repensando o Império Romano; perspectivas socioeconômica, política e cultural. 136 ed. Rio de Janeiro: 2006.

BUSTAMANTE, R.; DAVIDSON, J; MENDES, N. “A experiência imperialista romana: teorias e práticas”. In: Tempo. N.18, Niterói, 2005, pp. 17-41.

CORREIA, Virgílio “O *forum* de Conímbriga e a evolução do centro urbano”. In:T. Nagales Bassarate (Ed.), Cidade e Foro na Lusitânia romana. Studia Lusitania 4. Zaragoza, s.d: 2009, pp. 89-106.

ENCARNAÇÃO, José d'. "Das inscrições em Foros de cidades do ocidente lusitano-romano.". In:T. Nagales Bassarate (Ed.), Cidade e Foro na Lusitânia romana.Studia Lusitania 4. Zaragoza, s.d: 2009, pp. 121-126.

ENCARNAÇÃO, José d'. Epigrafia: As pedras que falam. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

ENCARNAÇÃO, José d'.Introdução ao Estudo da Epigrafia Latina. Coimbra: Gráfica de Coimbra Lda, 1997.

ETIENNE, R; FABRE, G; LE ROUX, P; TRANOY, A. "Les dimensions socials de la romanisation de la Península Ibérique des origenes à la fin de l'Empire. Assimilation et résistance à la culture Greco- romanine dans le monde ancien". In: Travaux de VI Congrès International d' Études Classiques. Paris: s.d, 1976, pp. 95-107.

FERNANDES, Luís da Silva. "Genii, Lares e Tutela na Província da Lusitânia.". In: RIBEIRO, José Cardim. Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa. Lisboa: Museu Nacional de Arqueolgia, 2002, pp. 179- 188.

MENDES, N.M.; OTERO, U. "Religiões e as Questões de Cultura, Identidade e Poder no Império Romano". Phoînix, 11: Rio de Janeiro, 2004, pp. 196-220.

PORTELA FILGUEIRAS, Maria Isabel. "Los dioses Lares em la Hispania Romana" In: Lucentum 3. Alicante: s.d, 1984, pp. 153-184.

RIBEIRO, Ana. "Manifestações particulares de Devoção: As Árulas de Conímbriga". In: RIBEIRO, José Cardim. Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa. Lisboa: Museu Nacional de Arqueolgia, 2002, pp. 193- 200.

SCHEID, John. “The double life of the Roman Gods.” In:_____, An Introduction to Roman Religion. Blomington: Indiana University Press, 2003, pp. 147-170.

VEYNE, Paul. “Tranquilizações”. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (dir.). História da Vida Privada Vol.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

# PÁRIS HOMÉRICO E PÁRIS TRÁGICO: UMA COMPARAÇÃO POSSÍVEL?

*Renata Cardoso de Sousa*[*]

## INTRODUÇÃO

Durante a graduação, desenvolvemos uma pesquisa que objetivava mostrar como são construídos os heróis de Homero, pondo em relevo Páris, o príncipe de Troia. É a *Ilíada* que traz esse personagem, visto, muitas vezes, como controverso: segundo Moses Finley, uma expressão das contradições do épico é justamente Páris ser ora mostrado como um "desprezível covarde", ora como "um verdadeiro herói" (FINLEY, 1982, p. 43). Além disso, "vaidoso", "frívolo", "cômico", "luxuriante", "geralmente uma figura não heroica" (RUTHERFORD, 1996, p. 33 e 83), "afeminado", "frouxo" (LORAUX, 1989, p. 93), "*playboy*", "patético" (HUGHES, 2009, 219), "egoísta", "superficialmente atrativo" (SCHEIN, 2010, p. 22 e 24), "tolo" (CARLIER, 2008, p. 100), "almofadinha" (GRIFFIN, 1983, p. 8), "fujão" e "covarde" (AUBRETON, 1956, p. 168) são adjetivos que autores de nossa própria bibliografia utilizam para descrevê-lo.

Procuramos articular nossas análises acerca desse personagem com o caráter *paidêutico*[1] dos textos de Homero, bem como articular o próprio Páris, analisado de forma singular, com a sociedade em que ele está inserido. De fato, foi uma indagação acerca do seu comportamento ante a sociedade que originou toda essa pesquisa. No Canto III, Páris foge ante a fúria de Menelau, o esposo da bela Helena; esse comportamento não condiz com o de um *áristos*, de um membro da sociedade guerreira descrita por Homero. Procuramos, então, mostrar por que ele age desse modo e de que formas ele alcança o estatuto de herói, visto que, *a priori*, ele não age como um.

Quando realizamos a pesquisa, esbarramos com fontes outras, as quais não foram utilizadas por questão de pertinência temporal. Páris não é só representado nas epopeias homéricas, mas em vasos de cerâmica e em outro gênero textual: o teatro. Pensando na riqueza desta última fonte em particular, nos indagamos acerca de uma possibilidade de um estudo comparativo entre a representação de Páris em Homero e

[*] Graduanda em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cursando o oitavo período. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) desde outubro de 2009 e bolsista de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/PIBIC) desde dezembro de 2009. Orientada pelo Professor Doutor Fábio de Souza Lessa. E-mail: renata_cardoso@ufrj.br.

nas tragédias. Haveria semelhanças e/ou diferenças no tratamento desse personagem mítico? De que modo podemos pensar nessa comparação e como esta seria viável?

Essas são algumas das perguntas que fazemos neste trabalho, objetivando não alcançar uma resposta para estas de imediato, mas de dialogar acerca dessa possibilidade de pesquisa. Não objetivamos, aqui, escrever um projeto de mestrado: as implicações técnicas da composição deste fogem à composição deste artigo mesmo. Acima de tudo, pretendemos apresentar um resultado geral de nossa pesquisa de monografia e pensamentos acerca da continuação desta.

## PÁRIS HOMÉRICO

Nenhuma pesquisa que enfoque apenas o indivíduo ou apenas a sociedade é uma pesquisa completa; Norbert Elias, em seu livro *A Sociedade dos Indivíduos*, já nos alertava para tal fato. Desse modo, buscamos compreender Páris não apenas como um personagem singular, mas também como o membro de uma sociedade, a qual possui códigos de conduta delineados e expressos nas epopeias homéricas.

É possível, através de uma análise minuciosa do texto da *Ilíada*, determinar a personalidade de Páris. Esse herói, assim como outros, é designado por epítetos, adjetivos que lhe caracterizam. Do mesmo modo, o poeta faz com que os próprios personagens qualifiquem uns aos outros: nos comentários que um faz acerca do outro, também são expressas características que os definem. Uma cena clássica desenrola-se no Canto III, no qual Helena, de cima da muralha de Troia, caracteriza cada um dos heróis que lhe é solicitado. O poeta também pode caracterizar um personagem pelos comentários, não apenas através dos dispositivos poético-narrativos comuns, como os epítetos.

Procurando, então, esses epítetos, adjetivos e comentários, chegamos ao seguinte levantamento: “divo” (vários versos); “marido de Helena cacheada” (vários versos); “Páris funesto, de belas feições, sedutor de mulheres”, (III, v. 39; XIII, v. 769); “fautor desta guerra” (III, v. 87; VII, v. 374); “careces de força e coragem” (III, v. 45); “mofa tornando-te assim” (III, v. 51), “Esses cabelos, a cítara, os dons de Afrodite, a beleza” (III, v. 54); “fautor de desgraças” (VI, v. 282); “fosse-me, então, destinado marido melhor, que as censuras dos companheiros sentisse e a desonra daí decorrente” (VI, vv. 350-351); “Este, porém, nunca teve firmeza, nem nunca há de tê-la” (VI, v. 352);

"consciente da própria beleza" (VI, v. 510); "Mas, voluntário, te escusas; não queres lutar" (VI, v. 523); "Soltando risada de júbilo, do esconderijo Alexandre saiu" (XI, vv. 378-379); "Fútil frecheiro, de cachos frisados, espião de mulheres, se te atrevesses, armado, a lutar, frente a frente, comigo, nenhum amparo acharias nesse arco e nas setas inúmeras. Só por me haveres riscado no pé fazes tanto barulho, ao que dou tanto valor como a tiro de criança ou de moça" (XI, vv. 385-389); "ser desprezível e imbele" (XI, v. 390); "ficaram-me apenas os [filhos] fracos, os mentirosos e os mestres nos ritmos das danças" (XXIV, vv. 261-262).

Por esse catálogo, podemos perceber que Páris é primoroso em sua beleza, na sua habilidade em seduzir mulheres e na sua habilidade musical (visto que ele toca a cítara). No entanto, essas qualidades não expressam suas habilidades guerreiras: Aquiles é o "de pés velozes", o que indica sua velocidade; Heitor, o "de penacho ondulante", que alude a uma parte de sua armadura; Odisseu é o "astucioso" e foi sua astúcia que deu a vitória aos aqueus na guerra de Troia. Páris não possui nenhum epíteto que denote uma habilidade *bélica* e ele é constantemente desvalorizado no que toca a guerra: ele próprio foi o causador dela e suas atitudes no campo de batalha são ridicularizadas.

No entanto, ele não é completamente deixado à parte da guerra: Páris sempre retorna à batalha, mesmo que constrangido por Helena ou pelo seu irmão, Heitor. Este, inclusive, afirma que ele possui coragem, mas que "voluntário, te escusas; não queres lutar" (VI, v. 523). Além disso, ele é mostrado como um flecheiro, embora esse estatuto não seja tão valorizado, como mostra o linguista inglês Richard Rutherford, dando, inclusive, como exemplo um verso acerca de Páris que citamos acima:

> *The weapons used are the throwing-spear, the thrusting spear, and the sword; archery, though practised by certain individuals such as Paris and Teucer, is as far as possible marginalized, and the term 'archer' can even be used as an insult* (11. 385). [2] (RUTHERFORD, 1996, p. 38).

Essa desvalorização se dá porque o arco e a flecha são instrumentos bélicos de uso a distância: atinge-se o inimigo sem ficar frente a frente com ele, de longe. Não é o caso, por exemplo, da lança de estocar e da espada, que exigem um combate direto. A coragem (*andreía*) e a *areté* guerreira é maior nesses enfrentamentos face a face e a *aristeía* de um herói é permeada por uma série desses embates diretos e singulares. Entretanto, é uma flecha disparada por Páris, com auxílio de Apolo, que derruba Aquiles, "o melhor dos aqueus", como mencionado no Canto XXII (vv. 358-360) da

*Ilíada* e mostrado na *Etiópida*, poema épico posterior aos de Homero, e na tragédia *Filoctetes*, de Sófocles. Assim, o flecheiro, embora menos valorizado, não é dispensável na guerra, mas uma célula necessária; do mesmo modo que os troianos têm o seu exímio arqueiro (Páris), os aqueus também o têm: Teucro, irmão de Ájax Telamônio.

Como vimos, Páris foge em pleno combate: no Canto III, ao desafiar os guerreiros inimigos, Menelau surge e propõe um embate singular. Páris treme e se refugia entre os troianos. Os aqueus riem de sua atitude e Heitor o repreende duramente, lembrando-lhe de que foi ele quem causou a guerra. Ele, então, retorna ao campo de batalha e aceita lutar com Menelau. Do mesmo modo, depois que Afrodite o livra de ser morto pelo seu inimigo, Páris é censurado por Heitor e por Helena; no canto VII, ele retorna à batalha, matando Menéstio com seu instrumento bélico principal, e daí por diante ele será personagem constante do lado troiano durante os combates.

Fugir é um ato vergonhoso: Páris é censurado tanto pelo inimigo (com as risadas) quanto pelos seus próprios pares. Temendo sua desonra, Páris retorna à batalha. Em grego, o termo *aidṓs* (comumente traduzido como "vergonha") expressa justamente essa preocupação com a opinião de seus *ísoi* (iguais), pois "is the fear of disapproval or condemnation by others that makes a man stand and fight bravely"[3] (SCHEIN, 2010, p. 177). Nesse ponto, *aidṓs* e *timḗ* (honra)[4] andam lado a lado: um homem só é honrado se reconhecido publicamente como tal; e na sociedade homérica, a honra é um valor *mister*: "At the heart of the value system of the Homeric heroes is honor, *timé* [sic], expressed through the respect of one's peers and embodied in tangible forms – treasure, gifts, women, an honorable place at the feast."[5] (RUTHERFORD, 1996, p. 40).

Desse modo, concluímos em nossa pesquisa que Páris se configura em um modelo de como se agir. As epopeias homéricas expressam todo um código de conduta caro aos *kaloì kagathoí* (belos e bons, os aristocratas) e servem como um instrumento de *paideía* para eles, que são os ouvintes delas. Isso se dá porque elas compilam toda uma tradição mítica e o mito, por excelência, tem justamente a função de "revelar os modelos *exemplares* de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria" (ELIADE, 1972, p. 13 – *grifo nosso*). Ele "possui o espantoso poder de engendrar as noções fundamentais da ciência e as principais formas da cultura" (DETIENNE, 2008, p. 34): sua difusão constitui uma prática de *paideía*.

Os heróis, como bem ressaltou a filósofa argentina María Cecilia Colombani, são representantes de valores sociais (COLOMBANI, 2005, p. 60), justamente por

serem personagens desse relato mítico. Assim, Páris, como herói, é um modelo de conduta: ele foge da luta, mas retorna, para não cair na desonra. Como ressalta Seth Schein, o herói é um ser *mortal*, humano:

> *The Iliad is both a poem of death and a poem of life: in other words, it is a poem of mortality. With unwavering and unsentimental realism it presents the necessities and the opportunities of human existence, tragic limitations that are at the same time inspiriting and uplifting to live with and to contemplate. Its depiction of war and death is thoroughly traditional, but the tradition is transformed by Homer's characteristic artistry into a comprehensive exploration and expression of the beauty, the rewards, and the price of human heroism.*[6] (SCHEIN, 2010, p. 84).

Sendo assim, todo ser humano pode errar, mas deve consertar seus erros para não sofrer com a desonra pública.

## PÁRIS TRÁGICO

Este é um tópico feito para ficar inacabado: é impossível delinear um Páris trágico nesse momento, pois esse é um objetivo para o mestrado. Entretanto, se faz necessário estabelecer qual a problemática envolvida nessa comparação que almejamos fazer, bem como os recursos a serem utilizados para se possibilitar tal.

Nosso problema consiste em uma indagação: é possível estabelecer semelhanças e/ou diferenças entre o Páris representado em Homero e o nas tragédias? Levando em conta a distância temporal de composição desses textos[7], provavelmente há diferenças. Além disso, como afirmam os helenistas Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant, "Gênero trágico, representação trágica, homem trágico" (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 1): o gênero épico possui suas singularidades, bem como o gênero trágico.

Entretanto, seria possível encontrar semelhanças? Não podemos, por ora, responder a essa pergunta no que diz respeito ao nosso objeto, ou seja, a representação de Páris; mas, pelo menos em um ponto esses gêneros são parecidos: ambos têm uma função *paidêutica* flagrante. Do mesmo modo que a epopeia ensina seus ouvintes todo um código de conduta, o teatro o fará com seus espectadores: "As tragédias gregas, pela mesma razão que toda obra literária, são atravessadas por pré-conceitos, pré-supostos

que, para a civilização de que elas são uma das expressões, formam como que os quadros da vivência cotidiana" (*ibidem*, p. XXIII).

Para responder ao nosso problema, pretendemos utilizar as tragédias que trabalhem com Páris. Fizemos uma pesquisa por palavras-chave e catalogamos as seguintes: *Agamêmnon*, de Ésquilo; *Aléxandros* (fragmento), *Andrômaca*, *As Troianas*, *Hécuba*, *Helena*, *Ifigênia em Áulis*, *Orestes* e *Rhesus*, de Eurípides, e *Aléxandros* (fragmento) e *Filoctetes*, de Sófocles. Esse número pode diminuir: o fragmento de Sófocles, por exemplo, tem apenas três versos e nenhum deles faz menção alguma a Páris.

A intenção é ler cada uma das tragédias e verificar de que modo Páris é representado nelas da mesma maneira que fizemos na *Ilíada*, procurando designações sobre sua personalidade. Procuraremos estabelecer qual a funcionalidade da representação de Páris naquele momento : ele é um modo de como se agir ? De como *não* se agir ? Para que ele é mostrado de tal maneira ? Assim, algumas concepções deverão ser esmiuçadas : visto que as maneiras de representação podem mudar, temos que procurar, no século V a.C., qual a concepção de herói para aquela sociedade, bem como se delineia o código de conduta admitido para esta, a fim de possibilitar uma comparação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guerra de Troia foi reapropriada em diversos momentos da história mundial; na Grécia, desde Homero aos grandes mestres do teatro (ou a Heródoto, ou aos ceramistas, etc.) ela reaparece no centro de várias questões. Nossa pesquisa procura através de um estudo de caso mostrar como ela é mostrada em dois diferentes períodos da história helênica: Páris, o herói cujo ato e *átē* (perdição)[8] causaram essa guerra épica, será nosso leme.

Ficamos entusiasmados com o recebimento da comunicação tanto pelo público quanto pelos comunicadores que apresentaram na nossa mesa. O Professor Doutorando Alexandre Santos de Moraes (PPGH-UFF) nos deu uma contribuição muito grande para nossa pesquisa, sugerindo que nos atessemos a apenas um trágico, visto que cada um desenvolve suas peças de uma maneira peculiar. Pensamos isso ser uma medida lógica e

que melhor delineará nosso recorte ; lendo a documentação, decidiremos em qual dos três focar nossa análise.

Esperamos receber do leitor desse artigo também sua opinião acerca desse projeto : toda crítica é bem-vinda e todo comentário vem a acrescentar muito.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HOMERO. **Ilíada**. Tradução, Carlos Alberto Nunes. São Paulo : Ediouro, 2009.

HOMERO. **Ilíada:** 2 vols. Tradução, Haroldo de Campos; introdução e organização, Trajano Vieira. 5ª ed. São Paulo: Arx, 2002/2003.

## BIBLIOGRAFIA

AUBRETON, Robert. **Introdução a Homero**. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1956.

CARLIER, Pierre. **Homero**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

COLOMBANI, María Cecilia. **Homero. Ilíada:** Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradução, Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

_____. **Os Gregos e Nós:** Uma Antropologia Comparada da Grécia Antiga. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ELIADE, Mircea. A estrutura dos mitos. *In*: _____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 7-23.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FINLEY, M. I. **O Mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1988.

GRIFFIN, Jasper. Symbolic scenes and significant objects. *In*: _____. **Homer on Life and Death**. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 1-49.

HUGHES, Bettany. **Helena de Tróia:** Deusa, Princesa e Prostituta. Rio de Janeiro: Record, 2009.

LORAUX, Nicole. Crainte et tremblement du guerrier. In: _____. **Les experiences de Tirèsias: le fémenin et l´homme grec**. Paris, Gallimard, 1989, p. 77-123.

MALTA, André. **A Selvagem Perdição:** Erro e Ruína na *Ilíada*. São Paulo: Odysseus, 2006.

RUTHERFORD, Richard B. **Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHEIN, Seth L. **The Mortal Hero**: An Introduction to Homer's *Iliad*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre ; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo : Perspectiva, 2008.

[1]*Paidêutico* deriva-se do grego *paideía*, comumente traduzido por educação helênica ou formação. Na verdade, não existe uma tradução fechada para o português; talvez a língua que tenha melhor traduzido esse termo seja o alemão: *Bildung*. Isso se dá porque a *paideía* não compreende apenas a educação em si, mas constitui-se da transmissão de saberes *e* de práticas culturais. Literalmente, *paideía* é a criação de crianças (*paîs*).

[2] "As armas utilizadas são a lança de atirar, a lança de estocar e a espada; o arco e flecha, embora praticado por certos indivíduos como Páris e Teucro, é o mais marginalizado possível, e o termo 'arqueiro' pode até ser usado como um insulto (XI, v. 385)".

[3] "é o medo da desaprovação ou da condenação pelos outros que faz um homem ficar e lutar bravamente".

[4] A honra, como bem ressaltou o linguista norte-americano Seth Schein, é o "preço" de um herói (SCHEIN, 2010, p. 71). É interessante essa acepção, visto que no grego moderno, *timḗ* é o *preço* que se paga por algum produto, ou seja, seu *valor*.

[5] "No coração do sistema valorativo dos heróis homéricos está a honra, *timḗ*, expressa através do respeito pela figura de alguém e incorporada em formas tangíveis – tesouros, presentes, mulheres e um lugar de honra no banquete".

[6] "A *Ilíada* é tanto um poema da morte quanto um poema da vida: em outras palavras, é um poema da mortalidade. Com um inabalável e frio realismo, ela representa as necessidades e as oportunidades da existência humana, limitações trágicas que são ao mesmo tempo animadoras e inspiradoras para se conviver e contemplar. Sua representação da guerra e da morte é perfeitamente tradicional, mas a tradição é transformada pelo talento artístico de Homero em uma compreensiva exploração e expressão da beleza, das recompensas e do preço do heroísmo humano".

[7] As epopeias homéricas foram compostas entre os séculos IX e VII a.C., enquanto as tragédias no século V a.C.

[8] Páris, ao retirar Helena de Menelau quando estava alojado em seu palácio, cometeu uma infração: desrespeitou a hospitalidade (*xénia*), prática cara aos helenos. Essa transgressão foi uma das engrenagens da *átē* de Páris: visto que a *átē* se dá de três momentos (princípio, estado/ato e consequência), o "rapto" de Helena é o "estado/ato" que teve como princípio a escolha de Afrodite e a guerra como consequência (MALTA, 2006, p. 78).

# AS ESTRELAS E OS HOMENS: O REFLEXO DA ORDEM CELESTE NA VIDA HUMANAA PARTIRDA OBRA, ASTROLOGIA, DE MARCO MANÍLIO

*Rodrigo Santos Monteiro Oliveira*[*]

> "*... depreendeu que os astros exercem o seu domínio por meio de secretas leis; que o céu todo é posto em movimento por uma razão eterna, e que ele distingue com sinais fixos mudanças do destino*" (*Manilius. Astrologia*, Livro I, v. 76-79).

O céu desperta no homem certo fascínio, seja pela sua imensidão ou pelos inúmeros segredos – silenciosos – que carrega. Sua composição, o que nele há e ainda, quais as relações entre os próprios astros e entre os astros e nós, causa, quase que ao mesmo tempo um estranhamento e uma curiosidade no ser humano (possivelmente produzida pela falta de tal conhecimento). Tudo o que é novo, desconhecido e, de certa maneira, inalcançável, produz no ser humano sentimentos diversos, porém pautados na negação ou na aceitação destes. A astrologia não está fora de tal lógica. Desde a Antiguidade, tal saber se apresentou de maneira bem difusa, sendo aceita em algumas instâncias e refutada em outras. Conhecer os astros e o destino, de acordo com Manílio, sempre foi para o homem um desejo iminente ao seu próprio ser, pois "quem poderia conhecer o céu, senão que por dádiva do próprio céu, e descobrir o deus, senão aquele que, ele próprio, é parte dos deuses?" (*Manilius. Astrologia*, Livro II). A partir de tais constatações, iniciamos nosso trabalho, que tem como objetivo principal entender a obra maniliana, intitulada *Astrologia*. Esta nos traz a apreensão do conhecimento astrológico realizando um paralelo entre o Céu e a Terra, o que nos faz perceber os quão interligados estes dois "mundos" estão, sendo a organização do segundo produto da organização do primeiro.

[*] UFG

Antes de partirmos para o entendimento da obra em si, temos que compreender o que entenderemos como astrologia no decorrer deste trabalho. De acordo com Katharina Volk, em seu livro intitulado *Manilius and his intellectual background* (2009), a astrologia no tempo de Manílio poderia ser entendida como o estudo dos movimentos celestes e a relação destes com a vida humana, sendo:

> "*... a form of divination (...) and implies the belief that the observation of events in the heavens can furnish insight into – and ideally, enable the predicition of – events on earth*" (VOLK, 2009, p.59).[1]

Percebemos que as estrelas possuem igualmente informações sobre o futuro e o passado, possuindo, portanto, um papel guia na vida do homem. A astrologia pode ser definida como "soft" ou "hard". De acordo com A.A. Long (1982, apud: VOLK, 2009, p 60), a astrologia "soft" tem as estrelas como sinais de circunstâncias específicas, enquanto a "hard" (o oposto), mostra as estrelas como sinalizadoras dos acontecimentos terrenos, sendo necessária a existência de um cosmo ordenado (tal idéia será discutida posteriormente). As estrelas possuem regras secretas e:

> "*These 'stars that rule by silent laws' (...) are the means by wich god (deus) – the ruler of the universe (mundus), who is on occasion identified with the universe itself – governs human life*" (VOLK, 2009, p.61).[2]

Na própria obra de Manílio, percebemos a importância das estrelas para o entendimento da vida humana que é regida pelo destino:

> "*O destino rege o mundo, tudo se mantém sob uma lei constante, e o tempo, na sua longa sucessão, está marcado por acontecimentos certos. Ao nascer, estamos destinados a morrer...*" (*Manilius. Astrologia,* Livro IV, v.17-20).

Sendo assim, as estrelas não são importantes apenas para este autor, mas para todo aquele que deseja conhecer “os segredos do Universo” e realizar estudos astrológicos. Porém, a obra maniliana não traz uma preocupação com a física das causas celestes, e sim, um “questionamento epistemológico” (VOLK, 2009, p.65) de como podemos entender o comportamento das estrelas e a implicação disto na vida humana.

Temos que distinguir neste ponto também duas outras teorias astrológicas: a astrologia *mundane* e a individual. A primeira estuda como os corpos celestes afetam o mundo inteiro, enquanto a segunda se baseia nas individualidades de cada região e na relação destas com os astros. Manílio utiliza-se da astrologia individual para escrever seu manual, se importando com as diferentes expressões e relações que cada corpo celeste tem em determinadas regiões. Dentro desta astrologia individual percebemos a divisão de mais dois modelos: o *katarchic* e o *genethlialogical.* A astrologia *katarchic* se baseia na interpretação dos astros para averiguar a ocorrência de fatos particulares em tempos determinados. Já a astrologia *genethlialogical* seria aquela que “a maioria das pessoas estão familiarizadas hoje em dia, se baseia em determinar a posição das estrelas no preciso momento de nascimento” (VOLK, 2009, p.67) – importante para a confecção do horóscopo. Manílio utiliza este segundo modelo, pois seu posicionamento se mantém determinante buscando as peculiaridades, ou seja, as diferentes formas e relações que os astros mantêm com os seres humanos. Podemos observar isto a partir da leitura do Livro IV, no qual Manílio destaca as características que cada região do globo tinha a partir dos astros:

> “*Quantas são as partes do mundo, tantos são sob tais partes os mundos, já que os signos brilham distribuídos por domínios específicos, cobrindo com seu ar os povos sob eles situados*” (*Manilius. Astrologia*, Livro IV, v.892-894).

Temos que nos atentar também para o fato de que a astrologia não se desvinculava da astronomia para o homem antigo, especificamente para Manílio. Em nossos dias, temos a tendência em acreditar que a astrologia seria algo místico e ilusório - comparado ao charlatanismo - e que a astronomia seria o estudo do Universo sistematizado. Porém, na Antiguidade não percebemos tal separação. Assim como pontua Georg Luck, em seu trabalho intitulado *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* a astrologia é "uma das mais antigas ciências ocultas, é sem dúvida mais antiga que a astronomia, mas não se pode separar as duas inteiramente" (LUCK, 1985, p.309). O autor chega a afirmar que:

> "*as palavras latinas astrologia e astronomia designam o que chamamos hoje de astrologia (...). No mundo antigo, assim como hoje, astrologia está baseada em matemática e astronomia*" (LUCK, 1985, p.309).

Especificando o que é astrologia para Manílio (assim como a entendemos em nosso trabalho), partimos para uma análise da obra em questão. Relendo-a de maneira crítica, nos deparamos com uma divisão em cinco livros nos quais encontramos ensinamentos mais gerais acerca do conhecimento dos astros, noções básicas de Astrologia, e estudos mais aprofundados que proporcionam o entendimento da influência zodiacal sobre os indivíduos e a conjunção astral também existente. A autora Elisa Romano (1979) nos mostra uma divisão mais específica da obra: o livro *Astrologia* se enquadra dentro da tradição didascálica greco-romana, na qual a obra contém um proêmio (prelúdio inicial), a exposição da matéria e algumas digressões. A divisão dos livros é de forma tripartida para esta autora, ou seja, há uma divisão em três blocos: o primeiro bloco (livro I) é dedicado de forma autônoma ao conhecimento astronômico sistematizado por Arato[3]; o segundo bloco (livros II, III e IV) constitui o poema astrológico em si, na predominância do rigor científico e na ausência dos mitos,

havendo uma exaltação da filosofia estóica (Manílio era um filósofo estóico); e o último bloco é uma adição aos planos iniciais do poema.

De acordo com Marcelo V. Fernandes (2006, p.11) a obra de Manílio contemplava duas grandes áreas, próprias da astrologia antiga: "a *meteorologiké*, acerca dos fenômenos celestes, e a *poietiké*, acerca das influências dos astros; esta última parte, por sua vez, divide-se noutras duas: o *pinakikón*, uma isagoge, ou introdução descritiva, à ciência astrológica, e o *apotelesmaticón*, a parte decretória, ou decisiva".

O que chama a nossa atenção para a produção deste trabalho é a comparação da ordem celeste com uma ordenação terrena, ou seja, os astros definem a vida humana. Mas o que seria essa ordenação? E quem seria esse ordenador? Para responder tais questionamentos temos que nos conscientizar que uma das principais, possíveis, influências que Manílio sofreu foi a da filosofia estóica.

A partir de tal compreensão da obra, destacaremos os pontos referentes à utilização da filosofia estóica dentro da obra de Manílio*:*

> "*... as Astronômicas se estendem ao longo de vários livros, e também porque, assim como Lucrécio se mostra o fervoroso defensor do epicurismo, assim também Manílio infunde sua demonstração astrológica duma forte convicção estóica*" (FERNANDES, 2006, p.23).

A obra de Manílio esta cheia de referências a filosofia estóica. A primeira referência que levantamos na verdade diz respeito à crítica maniliana feita contra os epicuristas:

> "*Quanto a mim, nenhuma razão me parece tão evidente quanto essa, para mostrar que o mundo se move segundo uma força divina e que ele próprio é o deus, e que não se formou por ordem do acaso, conforme quis que acreditássemos o primeiro que ergueu as fortalezas do universo a partir dos elementos mínimos e a eles reduziu-as*" (*Manilius. Astrologia*, Livro I).

Esta duas escolas filosóficas – o Epicurismo e o Estoicismo – surgem na mesma época, porém com argumentos de compreensão do mundo, e de como viver nele, com grandes diferenças. O Jardim, assim denominada a escola epicurista "visava a vida cotidiana, concreta e prática" (ULLMANN, 1996, p.15), tendo como principal elemento de composição do universo as pequenas partículas de átomos. Enquanto isto, os estóicos acreditavam que o mundo era divino e formado pela vontade de um deus maior. Tudo era produzido por essa força divina e não pelo acaso, assim como os epicuristas acreditavam. O universo mantém uma constância, ou seja, não pode ser ao acaso sua existência e, de acordo com Manílio, a melhor maneira de perceber isto era admirando o céu:

> "*Tudo o que nasce submete-se, por lei mortal, à mudança; nem a terra, explorada com o passar dos anos, se dá conta da aparência diferente que carrega pelos séculos. O céu, todavia, permanece incólume e conserva as suas partes todas; nem a longa sucessão do tempo o faz aumentar nem a velhice o diminui; nem por um instante seu movimento se curva ou seu curso se cansa. Ele sempre será o mesmo, porque sempre foi o mesmo; não viram um outro os nossos pais nem um outro os nosso netos verão. É o deus, que não muda o tempo*" (*Manilius. Astrologia*, Livro I).

Outro ponto interessante para se perceber o emprego da filosofia estóica na obra maniliana, observado por Marcelo Vieira Fernandes (2006), está no Livro IV, no qual Manílio mostra a "inexorabilidade do destino":

> "*Por que consumimos com tanta ansiedade os anos de nossa vida e nos torturamos com o medo e com a cega cobiça? Envelhecidos por eternas preocupações, enquanto procuramos o tempo, nós o perdemos e, não pondo um fim a nossos desejos, sempre agimos como quem há de viver e não vivemos nunca. Cada um, apesar dos bens que tem, é ainda mais pobre, porque quer mais e não considera o que tem, somente aquilo que não tem deseja. Embora a natureza peça pouco para si, aumentamos com os nossos desejos a causa para uma grande ruína e com os nossos lucros adquirimos o luxo e por causa do luxo partimos para o roubo (...). Libertai, ó mortais, os*

> *vossos espíritos, aliviai-vos das preocupações e esvaziai a vida de tantas queixas supérfluas. O fado rege o mundo, tudo se mantém sob uma lei constante e o tempo, na sua longa sucessão, está marcado por acontecimentos certos*" (*Manilius. Astrologia,* Livro IV).

Desta maneira, percebemos que para Manílio, assim como para os filósofos estóicos, nada é por acaso. Tudo se mostra como resultado de uma constância universal, fruto do destino que não pode ser mudado, pois para o autor "No concerto do universo, nada é por acaso. A imensa máquina do céu determina as porções do bom e do ruim como partes dum todo uniforme e perfeito, que funciona em equilíbrio" (FERNANDES, 2006, p.37). A natureza guarda os segredos ocultos a respeito do universo e por isso o homem deve viver de acordo com ela:

> "*Princípio e guardiã das coisas latentes, a natureza (como erguesse tão grandes construções ao longo das muralhas do universo, e encerrasse o orbe terrestre com astros disseminados a sua volta, pendendo, este, de todas as partes para o centro, e associasse num corpo uni, de modo precisamente ordenado, os membros separados, e mandasse o ar e a terra, e a chama e a onda flutuante forneceram alimento uns aos outros, de modo que a concórdia regesse tantos elementos diferentes, e de modo que o universo permanecesse coeso por meio duma ligação recíproca)...*" (*Manilius. Astrologia,* Livro III).

Como percebemos, os astros, de acordo com Manílio, interagem com os seres humanos, realizando um processo de simpatia universal comandado por um deus – o próprio Universo – ordenador e racional. Os homens e os corpos celestes estão ligados realizando um processo harmônico entre todos os seres viventes. A filosofia estóica, utilizada por Manílio lhe dá a base para tal entendimento, fazendo da Terra, um reflexo do Céu, ou seja, tudo estaria predestinado a acontecer conforme as leis fixas e silenciosas das estrelas.

**Documentação Textual:**

MANILIUS, Marcus. *Astrologia.* Introdução de Francisco Calero e Tradução de Francisco Calero e Maria José Echarte. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

**Bibliografia:**

ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito;* Tradução: Celso Nogueira; São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRUN, Jean. *O Estoicismo.* Lisboa: Edições 70, 1986.

CUMONT, Franz. *Las religiones orientales y el paganismo romano.* Tradução: José Carlos Bermejo Barrera. Madrid: Edições Akal, 1987.

FERNANDES, Marcelo Vieira. *Manílio Astronômicas – tradução, introdução e notas.* São Paulo: USP, 2006

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico.* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GONGALVES, Ana Teresa M.. *Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius.* São Leopoldo: ANPUH, 2007.

_____. *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala.* São Paulo: USP, 2002.

LOBUR, John Alexandre. *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology. Studies in Classics.* New York/London: Routledge, 2008.

LUCK, George. *Arcana Mundi.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano.* Fortaleza: Ed. UECE, 2006.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro – O filósofo da alegria.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VOLK, Katharina. *Manilius and his Intellectual Background.* New York: Universidade de Oxford, 2009.

[1] "... uma forma de adivinhação (...) e implica na crença de que a observação de eventos no céu pode fornecer *insights* sobre – e permitir a predestinação de – eventos na Terra"

[2] "Estas estrelas que governam com leis silenciosas (...) são os meios pelos quais o deus – o governante do universo, que em alguns momentos é identificado como o próprio universo – governa a vida humana"

[3] Escritor grego, nascido em Soli (Sicília), e viveu entre 310 a 240 a.C. Suas obras sobre os temas astrológicos são utilizadas como base para diversos estudos.

# O ASPECTO FUNERÁRIO DE SOKAR E A SUA ATUAÇÃO NOS CICLOS DE RENASCIMENTO

Profa. Mestre Simone Maria Bielesch*

O presente artigo está baseado no capítulo 3 da minha dissertação de mestrado, "Em Busca de Auxilio para o Renascimento: Estátuas Funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris", defendida pelo Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro em agosto de 2010. A dissertação teve como objetivo estudar a importância do simbolismo das estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris dentro do contexto funerário-religioso em seu período de existência, do Final do Novo Império (1307-1070 a.C.) até o Período Ptolomaico (304-30 a.C.). Para tanto, o mesmo foi dividido em duas partes complementares, uma textual (volume I) e outra de catálogos (volumes I e II). Uma maior ênfase foi dada para as estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris da coleção egípcia do Museu Nacional/UFRJ. O capítulo utilizado como base para a presente publicação trata especificamente sobre o deus Sokar.

O culto ao deus Sokar e à sua barca Henu pode ser encontrado desde os primórdios da história do Egito antigo. Inicialmente ele habita a região dos cemitérios mênfitas, conhecido como Rosetau. Ele tem uma relação antiga com os deuses Ptah e Osíris, não se sabendo ao certo se seus atributos como um deus artesão e funerário vieram desses deuses ou, pelo contrário, Sokar passou tais atributos para esses deuses.

* Mestre em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ e Bacharel em História pela FFLCH/USP

Como um deus artesão, era conhecido principalmente pelo trabalho com o metal. Na esfera funerária, atuava no renascimento de Osíris e na transferência do poder real para Hórus. Posteriormente, no Novo Império, ele também atua no renascimento do deus-sol, quando este passa pelos reinos do Amduat em sua viagem noturna. Dessa forma, Sokar se torna uma peça vital na continuidade dos dois principais ciclos para os egípcios, o osiríaco e o solar.

Segundo acreditam alguns estudiosos, a forma inicial de Sokar era a forma de um monte, tendo acima uma cabeça de falcão, às vezes com asas pendendo. Este é em geral interpretado como sendo um monte funerário, de minério, ou a capela *shetayet*. Em geral, o monte é encontrado no interior da barca Henu. (BROVARSKI, 1984, p. 1056; HOLMBERG, 1946, p. 123; WILKINSON, 2003, p. 210) Hermann Kees (Apud BROVARSKI, 1984, p. 1056) acredita ser o monte o objeto de culto original de Sokar, pois o falcão, conforme a sua visão, é um elemento secundário em seu culto, sendo este uma influência de Hórus. Para Richard Wilkinson (2003, p. 210), o epíteto de Sokar, “aquele que está sobre a sua areia”, encontrado no “Livro do Amduat”, é uma referência a essa forma do deus.

Na sua forma mais comum, encontrada a partir do Novo Império (1550-1070 a.C.), Sokar aparece como um deus antropomorfo, com cabeça de falcão, sentado ou em pé (Fig. 1). Muitos de seus atributos são tomados de outros deuses. Em comum com Osíris encontramos o uso da coroa *Hedjet* ou *Atef,* e nas mãos ambos portam o cajado e o açoite. O disco-solar e o *uraeus* são elementos solares presentes em sua iconografia. E às vezes podemos encontrar uma identificação com o deus Hórus, quando Sokar é encontrado usando as coroas do Alto e Baixo Egito. Sokar também pode ser encontrado representado na forma de um falcão mumificado, em geral coberto por um manto

funerário vermelho, com contas no padrão de favo, usado por deuses funerários a partir do período Ramessida na tenda de mumificação de Anúbis, e que às vezes porta o disco solar na cabeça. Na forma humana, portando a coroa *Atef*, o deus é encontrando em raras ocasiões. (BROVARKSI, 1984, pp. 1062-1063; GRAINDORGE-HERÉIL, 1994, Vol. I, pp.8-9; WILKINSON, 2003, p. 210)

Tanto na iconografia como no contexto textual podemos encontrar o deus Sokar desde tempos primordiais frequentemente associado a sua barca chamada de  (Hnw) Henu. Às vezes é até mesmo possível encontrar o nome de Sokar substituído pelo da barca Henu. (ERMANN, GRAPOW, 1971, Vol. III, p. 109) Sua forma característica já é encontrada no Antigo Império, sendo posteriormente, no Novo Império, apenas acrescida de mais ornamentação. A barca Henu está repousada sobre uma armação que é reforçada por quatro suportes e colocada sobre um trenó, o qual recebe o nome de trenó-mfx, sendo este último também um objeto de culto. Na proa elevada encontra-se a cabeça de um antílope (*Oryx beisa*) olhando para o interior da barca. Segundo Graindorge-Héreil (1994, Vol. I, p. 18), o casco da barca seria feito com a pele desse mesmo animal. O antílope é considerado um animal do deserto por excelência, que está associado ao mundo da noite, pois ele teria escondido ou engolido o olho *wedjat*. A partir do reinado de Amenhotep III ele é sacrificado e sua cabeça é dada como uma oferenda para Sokar. Abaixo segue um grande número de estais ou remos, conforme a interpretação. A popa é adornada por dois remos de pilotagem. Posteriormente podemos ver como acréscimo: atrás da cabeça de antílope uma cabeça de touro olhando para frente, de cuja boca oscila uma corrente ou corda, um peixe-*inet*

(*Tilapia nilotica*) e seis falcões ou andorinhas alinhadas em frente à cabine em cima dos remos. O peixe-*inet* e as andorinhas também estão presentes na barca solar em sua viagem noturna, e tem a função de guiá-la e protegê-la dos inimigos do deus-sol, em especial da serpente Apepi. Da mesma forma as andorinhas podem ser identificadas com as *bas* dos mortos, as quais se juntam ao deus-sol em sua viagem diária, após terem-se tornado espíritos glorificados. Assim podemos dizer que esses pássaros são os marinheiros que conduzem a barca Henu em sua viagem. O número de remos de pilotagem é aumentado para três, depois quatro. Na parte central da barca está um falcão, e, no Novo Império temos a capela *shetayet* de Sokar, no topo da qual está um falcão em pé ou agachado e na qual a imagem sagrada pode ser vislumbrada, ambas veladas por um véu. Posteriormente ela evolui para um objeto cônico sobrepujado pela cabeça de um falcão. No Período Ptolomaico a capela pode ser configurada na forma de um sarcófago, com Sokar como uma múmia, deitado sobre uma armação no interior. (Fig. 2) (BROVARSKI, 1984, pp. 1066-1067; BRUYÈRE, 1952, pp. 106-108; GRAINDORGE-HÉREIL, 1994, Vol. I, pp. 17-33; OSBORN, OSBORNOVÁ, 1998, p. 166)

A barca Henu não é uma embarcação feita para navegar, mas sim para ser puxada. Como nos mostra o “Amduat”, as terras de Sokar são arenosas, e um dos principais acontecimentos do Festival de Sokar é quando a barca Henu é puxada pelo faraó em volta dos muros do templo. A sua iconografia também já aponta para essa direção, pois a barca sempre é representada sobre o trenó-`mfx` e posteriormente temos a corda que sai da boca do touro.

O culto a Sokar já se encontra estabelecido desde o Antigo Império, como podemos observar nos fatos relacionados à celebração de seu festival e através de títulos sacerdotais. Mas não sabemos qual a sua função original, sendo a questão ainda debatida na Egiptologia até hoje. Outro fator que dificulta saber se Sokar era originalmente um deus dos artesãos, funerário ou agrícola, é a sua associação e sincretismo prematuros com outros deuses, em especial Ptah e Osíris, dessa forma não se tendo certeza a qual deus a função pertencia originalmente.

O domínio de Sokar era conhecido como Rosetau (R-stAw), "a boca (ou abertura) das passagens" ou "entrada das galerias subterrâneas", a área do deserto onde se localizava a necrópole mênfita ou, mais especificamente, a necrópole de Giza, segundo algumas interpretações baseadas na estela da esfinge de Thutmés IV. (COCHE-ZIVIE, 1984, pp. 304-305)

Por Sokar residir na região do cemitério mênfita, alguns autores, como Mikhail e Roeder, consideram Sokar um deus predominantemente funerário. Neste contexto, como podemos observar nos "Textos das Pirâmides" do Antigo Império (2575-2134 a.C.), o deus está particularmente vinculado ao rei e a Osíris. Ali Sokar é descrito como um deus ativo no renascimento do rei/de Osíris e nas cerimônias de confirmação e transferência do poder real para o herdeiro do trono/Hórus. É a barca Henu que carrega o rei morto/Osíris para o céu depois que ele se tornou Sokar. (BROVARSKI, 1984, pp. 1057-1058; GRAINDORGE-HÉREIL, 2001, p. 305)

*O rei é colocado na barca de Sokar*

> Ó Osíris o Rei, Hórus te ergueu para dentro da barca Henu, ele te eleva na Barca de Sokar, pois ele é o filho que eleva o seu pai, Ó Osíris o Rei, no seu nome de Sokar. Que você possa ser no Alto Egito assim como esse Hórus através de quem você é poderoso; que você possa ser poderoso no Baixo Egito assim como esse Hórus através de quem você é poderoso, que você possa ser poderoso e proteger a si de seus adversários.
>
> PT 645
>
> (FAULKNER, 1910, p. 266)

Autores (ex. Brovarski, Hart e Helck), que tem Sokar como inicialmente um deus dos artesãos, acreditam que ele somente ganha destaque como um deus funerário no Médio Império, não considerando a conexão de Sokar com o Rei nos “Textos das Pirâmides”, de caráter especificamente funerário. Mas, ao mesmo tempo, podemos observar que em seu caráter como deus modelador, Sokar está ligado ao universo funerário, pois os objetos que produz estão relacionados com o morto (ver BIELESCH, 2010, Vol. I, p. 89) e os primeiros artesãos a terem Sokar como seu patrono são aqueles que trabalham na necrópole.

No Médio Império (2040-1640 a.C.) observamos que Sokar adquire um caráter mais popular, não servindo mais apenas ao rei. Nos “Textos dos Caixões”, sua principal função é a transfiguração do morto e ele também está associado com o Ritual de Abertura da Boca. Fórmulas e oferendas funerárias que mencionam Sokar também aparecem no Médio Império, como as nas modestas estelas de madeira reusadas da XI Dinastia encontradas em tumbas em Asasif e Deir el-Bahari, as quais mostram cenas do morto diante de mesas de oferendas, com Sokar aparecendo sobre as oferendas na barca

Henu. Junto aos mortos encontramos títulos como “honrado por Sokar” ou “honrado no séquito (Sms) de Sokar, Senhor do Sepultamento (orst), mais que os ancestrais”. (BROVARSKI, 1984, pp. 1058 e 1063; GRAINDORGE-HÉREIL, 2001, p. 305)

Em seu aspecto funerário, Sokar está fortemente ligado a Osíris. Para Mikhail (1984, p. 26), Sokar se distingue de outros deuses dos mortos, devido a sua relação a Osíris, sendo ele responsável pela ressurreição de Osíris e a transferência de seus poderes para Hórus. Ambos os deuses já estão fortemente associados entre si nos “Textos das Pirâmides”, onde Sokar aparece como um nome ou aspecto de Osíris. Da mesma forma, é dito que Hórus faz um espírito de seu pai na forma de Sokar, levado pelo mesmo na barca de Sokar e mantido na Mansão de Sokar. Em várias outras fontes, além dos “Textos das Pirâmides”, como a Pedra de Shabaka e o Papiro Bremner-Rhind, é dito que o corpo de Osíris é enterrado na capela *shetayet* de Sokar. (BROVARSKI, 1984, p. 1060; MIKHAIL, 1984, pp. 25-27)

A partir do Médio Império podemos encontrar ambos os deuses na forma sincrética de Sokar-Osíris e no Novo Império de Osíris-Sokar. A segunda forma torna-se mais popular apenas no Período Greco-Romano, quando Osíris-Sokar é visto como o Juiz dos Mortos. Como exemplo, temos o romance de Setne (segundo), onde os justo são postos ao lado dos abençoados, os quais servem Sokar-Osíris. Do Novo Império em diante Sokar também adquire cada vez mais um aspecto osirificado, no final tornando-se apenas uma forma de Osíris. (BROVARSKI, 1984, p. 1060) No Médio Império também surge o deus sincrético Ptah-Sokar-Osíris.

Do Novo Império em diante Sokar irá estabelecer uma relação com o deus-sol. Neste período a barca Henu de Sokar pode ser vista como uma barca solar que percorre o céu noturno, representando o triunfo solar sobre a morte, sendo uma contraparte para a barca diurna do sol. Essa relação pode ser observada na iconografia, onde observamos que os acréscimos feitos no Novo Império (veja acima) são claramente elementos solares. (GRAINDORGE-HÉREIL, 1994, Vol. I, p. 33; 2001, p. 305)

A quarta e quinta hora noturna do Amduat são dedicadas à passagem do deus-sol pelo Rosetau, a terra de Sokar "o qual está sobre a sua areia" (Hry As.f). Aqui o domínio de Sokar é retratado como uma vasta caverna no deserto, onde predomina a escuridão e a barca solar tem de ser puxada por terra, em contraste com as outras horas quando a barca solar navega numa espécie de Nilo subterrâneo. No registro do meio da quarta hora, Thot entrega o olho do deus sol (a sua luz) para que Sokar tome conta dele e ilumine esta região sombria. (Fig. 3) Na quinta hora não temos uma divisão tão clara dos registros como nas outras horas. O registro do meio, onde os demais se encontram está em destaque, e nele encontramos a "misteriosa caverna de Sokar". No registro inferior, elevando-se até o registro do meio, está aqui representado em uma espécie de corte transversal a "Terra de Sokar", em cuja parte central se encontra a "caverna" ou "cripta" de Sokar, sobre a qual a Barca Solar é puxada. Este oval pode ser entendido como todo o Mundo Inferior, no qual o deus reside e os raios do Sol não podem penetrar, mas o qual é ativado pela passagem diária do sol. (Fig. 4) (BROVARSKI, 1984, pp. 1051 e1059; HORNUNG, 1991, pp. 62, 67 e 74-75; 2002, pp. 93, 109-110 e 112) Acima deste podemos encontrar a seguinte descrição da cena:

> Assim essa Imagem é constituída na escuridão primordial.
>
> O oval, pertencente a esse deus (Sokar) é iluminado, através de ambos os olhos das cabeças do Maior dos Deuses (o deus-sol na forma de serpente).
>
> Ambas as pernas (de Sokar) estão iluminadas ao redor do Maior dos Deuses, enquanto ele vigia a sua Imagem.
>
> Um ruído é ouvido desse Oval, após o grande Deus ter sido puxado por ele, como a voz do trovão do céu numa tempestade.
>
> (HORNUNG, 2002, pp. 113-114)

Para Graindorge-Héreil (2001, p. 306), o terrestre Ptah-Sokar torna-se Sokar-Osíris, a encarnação noturna do Sol nesta passagem do Amduat, desta forma possibilitando que o Sol complete seu curso durante a noite e que renasça ao amanhecer. Na décima hora encontramos a *ba* de Sokar, a qual acompanha o deus-sol até o céu. (HORNUNG, 1991, p. 166; 2002, p. 167)

No Período Greco-Romano, Sokar passa a ser conhecido como o “pequeno sol”, e também temos conhecimento de um deus Sokar-Rê. Devido a esse sincretismo, a capela *shetayet* era dita estar localizada em Heliópolis. (BROVARSKI, 1984, p. 1051)

Assim Sokar, que atuava inicialmente no renascimento de Osíris no Antigo Império, passa a atuar no renascimento diário do deus-sol em sua passagem pelo Duat. Dessa forma ele se torna uma peça vital na continuidade dos dois ciclos principais para os egípcios, o osiríaco e o solar. Através da sua ação, Osíris e o deus-sol vencem a morte, renascendo Osíris como o “Primeiro dos Ocidentais”, e o sol pode surgir

rejuvenescido no horizonte a cada manhã. No Novo Império, o Festival de Sokar passa a celebrar esse duplo renascimento.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Thomas George. The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum ate the University of Chicago. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

_____. The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

BIELESCH, Simone Maria. Em Busca de Auxílio para o Renascimento: Estátuas Funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris. 2010. Dissertação (mestrado) - Mestrado em Arqueologia, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

BROVARSKI, E.. Sokar. in: HELCK, Wolfgang e WESTENDORF, Wolfhart (editores). Lexikon der Ägyptologie, Vol. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984; pp.1055-1076.

BRUYÈRE, Bernard. Rapport sur les Fouilles de Deir el Médineh (1935-1940). Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1952.

COCHE-ZIVIE, Cristiane M. Ro-setau. in: HELCK, Wolfgang e WESTENDORF, Wolfhart (editores). Lexikon der Ägyptologie, Vol. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984.

ERMAN, Adolf e GRAPOW, Hermann. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Vol. I-V. Berlin: Deutschen Akademien, 1971.

FAULKNER, Raymond Oliver. The Ancient Egyptian Pyramid Texts 1910. Oxford: The Clarendon Press, 1910.

GRAINDORGE-HÉREIL, Catherine. Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994.

HART, George. A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. London: Routledge & Kegan Paul Inc. 1986.

HELCK, Wolfgang. Zu Ptah und Sokar. Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven, nº 39, pp. 159-164, 1991.

HELCK, Wolfgang e WESTENDORF, Wolfhart (ed.). Lexikon der Ägyptologie, Vols. I-VII. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975-1992.

HOLMBERG, Maj Sandman. The God Ptah. Lund: C. W. K. Gleerup, 1946.

HORNUNG, Erik. Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

_____. Der Eine und die Vielen – Ägyptische Gottesvorstellungen. 5ª edição. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

_____. Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1991.

_____. Die Unterweltsbücher der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt und erläutet von Erik Hornung. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002 [1992]

MIKHAIL, Louis Boctor. Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival – An Outline. Göttinger Miszellen, Göttingen, nº 81, pp. 29-54, 1984.

_____ . The Festival of Sokar – An Episode of the Osirian Khoiak Festival. Göttinger Miszellen, Göttingen, nº 82, pp. 25-44, 1984.

OSBORN, Dale J. e OSBORNOVÁ Jana. The Mammals of Ancient Egypt *(The Natural History of Egypt: Vol. IV).* Warminster: Aris & Phillips, 1998.

SHAW, Ian e NICHOLSON, Paul. British Museum Dictionary of Ancient Egypt. Londres: British Museum Press, 1995.

WILKINSON, Richard H.. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.

**FONTE FIGURAS**

**Figura 1.** Imagem da Autora. Fev. 2004.

**Figura 2.** WILKINSON, Richard H.. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003, p. 210.

**Figura 3.** HORNUNG, Erik. Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits. Düsseldorf, Zurique: Artemis & Winkler, 1991, p. 60.

**Figura 4.** HORNUNG, Erik. Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits. Düsseldorf, Zurique: Artemis & Winkler, 1991, p. 68.

**Figura 1 - Thutmés III fazendo oferendas para o deus Sokar em sua forma típica, XVIII Dinastia, Deir el-Bahari (BIELESCH, Fev. 2004)**



**Figura 2** - Barca Henu, XIX Dinastia, Abidos (WILKINSON, 2003, p.210)

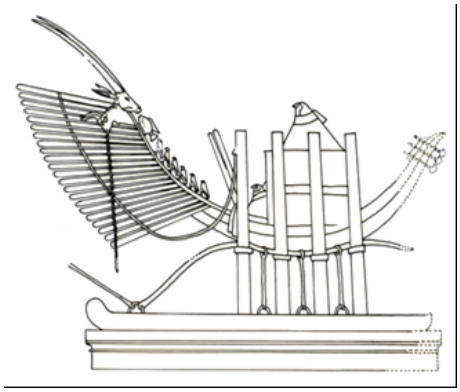


**Figura 3** - Quarta Hora Amduat (HORNUNG, 1991, p. 60)

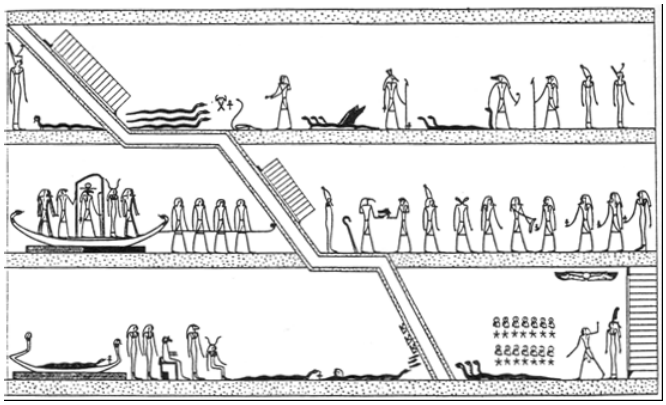
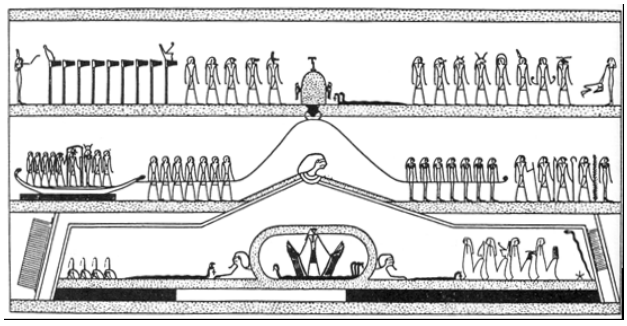


**Figura 4** - Quinta Hora Amduat (HORNUNG, 1991, p. 68



# A EXCLUSÃO FEMININA NAS EPÍSTOLAS DE PAULO: GENUÍNA OU FORJADA?

*Simone Rezende da Penha Mendes*[*]

Na última década, o tema referente à participação das mulheres no movimento paleocristão tem sido recorrente nas pesquisas históricas. Quanto às epístolas escritas pelo apóstolo Paulo, a maioria dos especialistas do século passado defendeu a figura de um Paulo contrário a qualquer tipo de igualdade feminina com o homem no que diz respeito ao status eclesiástico, ou seja, de certa forma, o apóstolo teria propagado uma desigualdade de gênero em relação às mulheres. No entanto, o que de fato nos dá a impressão dessa dicotomia paulina são as passagens contidas justamente nas epístolas que apresentam problemas quanto à sua autenticidade.

As epístolas paulinas reunidas no cânon bíblico totalizam treze, dentre as quais, sete são consideradas como "genuínas" segundo um amplo consenso entre os especialistas: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filêmon. As demais, Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses e as Epístolas Pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito), são chamadas de "deuteropaulinas" ou "pseudopaulinas", pois, apesar de seguirem o modelo epistolar paulino e serem assinadas com o nome do apóstolo, apresentam fortes indícios de que são fruto de redações posteriores, provavelmente de discípulos da escola paulina durante o período que compreende desde 70 até as primeiras décadas do século II (MEEKS, 1992, p. 18), momento em que as

[*] Profa. Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

ideias de Paulo começaram a adquirir grande aceitação e a figura deste apóstolo já era digna de autoridade.

O movimento que alguns autores chamam de “escola paulina” se refere aos herdeiros das comunidades fundadas por Paulo, os quais foram responsáveis por prolongar a mensagem do apóstolo “após a sua morte”, adaptando-a aos novos problemas e às circunstâncias que a comunidade paleocristã teve que enfrentar posteriormente (GOMES, 1997, p. 153), como por exemplo, o combate às ideias e práticas de outros grupos paleocristãos, convencionalmente considerados como “hereges” (Gnósticos). O que reforça ainda mais o entusiasmo dessa “escola” ou tradição é a existência de vários escritos caracterizados como apócrifos que também reclamam a autoria de Paulo: os *Atos de Paulo*, a *3 Epístola aos Coríntios*, o *Apocalipse de Paulo*, a *Epístola aos Laodicenses* e a *Epístola aos Alexandrinos*.

As justificativas que levam os estudiosos a classificarem as epístolas pseudopaulinas como inautênticas são muitas, a começar pela diferença de estilo e vocabulário em relação às consideradas genuínas. O nosso objetivo é destacar que quando aplicamos os mecanismos que a crítica textual tem a oferecer em relação aos documentos paulinos, a maneira como interpretamos Paulo muda consideravelmente.

Como importante disciplina da ciência bíblica e como método, a crítica textual é o primeiro passo para a descoberta e solução de problemas relacionados à interpretação dos documentos canônicos. Leva-se em conta a disponibilidade de manuscritos, os julgamentos dogmáticos dos especialistas, o processo de desenvolvimento gradual dos cânones básicos, procedimentos estatísticos e mecânicos, reconstrução de famílias de manuscritos e crítica do conteúdo (KOESTER, 2005, p. 44-47).

Para o historiador do Paleocristianismo, atentar para as condições pelas quais as fontes paulinas como documentos históricos chegaram até nós é fundamental. Não há dúvida de que os manuscritos originais autênticos das epístolas de Paulo foram redigidos na década de 50, porém, todos se perderam. O fato das cópias mais antigas, que datam em torno de 200, não constituírem os autógrafos, ou seja, os manuscritos originais, e sim o produto de redações, edições e compilações; força o pesquisador a pensar na possibilidade de que tais documentos estiveram sujeitos a "adaptações intencionais a novas situações eclesiásticas e políticas" (KOESTER, 2005, p. 15-47).

A crítica textual aponta que as Epístolas Pastorais provavelmente foram escritas pelo mesmo autor e mostram um desvio muito grande em relação ao padrão textual paulino. Seus vocabulários e suas preocupações são mais coerentes com o contexto paleocristão do século II. Uma evidência ainda mais marcante em relação às outras pseudopaulinas (Efésios e Colossenses) é que as Pastorais não estão presentes no cânon de Marcião e nem no manuscrito mais antigo preservado do *corpus* paulino, o *Papiro Chester Beatty II* ($P^{46}$). Isso atesta que a redação das Pastorais foi ainda posterior à redação de Efésios e Colossenses.

Uma vez reconhecida a existência das pseudoepígrafes dentro do *corpus* paulino "neotestamentário", é preciso atentar para a influência que elas exercem sobre as nossas percepções do apóstolo, contaminando e distorcendo, em especial, um dos temas importantes no que se refere a sua posição social e política: o que Paulo pensa acerca da participação das mulheres na assembleia paleocristã. É com as pseudoepígrafes Colossenses, Efésios, 1 Timóteo e Tito que os textos mais agressivamente patriarcais entram na coletânea paulina (ELLIOTT, 1998, p. 47, 74). Em Colossenses 3,18, Paulo

teria dito: “Vós, mulheres, estai sujeitas a vossos próprios maridos, como convém no Senhor”. Em Efésios 5,22-24, teria advertido às mulheres que fossem submissas a seus maridos, como ao Senhor, “porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja” e “como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos”. Em Tito 2,4-5, quanto aos deveres dos fiéis, recomenda às mulheres recém-casadas que aprendam com as idosas a amarem seus maridos e filhos, a serem ajuizadas, fiéis e submissas a seus esposos, boas donas de casa, amáveis, para que a palavra do Senhor não seja difamada. Em 1 Timóteo 2, nos versículos de 9 a 15, o discurso é mais rígido e excludente:

> [...] *Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.*

Como afirma Neil Elliott (1998, p. 39-78), “homens e mulheres em nosso tempo continuam a ouvir a voz de Paulo como voz de opressão” e parte da razão para tanto se deve ao fato do apóstolo ter sido “subvertido por seus intérpretes dentro do próprio cânon”, dessa forma, a face opressiva do Paulo canônico seria reflexo das palavras que Paulo jamais teria escrito. Séculos de aceitação dos textos inautênticos como epístolas genuínas resultaram num retrato distorcido do pensamento paulino.

No trecho de 1 Coríntios 14,34-36, Paulo teria afirmado:

> estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias.

A passagem de 1 Coríntios 14,34-35 é seguramente uma interpolação pós-paulina: seu conteúdo e linguagem se assemelham às ideias defendidas nas

pseudopaulinas, sobretudo, em 1 Timóteo. Além disso, todo o capítulo 14 reflete a preocupação despendida por Paulo em relação ao carisma da glossolalia que vinha se tornando uma forma de se obter prestígio e poder dentro da *ecclesia* de Corinto, é um tanto estranho Paulo fazer uma recomendação aos que profetizam durante as reuniões nos versículos que antecedem a interpolação e logo após, retomar o assunto fazendo uma pergunta aos mesmos profetas, como se nunca tivesse falado do comportamento das mulheres. Paulo seria um tanto contraditório ao dizer em 1 Coríntios 11 que a mulher, ao orar e profetizar nos cultos públicos, deveria cobrir a cabeça e logo em seguida, no capítulo 14, dizer que a mulher deveria permanecer calada.[2]

É um tanto problemático tentar explicar o perfil de um Paulo contrário à igualdade entre mulheres e homens na assembleia e no apostolado quando nos deparamos com o capítulo 16 incluído em sua epístola aos Romanos, onde ele recomenda Febe e faz menção a várias outras mulheres, exaltando-as.[3] A intervenção de copistas antigos e o julgamento de determinados tradutores modernos, obscureceram os relacionamentos colegiais e patronais entre Paulo e suas colaboradoras, de modo que a atuação proeminente dessas mulheres nas congregações paulinas foi apagada. No manuscrito mais antigo de Romanos (o $\mathfrak{P}^{46}$), Febe, *diakonos* da *ecclesia* em Cencreia (Rm 16,1), apesar de mulher, era diácono como qualquer outro, mas ganhou um equivalente feminino em versões posteriores, tornando-se “diaconisa”. Ao descrever a atuação de Febe, Paulo utiliza o verbo *prostates* cuja tradução mais plausível é “patrocinou”, mas ele aparece nas traduções posteriores como “ajudou”.

Em Rm 16,7, Júnia é declarada “eminente entre os Apóstolos”, mas tornou-se um dos “compatriotas” de Paulo e um dos “homens” de reputação quando teve seu

nome trocado para Júnias nas versões posteriores. Seu nome aparece no $\mathfrak{P}^{46}$ no caso acusativo do grego *Junian*, que passou a ser identificado como o caso acusativo do nome masculino de *Junianus*. Contudo, em outros documentos da Antiguidade, aparecem mais de 250 casos do nome Júnia aplicado à mulheres e nunca a mesma forma aplicada à abreviação do nome masculino *Junianus* (CROSSAN; REED, 2007, p. 114).

Fora os problemas levantados pelas traduções, é importante ressaltar a forma como Paulo menciona suas cooperadoras, demonstrando profundo afeto, gratidão e respeito: Ápia, citada em Filêmon 2, e Priscila (Rm 16, 3-4) que juntamente com Áquila, seu esposo, é referida como colaboradora que, para salvar a vida do apóstolo, expôs sua própria cabeça. Em suas saudações do último capítulo de Romanos (16,6-15), faz menção a várias mulheres: Maria, Trifena e Trifosa, Pérside, a mãe de Rufo, Júlia e a irmã de Nereu.

Se considerarmos as evidências de mulheres atuantes nas comunidades paulinas, mencionadas nas epístolas autênticas, Paulo se apresenta “muito mais simpático” à experiência e liderança femininas do que o seu enquadramento canônico nos sugere (ELLIOTT, 1998, p. 74). A primeira tentativa de se instituir uma Escritura paleocristã diferente da Bíblia de Israel, realizada por Marcião nos primórdios do século II, não compreendia as Epístolas Pastorais; apenas com Irineu de Lião, nas últimas décadas deste mesmo século, é que tais epístolas são incorporadas como Escrituras para os paleocristãos. Após a instituição desse primeiro cânon, apenas as comunidades marcionitas e muitos grupos gnósticos continuaram a aceitar mulheres em cargos de liderança, já que esses grupos não consideravam as Epístolas Pastorais como sagradas.

Tais grupos, pouco antes da metade do século II, foram considerados heréticos entre as comunidades do círculo de influência da *ecclesia* de Roma.

"Pseudoepigrafia" é um termo técnico que designa uma atribuição fictícia a determinado autor histórico. Para Crossan (2007, p. 106), ela não equivale à falsificação, pois era um processo aceitável na antiga tradição judaica: textos eram atribuídos com frequência a veneráveis figuras do passado: Adão, Sem, Enoque, Abrão, Moisés, dentre outros. Em outras palavras "a distinção faz-se a partir da intenção autoral". Já na opinião de Elliott (1998, p. 44), pseudoepígrafos "são falsificações, por mais devotamente que tenham sido motivadas". De qualquer forma, ambos os autores concordam que a história pseudopaulina está mais próxima da "tentativa de domesticar um apóstolo dissidente", de modo a torná-lo palatável segundo os parâmetros da *ecclesia* de Roma (CROSSAN; REED, 2007, p. 106), do que meras estratégias utilizadas por Paulo diante dos problemas específicos suscitados por cada comunidade em que tentou exercer influência (MANNES, acesso em 20 jul. 2009).

Portanto, se considerarmos a tradição teológica herdada, o apóstolo Paulo, certamente, se apresenta muito diferente do que a crítica textual de seus documentos tem a nos dizer. Sendo assim, ao historiador do Paleocristianismo, não basta apenas citar a existência da linha divisória entre as epístolas autênticas e inautênticas, é necessário assumir uma posição historiográfica em relação aos resultados da crítica textual das fontes. Independente de qual seja a posição adotada, esta deve ser argumentada, justificada. Infelizmente, muitas análises históricas acerca de Paulo são desenvolvidas e publicadas sem levar em consideração tal posicionamento, resultando

em pesquisas que apenas reproduzem as tradicionais concepções teológicas, impedindo que se avance para a reconstrução de um Paleocristianismo do ponto de vista histórico.

## Referências

### Documentação Textual

FRIBERG, B & FRIBERG, T. *Novo testamento grego analítico.* São Paulo: Ed. Vida Nova, 2006.

GORGULHO, G. da S.; STORNIOLO, I.; ANDERSON, A. F. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

KENYON, F. G. *The Chester Beatty Biblical Papyri*. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus III: Pauline Epistles and Revelation; London 1934.

_____. _____. Fasciculus III: Supplement Pauline Epistles; London 1934.

### Bibliografia

CROSSAN, J. D.; REED, J. *Em busca de Paulo:* como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

ELLIOTT, N. **Libertando Paulo**: a justiça de Deus e a política do apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998.

GOMES, F. J. S. As comunidades cristãs da época apostólica. ***Phoînix***, Rio de Janeiro, n. 3, p. 139-156, 1997.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

MANNES, M. C. **Era Paulo misógino?** Estratégias, Honra e Vergonha no Movimento Cristão Paulino: o modelo de Corinto (I séc. d. C.). [s.d.]. Disponível em: <http://www.gaialhia.kit.net/artigos/marcos2002.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2009.

MEEKS, W. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

[2] De fato, também é necessário destacar que uma comparação de manuscritos primitivos demonstra a interferência de copistas exatamente nesse ponto da epístola (ELLIOTT, 1998, p. 41).

[3] Existe uma discussão em torno do capítulo 16 de Romanos: a crítica textual propõe que ele seria uma epístola à parte, endereçada à *ecclesia* de Éfeso. Uma forte hipótese é que existia uma edição anterior da epístola aos Romanos que não incluía o capítulo 16. Como era de costume, Paulo teria enviado uma pequena carta de recomendação a Éfeso (Rm 16, 1-24) juntamente com uma cópia da epístola aos Romanos (Rm 1-15). Posteriormente, um editor efésio copiou ambas no mesmo manuscrito, incluindo a pequena carta à Éfeso antes da doxologia de Rm 15 que acabou ficando preservada em Rm 16, 25-27 (KOESTER, 2005, p. 56).

# O EGITO PTOLOMAICO: A HELENIZAÇÃO E O ORIENTALISMO NO CAMPO DA INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA

*Thais Rocha da Silva*[*]

Tempo e espaço são tópicos presentes não apenas nas entrelinhas dos estudos a cerca do Egito Ptolomaico. Se de um lado as balizas temporais e geográficas do mundo helenístico (sobretudo no Egito) são voláteis, a construção do helenismo como campo de investigação parece ter tido marcações bastante visíveis, assim como o orientalismo. Essas duas áreas, também constituídas como disciplinas, ainda que andem separadas na academia, tem muito a oferecer uma à outra.

Primeiramente é preciso situar o Egito em sua multiplicidade de representações. Não pretendo me estender nisso, mas é digno de nota que a representação do Egito é uma das práticas mais estabelecidas no mundo ocidental e do seu consumo do passado. Muitos dizem "conhecer bem" o Egito, graças a muitas manifestações e apropriações populares. (MOSER, 2006) Ao mesmo tempo, o Egito é o objeto de uma disciplina muitas vezes isolada das demais ciências humanas, constituída como um saber específico e profundamente erudito.

A criação do Egito no campo acadêmico e popular tem no seu pano de fundo o Imperialismo europeu e a criação dos mitos em torno da civilização. Nesse contexto, o mundo antigo servirá para legitimar ou refutar as criações europeias, deixando a produção acadêmica atrelada a isso.

Paralelamente à formação da egiptologia, outros saberes a cerca do Egito Antigo (mais especificamente o faraônico) são constituídos nas galerias do British Museum. Muito antes, não havia um reconhecimento do Egito pela sua "true worth". (MOSER,

[*] Bacharel em História pela FFLCH-USP e Mestranda do Departamento de Letras Orientais FFLCH - USP.

2006, p.217) O Egito comportava duas identidades distintas: curiosidade para os não-educados e documentos históricos para os pesquisadores; era multidimensional para as suas várias audiências. (MOSER, 2006, p. 217). Assim, o Egito combinava três coisas importantes para o mundo europeu do século XIX: o encontro com os mortos, a monumentalidade de reis e coisas do cotidiano. (MOSER, 2006, p. 230). Mais do que isso, ele aparecia como uma alternativa ao intelectualismo dos classicistas, em que os objetos do mundo clássico só poderiam ser compreendidos a partir de uma rigorosa erudição.

O British Museum foi o pioneiro em criar uma representação dos objetos egípcios para o mundo contemporâneo, uma vez que foi o primeiro a adquirir uma coleção substancial comparada aos demais museus europeus. Logo, seu pioneirismo determina uma representação do Egito "original", sendo depois reproduzida por seus vizinhos. (MOSER, 2006, p. 231). No entanto, o Egito após a conquista de Alexandre, batizado de helenístico, ficou em meio à tensão de dupla representação: a da monumentalidade (e exotismo) do passado faraônico e a idealização do mundo clássico. Essa tensão o relegou a um longo silêncio na academia.

As balizas geográficas e temporais colocadas para o chamado mundo helenístico são voláteis e não necessariamente cooperam para o entendimento das sociedades que compartilharam de alguns dos aspectos culturais ali presentes. Do mesmo modo, a ideia de "Oriente", desde as fontes antigas, é problemática.

O Helenismo ocupou um lugar de destaque no debate historiográfico, sobretudo pela crença de que haveria uma homogeneização das distintas culturas no Mediterrâneo, visão ultrapassada já há alguns anos. No entanto, apesar desse reconhecimento por parte de alguns pesquisadores, do ponto de vista metodológico, e mesmo teórico, a ideia de helenização parece lidar com os mesmos problemas tratados em década anteriores, acrescido ainda por uma forte tendência difusionista. As contribuições da antropologia

ainda são pouco visíveis nesse campo, muito pela falta de familiaridade - e interesse - de alguns classicistas e historiadores do mundo antigo.

Johann-Gustav Droysen, no séc. XIX, criou o período helenístico numa série de estudos devotados a Alexandre e seus sucessores. Segundo ele, foi graças à fusão das culturas orientais e clássicas que o Cristianismo pôde se desenvolver. (ERSKINE, 2003, p. 2) Mesmo depois da publicação de Droysen e a descoberta de papiros e outros documentos materiais, esse período recebeu menos atenção comparado ao seu antecessor.

Num nível simplificado, o que define o período helenístico é um evento político: a morte de Alexandre e a divisão do controle territorial pelos seus generais, formando 3 dinastias da casa macedônica: os selêucidas na Ásia, os Ptolomeus no Egito os atálidas na Ásia Menor. Ao mesmo tempo, o epílogo ocorre com a queda dos Ptolomeus no Egito, conquistados pelos romanos. Ora, se a morte de Alexandre inaugura um "novo" momento histórico em toda a região, por que a queda de uma única dinastia (a casa ptolomaica) teria o mesmo impacto em todo o leste? Tais balizas temporais são problemáticas: se o critério é político, o final do período deveria terminar em momentos diferentes já que a expansão de Roma ao leste ocorre gradativamente.

A morte de Alexandre e a ascensão de Augusto, colocados como marcos do início e do fim (para um novo início), permitiram que se estabelecesse uma linha direta entre Roma e Alexandre na historiografia antiga. Deste modo, todos os grandes nomes do mundo grego foram colocados antes de Alexandre, e não depois dele. A historiografia criou e valorizou, seguindo o modelo dos romanos, o "mundo clássico", a despeito do mundo pós-Alexandre.

Esse tipo de valoração continuou até o séc. XIX. A manutenção dos estudos clássicos dentro da academia como uma disciplina da elite, parece também ter contribuído para o estabelecimento dos critérios, balizas e valores que colocaram o

helenismo como algo à parte. Para se estudar o helenismo é preciso abandonar a ideia de que os séculos posteriores a Alexandre são uma espécie de epílogo do mundo clássico. O crescimento dos estudos nesse campo sugere que isso tem se modificado (ERSKINE, 2003, p. 3), sobretudo porque os pesquisadores tem feito novas perguntas ao passado e ao presente.

Parece, portanto, como foi dito por Droysen, que o período helenístico é mais um fenômeno cultural do que político, mas os seus limites finais não são claros. Uma vez que os macedônicos assumem o controle da região, fundam cidades e instauram seu modo de organização, isso não significa que houve uma absorção completa do "estilo macedônico". Como sugere Erskine, é preciso observar com atenção as permanências, que são menos perceptíveis do que as mudanças (ERSKINE, 2003, p. 4). A ênfase dada a um viés helenizante, traduzidas pelas mudanças ocorridas com o domínio grego compromete significativamente a análise das fontes.

Vale notar que a natureza do trabalho com os documentos do período tem outras particularidades, como o desafio em uma enorme diversidade material, que aponta para caminhos diferentes: papiros com conteúdos jurídicos, literatura, cartas, inscrições, etc, em geral bilingües. Essa multiplicidade problematiza não apenas a natureza das fontes, mas a abordagem que se escolhe ter com elas. Ao mesmo tempo, a maior parte dos chamados "textos históricos" não são contemporâneos aos eventos, trazendo outras dificuldades metodológicas. O caso de Políbio, por exemplo, no séc II a.C. acaba por enfatizar a ascensão romana. De modo geral, tanto nos textos de Diodoro e Políbio, a dominação romana no leste é tomada como um evento quase natural depois de Alexandre.

Outros textos como os de Pausânias, Estrabão e Plutarco também formataram o tipo de leitura do helenismo. No caso de Plutarco, em Vidas Paralelas, por exemplo, há uma valorização de uma "moral grega", não tratando dos governantes helenísticos, mas

ou de seus predecessores ou sucessores. (ERSKINE, 2003, p. 9). O caso de Estrabão anuncia o thelos do mundo de Augusto, em que o destino final do helenismo é a dominação romana. Sabe-se de textos antigos, como Estrabão (11.7.4) e Arriano (Anab. 5.3.2-3; Ind. 5,10) em que os macedônios falsificaram informações geográficas para promover a glória de Alexandre. Em outras palavras, quando as regiões não eram afetadas pelas conquistas, se criavam informações a respeito delas. (GEUS IN: ERSKINE, 2003, p. 242).

No entanto, o foco dessa apresentação são os papiros, que tem recebido particular atenção nas últimas 3 décadas sobretudo no Egito Ptolomaico. Durante o reinado de Ptolomeu I a administração do país era formada por um grande número de escribas. Foi graças às mudanças ocorridas nas práticas funerárias durante o reinado de Ptolomeu II que o acesso a um grande número de papiros se tornou possível. A introdução da cartonagem (uma espécie de papier marché utilizada para o invólucro das múmias) feito com papiros descartados e portanto, reciclados, permitiu nosso conhecimento de uma incrível tradição: textos administrativos, cartas, cópias de contratos, etc. (THOMPSON IN: ERSKINE, 2003, p. 107)

Fato é que os documentos encontrados no Egito Ptolomaico, em grego e demótico, demonstram que a sociedade egípcia tem outros contornos até então desenhados pelos helenistas mais tradicionais. Os papiros tem sido muito utilizados para estudos em etnicidade, identidade, etc., mas sobretudo por oferecer um caminho de acesso mais direto aos nativos. No entanto, o ponto fraco da papirologia talvez seja o de assumir que este tipo de documento tenha a capacidade de revelar um quadro geral sobre o Egito. A maior parte dos papiros preservados provém de áreas marginais, como Tebtunis e Fayum que podem, até certo ponto, revelar uma exceção e não a regra para as regiões mais populosas do Delta. As cidades com maior número de imigrantes gregos (Alexandria ao norte e Ptolomais ao sul) não podem ser consideradas parâmetros,

sobretudo porque ambas tiveram um olhar especial dos governantes para constituir um modelo de cidade helenística.

A maior parte dos indivíduos era bicultural e a presença de dois nomes em muitos dos documentos era mais uma questão de status do que de etnia. (CLARYSSE, 1995; VERHOOGT, 2009). Portanto, as tradicionais abordagens como 1) oposições entre “gregos” X “egípcios”, “elite” X “popular”, 2) uma cultura caleidoscópia se perdem. É preciso ver o processo de auto-representação desses indivíduos dentro de um sistema de figura e fundo, como sugere Strathern (2004), não como um conjunto de partes separadas.

Nesse debate, por exemplo, o trabalho de Martin Bernal, Black Athena, desestabilizou alguns dos pilares básicos do viés helenizante. O autor argumentou que diversos aspectos construídos da lingüística e da história grega estão vinculados aos seus vizinhos egípcios e semíticos (em especial fenícios e judeus). Afirma também que nos sécs. XIX e XX o imperialismo europeu e o racismo estavam subordinados a aspectos econômicos e políticos e que por isso, retiraram o Antigo Modelo de história (em que a origem da cultura grega vinha do Egito) substituindo-o por um modelo “moderno”, germânico, calcado na filologia e na autonomia grega.

O livro de Bernal fez mais barulho do que revoluções na historiografia. Apesar de derrubado por Mary Lefkowitz em Black Athena Revisited (1996), e da numerosa quantidade de críticas, os pesquisadores ficaram um pouco mais sensíveis - e atentos - às relações do mundo grego, clássico, com o Oriente.

Aqui é preciso fazer algumas considerações na tentativa de contextualizar esse debate. Os classicistas, em geral, vem de uma tradição filológica e estudam um corpus fixo de textos que, quase nunca - ou muito pouco - se debruçam também sobre os vestígios materiais. Seu foco é a língua, literatura e histórias analisadas dentro de uma perspectiva extremamente erudita. (MARCHAND; GRAFTON, 1997, p. 2)

Seguindo a linha de Bernal, por exemplo, Egito Ptolomaico num outro jogo de forças: o passado faraônico, vinculado à África Negra ou ao Oriente (que será mantido - supostamente - pelos nativos) e o "presente" (helenístico) enraizado no mundo clássico. Nessa oposição o debate (re)inaugurado por Edward Said em Orientalismo (1990) pode desmontar a articulação desses pólos.

Tomo por orientalismo algumas das acepções de Said. Primeiramente é o resultado da pesquisa que fazem os orientalistas – associado a uma disciplina. Em segundo lugar, se trata de um estilo de pensamento, com características específicas que ressaltam o modo de pensar a diferença entre o "nós" e os "outros". Por último, se refere a uma instituição criada para lidar com o Oriente, uma maneira de preparar a dominação. Said recebeu diversas críticas ao seu trabalho, mas diferente de Bernal, sua obra teve grande impacto no modo como os estudos do Imperalismo e da contemporaneidade se desenvolveram, sobretudo em relação aos problemas políticos do Oriente Médio.

A disciplina do orientalismo, por outro lado, não pode ser reduzida à obra de Said. Vale destacar aqui ainda as obras de Immanuel Wallerstein (2007), Robert Irwin, (2007) e Albert Hourani (1967), entre outros. De modo geral, estes autores não problematizam apenas a ideia em torno do Oriente, mas também de que modo se construiu a visão eurocêntrica.

A construção de um Oriente precede a Europa, como afirma Hourani (1967) e chega a períodos muito mais remotos. O Egito Antigo, por exemplo, nunca foi tratado pelos gregos como um poder político, mas um repositório de conhecimento. Essa visão permanece nos dias de hoje. A própria ideia de um início para o Estado faraônico, com a unificação das duas terras, sob um único governante, tem semelhanças com o modelo dos impérios europeus no século XIX. Atualmente, os pesquisadores notaram que, apesar da unificação, o Egito não era homogêneo como se imaginava. Também têm discutido em

que medida essa unificação política não é um artifício - construído possivelmente pelos próprios egípcios - e que nós, “ingenuamente”, acreditamos[1].

Apesar do reconhecimento do viés orientalista e do debate em torno do orientalismo, como instrumento de investigação na egiptologia, na tentativa de desmontar o modelo grego e romano, teleológico, pouco uso se faz dele na prática. O fato de boa parte da egiptologia e dos “estudos orientais” estar ainda subordinado à tradição filológica e literária nos seus departamentos é indício de que a especialização e um certo isolamento, segundo Irwin (2007), são necessários à formação da disciplina. Por outro lado é esse mesmo isolamento que provoca a ausência de diálogo e o sentimento de auto-suficiência na área.

Os papiros demóticos ganharam significativa visibilidade entre os papirologistas, abrindo possibilidades para um novo olhar. Graças ao crescente número de traduções, é possível sair do modelo engendrado pelos romanos de um Egito helenístico eminentemente grego. Trabalhos como os de W. Clarysse, que articulou papiros gregos e demóticos, revelaram que as tradicionais balizas temporais, geográficas e mesmo identitárias não poderiam ser aplicadas ao Egito pós-Alexandre, mesmo no mundo romano.

Mais do que isso, as fontes demóticas não são necessariamente egípcias e as gregas, necessariamente gregas. Há uma dupla projeção de identidades no uso desse material. Desde o princípio os demoticistas tiveram uma tendência a privilegiar o aspecto “nativo” (= egípcio) de seus documentos, favorecendo e promovendo um orientalismo que em vez de problematizar as relações, enfatiza o particular, o exótico. Papiros gregos e demóticos apresentam praticamente o mesmo tipo de documentos: transferência de propriedades, taxas, recibos, etc. Interessante notar que a linguagem

Bacharel em História pela FFLCH-USP e Mestranda do Departamento de Letras Orientais FFLCH - USP.

dos textos não lhes conferia um status diferenciado, como propôs uma parte dos pesquisadores.[2]

Deste modo, o reconhecimento do orientalismo deve servir como alerta para uma excessiva valoração do “egípcio”, criado em oposição ao “grego clássico”, num jogo de forças oposto ao que ocorria nas galerias dos museus. Não se trata de aplicar simplesmente a teoria proposta por Said, mas ter em vista que as construções históricas feitas em torno das polaridades são amálgamas de múltiplos anacronismos, romanos e europeus.

Do mesmo modo, os estudos das relações de gênero também colaboram na desconstrução desses modelos tradicionais. As mulheres desse período, assimiladas a objetos de pesquisa, também pendulam entre os vários campos de investigação, como no caso das feministas que projetaram nas mulheres egípcias modelos de emancipação e poder político.

Observando cuidadosamente os estudos sobre as mulheres no Egito Ptolomaico, se nota grande ênfase nas figuras de elite, portanto, gregas. Mais ainda, as fontes sobre as mulheres no período foram ao mesmo tempo helenizadas e orientalizadas pelos pesquisadores. O modelo de investigação vigente ou se apoia num modelo de mulher ateniense (e não macedônico) ou enfatiza o exotismo das mulheres egípcias, se comparadas ao mundo greco-romano (=europeu). Casos assim são vistos nos trabalhos de Robins (1993), Pomeroy (1984), Montserrat (1996), Ann-Ashton (2008), É curioso notar que não há praticamente estudos sobre as mulheres macedônicas, com excessão do trabalho sensacionalista Macurdy (1932), mas de estudos sobre as mulheres na Grécia Clássica.

Os trabalhos de Jane Rowlandson (1998) e Sarah Pomeroy (1984) são as grandes referências sobre o tema. O primeiro, organiza e seleciona as principais fontes que

* Bacharel em História pela FFLCH-USP e Mestranda do Departamento de Letras Orientais FFLCH - USP.

permitem “apresentar” o assunto, colocadas sob os seguintes tópicos: realeza e religião, questões familiares, status e lei, atividades econômicas e, no que ela classifica como being female (nascimento, infância, educação, casamento, doenças, morte, ritos funerários, fraqueza e vigorosidade). Ora, falar de mulher é falar das mesmas categorias que nós entendemos como “coisas de mulheres”? Em que medida o modelo europeu, burguês do final do século XVIII e XIX não modelam essas análises? De que maneira o feminismo é aqui travestido pelas teorias de gênero? O trabalho de Pomeroy, por outro lado, exclui a documentação egípcia e praticamente utiliza as mesmas categorias presentes no livro de Rowlandson.

As teorias de gênero, sobretudo em Butler e Strathern, indicam que modelos de masculino e feminino são projeções eurocêntricas em outras sociedades. Vale aqui a lembrança de Margareth Mead de que nem sempre uma mulher nativa é o que nós entendemos por mulher. Mais ainda, a ideia de um gênero constituído fora das relações sociais não pode existir. Não existe um gênero a priori e nem todas as sociedade pensam o gênero como um jogo de polaridades (STRATHERN, 2006), como é o caso da sociedade ocidental, tema que foi largamente promovido pelo movimento feminista ao longo do século XX. Do mesmo modo, não existe uma percepção de identidade fora das relações, o que demonstra, mais uma vez, que o Egito Ptolomaico não pode operar com os modelos utilizados para outros períodos, principalmente pela natureza das fontes, como indicam estudos recentes na área da auto-representação (BAINES, 2004; FROOD, 2007).

Por fim, se tomamos o Egito Ptolomaico combinando estratégias de pesquisa advindas de outras áreas das ciências humanas, sobretudo a antropologia, podemos dilatar e relativizar os seus limites espaciais e cronológicos, de modo que as fontes “respirem mais” sem as nossas amarras. Não se trata pois, de cair mais uma vez na apologia pós-moderna. A ideia de Oriente e do Helenismo, como modelos, devem ser

colocados no centro da investigação, vistos com o cuidado para que as fontes não sejam subjugadas pelas nossas questões.

Notas

2 - Sobre a formação do Estado faraônico, ver BARD, 2007; BAINES In: O'CONNOR, SILVERMAN, 1994; KÖHLER In: WENDRICH, 2010.

3 - Ver BAGNALL, 1972 e BAGNALL & CRIBRIORE, 2006.

**Bibliografia**

ASANTE, K. & MAZAMA, A. Egypt vs. Greece and the american academy. USA: African American Images, 2002.

ASHTON, Sally-Ann. Cleopatra and Egypt. Sally-Ann Ashton. UK, Blackwell, 2008.

BAGNALL, R., CRIBIORE, R. Women's letter from Ancient Egypt. 300 BC-AD 800. Michigan: The University of Michigan Press, 2006.

BAINES, J. Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule. IN: HARRIS, WY & RUFFINI, G. Ancient Alexandria between Egypt and Greece. Coumbia Studies in the Classical Tradition, Netherlands, BRILL, 2004.

BARD, K. Introduction to the Archaeology os Ancient Egypt. US: Blackwell, 2007.

BERNAL, M. Black Athena: The Afrosiaic Roots of Classical Civilization. vols. 1 and 2. US: Rutdgers University Press, 1991.

BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity. NY: Routledge, 1990.

CLARYSSE, W. Demotic for Papyrologists. A First Acquaintance. In: CAPASSO, M. (ed). Atti del V Seminario internazionale di papirologia, Lecce 27-29 giugno 1994 (Papyrologica Lupiensia, 4). Lecce, 1995, pp. 87-114.

DEPAUW, M . The demotic letter: a study of epistolographic scribal traditions against their intra- and intercultural background. Demotische studien. Band 14. Gisela Zauzich Verlag, Sommerhausen, 2006.

_____. A companion to Demotic Studies Brussels: Papyrologica Bruxellensia 28, 1997.

ERSKINE, A. A companion to the Hellenistic World. UK: Blackwell, 2003.

FROOD, E. Biographical texts from Ramessid Egypt. US: Society of Biblical Literature writings from the ancient world. N. 26. 2007

GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in AE. “Don your wig for a joyful hour”. Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

HOURANI, A. Islam and the Philosophers of History. Middle Eastern Studies, Vol. 3, No. 3 (Apr., 1967), p. 206-268.

IRWIN, R. For the lust of knowing: the orientalists and their enemies. London: Penguin Books, 2007.

JEFFREYS, D. Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations. London: UCL Press, 2003.

KUBERSKI, Philip. Dreaming of Egypt: philosophy, psychoanalysis, and cinema. SubStance, Vol. 18, No. 3, Issue 60: Special Issue: Writing the Real (1989), pp. 75-94.

LEFKOWITZ, M & ROGERS,G. (eds). Black Athena Revisited. Chapel Hill, 1996.

MARCHAND, S & GRAFTON, A. Martin Bernal and His Critics. Arion, Third Series, Vol. 5, No. 2 (Fall, 1997), pp. 1-35, p 2.

MONTSERRAT, D. Sex and Society in Graeco-Roman Egypt. London and NY: Kegan Paul International, 1996.

O’CONNOR, D.; SILVERMAN, D. Ancient Egypt Kingship. Leiden, NY, Köln: BRILL, 1994.

POMEROY, S. Women in the Hellenistc Egypt, NY, 1984.

PESTMAN, P.W. The New Papyrological Primer. (2nd ed). Leiden: E.J. Brill, 1994.

ROBINS, G. Women in Ancient Egypt. Londres: British Museum Press, 1993.

RODINSON, M. La fascination de l'Islam. Paris, Maspero, 1980.

ROWLANDSON, J. Women & Society in Greek and Roman Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SAID, E. Orientalismo. SP, Cia. das Letras, 1990.

_____. Orientalismo reconsiderado. IN: SAID, E. Reflexões sobre o exílio. SP: Cia das Letras, 2001.

STRATHERN, M. The Gender of the Gift. Berkeley, London: University of California Press, 1988.

_____. Partial Connections. Oxford, Rowman and Littlefields Publishers, 2004 [1991]

SWEENEY, D. Correspondence and Dialogue - pragmatic factors in Late Ramesside letter-writing. Ägypten und Altes Testament. Band 45. München: Mafred Görg, 2001.

VERHOOGT, A. Dictating Letters in Greek and Roman Egypt from a Comparative Perspective. Michigan, 2009.

WATERSON, B. Women in Ancient Egypt. NY: St. Martin's, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel. O Universalismo Europeu: A Retórica do Poder. São Paulo: Boitmepo, 2007.

WENDRICH, W. Egyptian archaeology. US, Oxford: Blackwell, 2010.

WENTE, E; MELTZER, E. Letters from Ancient Egypt - Atlanta: Scholar Press, 1990.

WATERSON, B. Women in Ancient Egypt. NY: St. Martin's, 1991.

MACURDY, G.H Hellenistic Queens: A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt. The JohnsHopkins Studies in Archaeology, No. I4. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1932.

# OS PANEGÍRICOS LATINOS E A RETÓRICA DO IMPÉRIO: UM ESTUDO DA CULTURA POLÍTICA NO SÉCULO IV D.C.

*Thiago Brandão Zardini*[*]

Em 1434, Giovanni Aurispa, estudioso italiano famoso pelas traduções de obras gregas, encontrou um conjunto de manuscritos, dentre os quais identificou o panegírico de Plínio, declamado em cerimônia pública ao imperador Trajano em 100 d.C. As onze obras que o acompanhavam, de mesmo gênero, eram discursos endereçados aos imperadores do século IV d.C.

Os manuscritos se perderam, mas as cópias nos foram legadas – sob o título de *XII Panegíricos Latinos* – permanecendo ignoradas até o início do século XX, quando foram traduzidas para o francês por Édouard Galletier e publicada em um único compêndio, em 1949.

Das onze obras aqui mencionadas[i], duas foram proclamadas para Maximiano, datada a primeira de 289 d.C.; duas para Constâncio Cloro, ainda na tetrarquia; cinco à Constantino; uma à Juliano e, a última delas, à Teodósio, fechando o ciclo, em 389 d.C. Todas foram produzidas no ocidente e, mais especificamente, na região das Gálias. Dos autores que nos são conhecidos, encontramos importantes oradores e retóricos de seu tempo, como Mamertino, Nazário e Claudio Mamertino.

Os discursos seguem a estrutura formal da retórica clássica[ii], contendo o repertório de símbolos que denotam uma identificação muito clara com a esfera pagã. Embora se admita aqui que os panegíricos possuem caráter exclusivamente laudatório,

[*] O Autor é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras (Estudos Literários)/UFES, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. A pesquisa, intitulada *Os Panegíricos Latinos e a retórica do Império Romano: análise da cultura política com base nos discursos literário e numismático (século IV d.C.)*, é financiada pela FAPES (Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo). contato: thiagobz@hotmail.com.

conforme a tradição iniciada pelo próprio Plínio em seu discurso, acreditamos que não se deva classificá-los como produtos de uma classe hegemônica, cuja finalidade é exercer o papel de propaganda política, nem mesmo considerar sua formula e seus objetivos como engodos de eloqüência, que redundem em afirmações demagógicas.

Levando em consideração todo o processo de produção, apresentação e recepção da obra literária, percebemos o quanto o papel do autor se destaca. Como advém de uma premissa já presente em Cícero, e que é reafirmada por Quintiliano, na obra *Institutio Oratoria*, ainda no século I d.C., sobre a formação do orador

> *Sem o exemplo que a leitura fornece, todo o esforço da escrita, carente de um guia, vagueará; todo aquele que saiba o que dizer, e de que modo haja de ser dito, se não tiver a eloquência, em prontidão e preparada para todas as eventualidades, será alguém que permanecerá deitado sobre tesouros trancados*. (*Inst. Or.*, X, I, 3).

Assim, em suma, o discurso eficiente existe porque o próprio orador o é capaz de proferir. Durante a performance, o orador é, de fato, o suporte e ao mesmo tempo, o efeito de seu discurso, daí que ele próprio seja também o resultado das verdades que ele constrói e profere – da mesma forma que as verdades por ele construída é também consequência das verdades anteriormente incorporadas (REZENDE, 2010, p.39-40) – daí descortinar-se ao público os tesouros trancados.

Levando em consideração esse ensinamento clássico da retórica romana, da importância do conhecimento da cultura clássica para a eficiência do discurso, remontaremos a afirmação de Roger Chartier, que ao tratar do “mundo do texto”, nos incentiva a adentrar na complexidade das relações que se interpõem aos códigos, às convenções e aos públicos a quem um discurso se direciona, ratificando que “uma história da literatura é, pois, uma história das diferentes modalidades de apropriação dos

textos" (CHARTIER, 2002, p.257). Nesse sentido, nos cabe refletir de que modo a cultura literária aprendida e praticada pelos autores gauleses interfere na sua forma de produzir o discurso, o que, cremos, é fundamental para compreender como se estabelecem as relações sociais e políticas entre a elite intelectual das Gálias e a corte imperial.

Para tanto é fundamental destacarmos o que entendemos por literatura, e como esta será abordada aqui. Para tanto recorreremos ao argumento de Paul Zumthor, em *Performance, recepção, leitura* (2000, p.46-7):

> *O que há séculos denominamos "literatura" é uma das manifestações culturais da existência do homem. Essa manifestação sobressai da ordem das atividades às quais pode-se dar o nome de artísticas, naquilo que elas postulam a existência de um sistema organizado, de expressão da comunidade; postulam uma ordem social que lhes garante a existência e a duração. (...) supõe-se a convergência de três elementos, constitutivos de toda literatura em sua universalidade. Por um lado, um grupo de fabricantes de textos, fabricando objetos que se poderia qualificar como literários. Esses produtores são assim identificados pelo grupo. Segundo, um conjunto de textos que sejam socialmente considerados como tendo um valor em si próprios. Esse valor, que qualificamos de literário ou poético, poderia, em outros contextos culturais, receber uma outra espécie de designação, assinalando uma utilidade toda particular. Enfim, um terceiro elemento necessário é a participação do público, recebendo esses textos como tal. Em cada um desses pontos articula-se um elemento ritual: textos identificados como tal, produtores assim identificados, público iniciado.*

Dessa forma, compreendemos que a obra literária aqui em debate – no caso, os panegíricos – inspira não só uma análise de crítica literária, mas também tem muito a nos revelar sobre as relações que intermedia nas condições em que é produzida, por quem é produzida (este também um sujeito socialmente construído) e a que público se dirige.

Neste aspecto, fundamentamos nossa pesquisa no conceito de Cultura Política, que centraliza e suporta a interdependência dos fatores acima explicitados. Eliana de Freitas Dutra, por meio de seu artigo *História e culturas políticas: definições, usos, genealogias* (2002), empenha-se em repensar este conceito, egresso das ciências sociais, para aplicá-lo ao passado, sob uma perspectiva histórica. Neste sentido, relembra que "o ato político, enquanto fenômeno complexo que ele é, e se aplica por referência a um conjunto de representações compartilhadas por um grupo bastante amplo no seio de uma sociedade" (Dutra, 2002, p.24). A gama de interesses que perpassam as relações políticas entre imperador e aristocracia no Baixo Império, assim, envolvem-se numa rede cultural mais rica em camadas, e que explica o "ato político" em sua essência (e não somente voltado para interesses classistas ou ganhos econômicos, ou diretamente prestígio político e dominação de massa). Dessa forma, trabalhamos com o conceito de Cultura Política conforme a seguinte definição:

> *O entendimento da cultura política pressupõe a existência de um conjunto coerente de elementos que, ao se interrelacionarem estreitamente, não apenas constituem um patrimônio cultural, mas, ao fazê-lo, permitem a definição de uma identidade aos indivíduos e às coletividades que a reclamam. Assim, no interior desse conjunto, uma leitura do passado histórico compõe-se com: elementos de base tanto ideológica quanto filosófica; com definições institucionais traduzidas no plano da organização política do Estado; com idealizações de concepções acerca da "boa sociedade"; com utilizações de uma linguagem política e de um vocabulário de símbolos, ritos, gestos e representações visuais que confluem para uma mesma visão de mundo a ser partilhada (*DUTRA, 2002, p.24-5).

Em suma, são estes aspectos que denotam a complexidade das relações de poder que pretendemos verificar na sociedade romana ocidental, no século IV d.C., por meio do exame dos Panegíricos Latinos.

Ora, vemos a reformulação da educação, no século IV d.C., como uma preocupação régia por parte da *domus* imperial. A carreira, intelectual e política dos panegiristas, em termos gerais, demonstra a ênfase dada à retórica enquanto disciplina mais importante do currículo escolar no Baixo Império (SILVA, 2007, p.16). Essa importância alcança desdobramentos políticos, uma vez que, a partir do século IV d.C., ocorre o aumento do interesse do Estado na formação educacional dos cidadãos, por meio de cátedras públicas (SILVA, 2007, p.19).[iii] Isso é bastante compreensível, uma vez que, incorporando a função central de resguardar os interesses do *populus*, é dever do imperador assegurar o bom funcionamento do ensino público (MARROU, 1990, p.468).

Parece-nos interessante que o controle sobre a educação torna-se fundamental para a própria estrutura do Império. Não é sem razão que os "postos elevados da administração eram normalmente reservados aos antigos alunos do ensino superior" (MARROU, 1990, p.475), além dos professores que, introduzidos nos círculos imperiais por meio da encomenda de alguma obra ou pela nomeação como preceptores imperiais (ensinando os filhos dos soberanos), alcançavam cargos públicos de confiança, tais como os governos provinciais ou prefeituras do pretório (MARROU, 1990, p.471; SILVA, 2007, p.21).

Analisada sob outra perspectiva, essa relação dos professores de retórica com os imperadores reforça a premissa da *basileia*, da centralização política da monarquia romana do Baixo Império, que abarca ainda o estrito controle sobre a ação dos Césares, dos comandantes militares, dos órgãos regionais, além de todo o conjunto administrativo do Império, em prol de uma melhor organização, visando a obter maior eficácia para sufocar qualquer ameaça potencial ao regime e resguardar o poder imperial

(SILVA, 2003, p.57-8). Operou-se assim, uma via de mão dupla entre o Império e os professores de retórica: por um lado, os principais retóricos eram favorecidos; por outro, atendiam às necessidades burocráticas do Estado romano (RODRIGUES GERVÁS, 1991, p.15).

As elites aristocráticas ocidentais eram, no século IV d.C., as mais favorecidas por esse processo, já que os escritores mais hábeis advinham de famílias tradicionais do Senado. Ocorria, assim, "uma relação cada vez mais estreita entre os retóricos, os grupos locais dominantes e a aristocracia senatorial" (RODRIGUES GERVÁS, 1991, p.17), ligados de modo cada vez mais direto à *domus* imperial. Essa primazia das elites sobre a *paideia* configura, assim, a chave para se compreender seu *modus vivendi*, tamanha a rede de beneficiamentos que esse domínio intelectual promovia sobre esse grupo (SILVA, 2007, p.21). E, obviamente, esta ligação nos interessa, aqui, quando a função requerida do retórico é a de confeccionar uma obra laudatória em favor do *basileus*, como ocorria com os panegiristas.

Disso tudo, defendemos que se estabelece todo um sentido para que esta formação reflita não só em estratégias de beneficiamentos políticos, mas também, e muito mais, em uma interconexão entre o conteúdo do panegírico e as aspirações da própria sociedade romana. A performance envolvida no evento é reveladora: em geral apresentado durante as festividades do *adventus*, em que ocorriam os rituais de adoração da imagem do imperador pela vitória alcançada, o discurso do panegirista tinha seu lugar e importância. O *adventus* consistia na cerimônia de recepção do imperador, de suas representações iconográficas (estátuas) ou de um enviado especial por parte das comunidades locais. A cidade era preparada com antecedência e não faltavam

aclamações em forma de cantos e orações. Até mesmo a procissão que acompanhava o cortejo imperial seguia um padrão: os cidadãos mais notáveis seguiam na frente, vestidos de branco, depois os representantes dos *collegia*, os sacerdotes e, por último, os súditos populares (SILVA, 2003, p.138). Não resta dúvida de que o momento de pronunciamento do panegírico era um dos mais esperados.

Com a apresentação do panegírico em público, comemorando a presença do *basileus* na cidade, o autor tem a chance de externar todos os anseios de seus conterrâneos com relação ao soberano que os governa, o que corrobora a afirmação de MacCormack (1981, p.6), que demonstra que os panegíricos, inseridos num cerimonial tão magnificente, ao enfocar as virtudes imperiais, representam além de um discurso isolado de características particulares, também e principalmente, uma ponte de acesso à complexa rede de rituais e de relações políticas em diversos níveis da cultura romana.

A congregação dessa ritualidade, absorvida pela retórica de um grupo de oradores formados na mais "inabalável eficiência" nos permite ultrapassar o limite das formulas oratórias e encontrar a construção de um discurso que interliga valores e símbolos caros a sociedade como um todo, servindo não só a interesses públicos – tanto por parte do grupo social que sustenta o panegirista quanto da corte imperial – ou privados, mas, sobretudo, para a manutenção de uma ordem não só política e institucional como também cósmica[iv].

A construção do discurso, a eficiência de sua oratória e a própria postura do orador congregam e reafirmam práticas sociais – o que defendemos aqui como literatura – de modo a sustentar hierarquias e servir a lugares de poder. No caso dos panegíricos, e no contexto monárquico do Baixo Império, os oradores exercem o papel de porta-vozes

de uma cultura política, uma vez que, na proclamação e recepção de seu discurso, não proclamam simplesmente uma "propaganda", mas reiteram laços políticos que congregam e produzem sentidos de pertença, resultando na própria perpetuação da ordem.

[i] Consideramos que o panegírico de Plínio, embora tenha sido encontrado juntamente com os onze discursos pronunciados em louvor de imperadores do século IV d.C., aparenta muito mais ser um modelo a ser seguido pelos discursos que o acompanhavam do que ser parte integrante deles (Nixon & Rodgers, 1994, p.4). Plínio escreve em uma época anterior as outras obras do conjunto (quando o imperador ainda é o defensor da *Res Publica*, sob a égide do Principado) e, portanto, seu discurso apesar de considerado um documento influente, é colocado à parte deste conjunto intitulado *Panegíricos Latinos*. Além disso, Plínio não era de ascendência gaulesa, ao contrário dos onze autores posteriores.

[ii] Aqui seguimos a definição de retórica conforme apresentada por Antônio Martinez Rezende (2010, p.23): "o sistema de estudo da linguagem humana e de toda a produção lingüística em forma falada ou escrita, com especial ênfase na sua função de gerar um efeito prático, imediato, mas previamente estabelecido e esperado sobre aquele a quem se destina um discurso produzido."

[iii] Tendo a educação em Roma sido financiada até então pelas elites locais, vê-se, a partir de Marco Aurélio, "a subvenção de cátedras por parte da *domus*, passando a ser adotadas pelas municipalidades" (SILVA, 2007, p.18), o que inicia um processo mais interligado entre a formação retórica e a administração do Estado. Isso incluía o pagamento de professores com recursos públicos, a supervisão do ensino, sendo o responsável o prefeito do pretório, auxiliado pela administração local (SILVA, 2007, p.19).

[iv] Daí abundarem referências nos panegíricos à confluência dos astros celestes e das divindades para intervir a favor dos imperadores, bem como efeitos miraculosos do vento, dos mares e do sol.

## REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICAS:

### Documentação Textual:

GALLETIER, E. *Panégyriques latins.* Paris: Société d'Editions Le Belle Lettres, 1949.

NIXON, C. E. V. & ROGERS, B. S. *Praise of Later Roman emperors: the panegyrici latini*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: Unversity of California Press, 1994.

QUINTILIANO. Institutio Oratoria – Liber decimus. In: REZENDE, A. M. *Rompendo o silêncio*: a construção do discurso oratório em Quintiliano. Belo Horizonte: Crisálida, p.168-319, 2010.

**Bibliografia:**

CHARTIER, R. *À beira da falésia*: a História entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Editora Universidade, 2002.

DUTRA, E. R. F. História e culturas políticas: definições, usos, genealogias. *Varia História*, nº 28, dezembro, p.13-28, 2002.

MaCCORMACK, S. *Art and ceremony in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1981.

MARROU, H. *História da Educação na Antigüidade*. São Paulo: E.D.U., 1990.

REZENDE, A. M. *Rompendo o silêncio*: a construção do discurso oratório em Quintiliano. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

RODRIGUES GERVÀS, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*. Vitória: Edufes/CCHN, 2003.

_____. Conflito, "paideia" e magia no século IV: a concorrência entre os professores nas cidades do Oriente. SILVA, G. V.; SIMÕES, R. H. S. & FRANCO, S. P. (Orgs.). *História e educação*: *territórios em convergência*.– Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-graduação em História, p.11-34, 2007.

ZUMTHOR, P. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires. Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

# VESTINDO A NUDEZ: O NU COMO VESTIMENTA NO ESPORTE HELENO.

*Profa. Doutoranda Vanessa Ferreira de Sá Codeço*[*]

Uma das grandes heranças que os helenos deixaram para o mundo moderno foram as práticas esportivas. Não sendo exclusivas dos gregos - mas foram parte preponderante de sua cultura - o conceito do "corpo são numa mente sã", o ideal apolíneo e o espírito de competição são características até hoje cultuadas.

Tendo grande destaque entre os gregos, a ginástica fazia parte do processo educacional e sobrepunha-se ao ensino das letras ou da música. O fato de o esporte acabar tornando-se o elemento liderante em toda *paideía* não só ateniense, mas helênica de um modo geral, se explica por dois fatores: sua importância militar e a capacidade de iniciação numa vida civilizada. O gosto pelos esportes atléticos e sua prática permanecem desde a Época Arcaica se tornou como um dos traços dominantes e definidores da identidade grega, separando-os dos bárbaros pelos valores éticos exaltados.

As atividades esportivas tinham objetivos muito específicas. Cada modalidade atlética deveria contribuir para despertar uma série de atributos tais como a *andréia* (ARISTÓTELES. *Política.* VIII, 1337 b, 28), o espírito agonístico, a *koinonía*, a *euxía* (saúde) e a *areté*. As modalidades esportivas também atendiam a objetivos militares. Nas origens, a prática física estava ligada às necessidades da vida militarizada e apenas depois do século VII que podemos assinalar uma sensível desmilitarização de algumas *póleis*, como Atenas. Abandonando a vida marcadamente militar, como ainda encontramos em Creta e Esparta, os esportes em Atenas canalizavam para a esfera cívica e heróica (BARROS, 1996, p.31). Em tempos de paz, a educação gínmica tinha objetivos de construir o corpo do atleta. Contudo, a função de defesa da *póli*s não era de todo abandonada, de modo que as modalidades atendiam a essa finalidade também. Assim, dardos poderiam ser substituídos por lanças, discos por escudos e a luta era imprescindível na guerra. Tudo em favor da defesa da *pólis*.

As práticas esportivas também permitiam a interação de diferentes grupos de homens/cidadãos no interior da sociedade *políade*, explicitando suas alteridades (LESSA,

[*] Doutoranda pelo programa de pós-graduação em História Comprada (PPGHC / IH - UFRJ). Orientação: Fábio de Souza Lessa. Bolsista CAPES.

2003, p.53). Em Atenas, a esfera esportiva produzia uma identificação e uma promoção social, marcava o *eu* e o *outro*, implicava em prestígio perante seus *isoí*, promovia a coesão cívica e materializava a identidade sociocultural helênica.

Com tantas finalidades (ética, militar e social) não seria difícil imaginarmos o quanto as atividades esportivas caíram no gosto dos atenienses. A freqüência aos ginásios, que não era obrigatória, tornara-se um diferenciador social. Lá, os cidadãos aprendiam que o corpo pertencia a algo muito maior, a *pólis*, a *koinonía* (SENETT, 1977, p.42), tornando-se um dos elementos de integração dos *isoí*, na medida em que, os homens se reconheciam nos olhos dos outros homens e marcavam suas identidades como cidadãos. A exibição e expressão máximas dessa identidade se davam nas competições esportivas aonde o cidadão apresentava seu corpo bem treinado.

O corpo. Este sim será o *lócus* privilegiado para o exercício dos valores helênicos. Se na matemática nos deparamos com a justa medida e a exatidão das formas, no esporte não seria diferente. Os atletas treinavam na busca de um corpo forte, viril e geometricamente perfeito, capaz de participar de competições atléticas (MARROU, 1966, p. 187). Mais ainda, capaz de transmitir a perfeição da *pólis*.

As atividades atléticas se davam nos ginásios, complexos por excelência esportivos (JONES, 1997, p.177) e que abarcavam a *palestra* e o estádio (utilizado para a corrida a pé). Os atletas treinavam nus, ungidos de azeite e com uma fina camada de areia. Sobre a nudez, Sweet assinala a dificuldade que muitos historiadores têm em aceitar que os gregos praticassem esportes totalmente desnudos. Alguns estudiosos crêem que alguma proteção deveria ser utilizada. No entanto, como haveria muitas convenções artísticas na pintura dos vasos, como forma geométrica dos corpos, dos dedos, a não representação de pelos ao longo do corpo e etc, a nudez seria, possivelmente, também uma dessas convenções (SWEET, 1987, p. 124). Contudo, cabe ressaltar que hoje se trata de um consenso entre os especialistas de que as atividades esportivas eram realizadas, de fato, com os atletas nus, pois esse elemento está presente não só na documentação imagética, mas também textual.

Mas por que se exercitar nu? Os helenos utilizavam roupas e elas, inclusive, eram definidoras de civilidade. A roupa, aliás, facilitava a identificação dos grupos, pois mesmo tendo um número reduzido de modelagens (*péplos, chíton, clâmide*, para citar os

principais), juntando estes aos mais variados adornos (as múltiplas cores, estampas, acabamentos) e calçados, acabavam por criar um *visual* específico.

O ato de *vestir-se* na *pólis* era *fenômeno social*. As roupas, adereços e acessórios utilizados constituíam e eram constituídos por valores, que identificavam os grupos e os sujeitos. Na mitologia, por exemplo, a roupa sempre aparece atrelada com a capacidade de burlar, falsear, esconder algo. Há dois mitos que se relacionam à questão da vestimenta, a saber: o mito de Zeus e o de Dioniso.

No mito de Zeus, segundo a mitologia, Urano (o Céu), casado com Gaîa (Terra), seria destronado por seu filho caçula. Para evitar tal fato, Urano impedia que os filhos de sua união nascessem, permanecendo em cópula eterna com Gaîa. Cronos, o filho caçula, castra seu pai, permite o nascimento de seus irmãos e assume seu lugar. Então, Urano profetizou que Cronos também seria destronado por um de seus filhos. Casado com Réia e não desejando que ocorresse com ele o mesmo, quando seus filhos nasciam, os devorava. Quando estava prestes a nascer o sexto filho do casal (no caso, Zeus), Réia decidiu salvá-lo. Com a ajuda de Gaîa, ela pariu secretamente o filho em Creta, depois deu Zeus aos cuidados das Náiadas, responsáveis pela sua criação e por não permitir que Cronos percebesse a existência do filho. O tempo passou. Cronos esperava receber o filho recém-nascido para então devorá-lo. Réa, então, simula as dores do parto e entrega uma pedra enrolada em panos, alegando ser esta seu filho. Cronos o engole. Quando chegou à idade adulta, Zeus, enfrentou o pai. Após libertar os irmãos, destronou Cronos (HESÍODO. *Teogonia*. v. 154-210; 453-506).

No caso de mito de Dioniso, estrangeiro, filho de Zeus com Sêmele, filha de Cadmo e Harmonia. Sêmele, amada por Zeus, pediu que esse se mostrasse em sua epifania. Zeus, mesmo sabendo que esse pedido a mataria, para agradar a amada cede a solicitação. O ato fez com que Sêmele fosse fulminada e Zeus acudiu o pequeno Dioniso que a jovem trazia no ventre e o pôs em sua coxa. Terminado a formação do filho, Zeus o retirou da coxa. A criança foi confiada a Hermes, que o deu a criar ao rei de Orcómeno, Átamas e a sua segunda mulher, Ino. Disse-lhe que vestissem o filho de Zeus com roupas femininas para despistar Hera que, possuída de ciúme, tentava fazer perecer as amantes e os filhos das relações adúlteras de Zeus. Dessa vez, porém, Hera não foi enganada e enlouqueceu a ama de Dioniso, Ino e o próprio Átamas. Então, Zeus levou o filho para a Nisa e o deu para ser

criado pelas ninfas. Para evitar ser reconhecido por Hera, transformou-o em um bode. Já adulto, Dioniso descobriu a videira e o seu uso e criou todo os efeitos que a bebida era capaz de despertar: a alegria, a desmedida, a dança, a música – o Dionisismo (GRIMAL, 1997, p.121-2).

Ora, se a roupa aparece atrelada ao universo do que parece ser, das identidades forjadas, de tudo aquilo que pode ser escondido; a ausência delas nas atividades esportivas, portanto, implicaria na ausência desse sentido. E nos perguntamos: haveria algum outro significado especifico nessa ausência?

A Antropologia pode nos dar algumas respostas. Miriam Goldemberg, em *Nu e Vestido*, assinala que os corpos que se cobrem, se descobrem e encobrem, dentre outros aspectos, traços identitários pessoais e grupais, construídos socialmente. Eles revelam valores sociais e culturais. Goldemberg aponta que uma das implicações dessa relação é a do redesenhamento do corpo em busca da definição de identidades. Para a autora, nesse redesenhamento ora o indivíduo se sobrepõe à sociedade, ora o inverso ocorre. Na nossa cultura, por exemplo, a *body art*, a *body building* (literalmente "corpo construído" ou "cultura da malhação") e a *body modification* (tatuagens, *piercing*, *branding*, talhos em navalha e etc...) são práticas recorrentes para aqueles que desejam transformar seu corpo, moldá-lo, significá-lo, de modo a traduzir uma identidade desejada. E é inerente a essa identidade os valores de nossa própria sociedade ou a contestação deles. O corpo, desta modo, transforma-se no grande espaço onde essas transformações e sentidos são apresentados.

E se, na nossa cultura, a nudez está relacionada diretamente ao erótico e ao indecente, no sentido cristão, não vemos, nos helenos, esta última significação.

No caso das modalidades esportivas, os atletas praticavam-nas nus por uma justificação prática: corpos desnudos facilitariam os movimentos, aumentando a agilidade e sua performance. Mas essa nudez também era metafórica. A exibição púbica do corpo nu era carregada de sentidos na *pólis*. Entendendo esse sentido metafórico da nudez à luz de Bourdieu (2007) como transferências analógicas de esquemas, pode-se considerar que o corpo tanto servia para falar da sociedade como esta pode ser utilizada para dele tratar. O corpo estaria coberto por signos distintivos, que localizavam o sujeito pertencente a determinada identidade.

Na medida em que a *pólis* era perfeita, seus cidadãos também deveriam sê-lo e a busca da excelência física era a prova disso, tendo sua máxima conseqüência na vitória – a recompensa dos corpos bem treinados - durante as competições atléticas e na exibição desses corpos. Um corpo nu e apolíneo era valorizado e fazia o atleta desejar e ser desejado com honra (SENETT, 1997, p.42). Segundo Sennet, a sociedade ateniense se dividia em duas esferas antagônicas: a honra, atrelada à força, atividade e a publicidade dos atos e a vergonha, atrelada à fragilidade, passividade e atos escondidos. Seria através da postura e da repercussão pública das ações que os cidadãos estariam fadados a uma das duas esferas. Para o autor, o exercício da nudez ateniense, mais do que mera exibição física, constituía-se numa exposição de idéias e assinalava um cidadão à vontade em sua *pólis*, nada tendo a esconder e honrado por sua forma de governo, neste caso, a democracia. (SENNETT, 1997, pp. 29-59). Neste sentido, a nudez e a democracia dialogavam como exercícios máximos da liberdade de pensamento e expressão.

Daí entendermos que a nudez dos corpos gregos poderia assinalar significados específicos, como distinção entre fortes e fracos, civilizados ou bárbaros (já que os bárbaros não se exercitavam nus), honrados e desonrados. O ato de exibir-se confirmava a dignidade da cidadania e reforçava os laços cívicos (SENETT, 1997, p.30). Enquanto o corpo cívico (de forma geral e em outras atividades, lugares e ocasiões) se vestia, o atleta utilizava a nudez como sua vestimenta, portando os signos que o localizavam dentro da dinâmica *políade* e do que os seus iguais deveriam esperar dela (ao visualizar a nudez do atleta esperava-se dele coragem, virilidade, força... etc). Por ser um atributo identificador do atleta, o corpo nu era enfatizado no contexto do social, da coletividade, enquanto produtor de significado e sentido. Era dessa forma que a nudez convertia-se em vestimenta.

Desta forma, concluímos, que a nudez do corpo do atleta era investida de significados e valores que o transformavam numa vestimenta que era sustentada por todos aqueles que desejassem assim serem identificados.

**Documentação Textual**

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

**Dicionário:**

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

**Bibliografia:**

BARROS, G. **As Olimpíadas na Grécia Antiga.** São Paulo: Pioneira, 1996.

BOURDIEU, P. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007.

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

GOLDENBERG, M. (org.) **Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro: record, 2007.

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

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

JONES, P.V. (org) **O Mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

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