

NEARCO

Revista Eletrônica de Antiguidade



Nesta Edição - Dossiê: Temas, fontes e métodos em História Antiga



NV'II

**Reitor**

Ricardo Viciralves de Castro

Vice-reitor

Christina Maioli

Extensão e cultura

Nádia Pimenta Lima

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**Diretor**

Dirce Eleonora Rodrigues Solis

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**Chefe**

Paulo Roberto Gomes Seda

Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UERJ)

Lucia Maria Bastos P. das Neves

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**DIRETORA**

Maria Regina Candido

EDITORES

- *Prof. Ms. Carlos Eduardo da Costa Campos*
- *Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof.ª. Dr.ª. Maria Regina Candido*

DIAGRAMADORES

- *Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof. Mestrando Luis Filipe Bantim de Assumpção*

REVISOR DE PERIÓDICO

- *Prof. Ms. Renan M. Birro*

CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. Alexandre C. Cerqueira Lima - Universidade Federal Fluminense
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarrese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.^ª Dr.^ª Carmen Soares - Universidade Coimbra
- Prof.^ª Dr.^ª Cláudia Beltrão da Rosa - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Daniel Ozden - Exeter University London
- Prof. Doutoranda Devid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fábio Faverrani - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.^ª Dr.^ª Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica - RS
- Prof.^ª Dr.^ª Maria Cecília Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.^ª Dr.^ª Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobronuka - Universidade de Brasília

CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.^ª Ms.^ª Giselle Marques Câmara - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Julio César Gralha - Universidade Federal Fluminense - Pólo Campos dos Goytacazes
- Prof.^ª Dr.^ª Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.^ª Doutoranda Liliâne Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.^ª Ms.^ª Miriam Lourdes Imperizelle Luna da Silva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.^ª Dr.^ª Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

nike_of_samothrace_by_ayer_muerta-d3bciko

<http://ayer-muerta.deviantart.com/art/Nike-of-Samothrace-200458248>

Editoração Eletrônica: Equipe NEA

www.nea.uerj.br

Indexado em Sumarios.org e AWOL – Ancient World On-line

**CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS / CCS/A**

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, Ano VI, n.2
(2013) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2013 - v.12 : il.

Semestral.

ISSN 1982-8713

1. História antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Núcleo de Estudos da Antiguidade.

CDU 931(05)

Sumário

Editorial

HISTÓRIA ANTIGA NO BRASIL – PERSPECTIVAS SOBRE TEMAS, OBJETOS E PESQUISA

Carlos Eduardo da Costa Campos; Deivid Valério Gaia; Fábio Vergara Cerqueira; Maria Regina Candido, 6

Dossiê

UMA ANÁLISE SOBRE OS CULTOS RELIGIOSOS E A PROJEÇÃO DO PODER MARÍTIMO ATENIENSE ATRAVÉS DO PORTO DO PIREU NO SÉCULO V A. C.

Alair Figueiredo Duarte, 13

O AMOR DE AQUILES: DE QUEM É O CORAÇÃO DO HERÓI MAIS BELO DA *ILÍADA* DE HOMERO? PÁTROCLO OU BRISEIS?

Alessandra Serra Viegas, 27

SÓLON NA DEMOCRACIA E NA CIDADANIA DE ATENAS NO SÉCULO VI A.C.

Carolyn Souza Fonseca da Silva, 44

ANÁLISE DA FONTE *COMMENTARII DE BELLO GALLICO*, DE JULIO CESAR

Diego Souza da Rosa; Deivid Valério Gaia, 55

MULHERES EM ATENAS, NO SÉCULO IV: O TESTEMUNHO DO *CONTRA NEERA*, DE DEMÓSTENES

Eduarda Tavares Peters; Fábio Vergara Cerqueira, 68

ASPECTOS ECONÔMICOS NA OBRA “*A VIDA DE SANTA MELÂNIA*”: O IMPACTO DAS DOAÇÕES

Gustavo Silveira Ribeiro; Deivid Valério Gaia, 85

A VIDA DE JÚLIO CÉSAR SOB A VISÃO DE PLUTARCO E SUETÔNIO (SÉCULO I D.C.)

Kassia Amariz Pires; Adriana Mocalim de Souza Lima; Etiane Caloy Bokhalovski, 97

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO COMO SUPORTE METODOLÓGICO PARA UMA ANÁLISE DA TESSITURA SOCIOPOLÍTICA DE SOCIEDADES ANTIGAS

Luis Fernando Telles D`Ajello, 112



O DISCURSO DE XENOFONTE E O PROCESSO DE FORMAÇÃO NA ESPARTA CLÁSSICA

Luis Filipe Bantim de Assumpção, 125

RECUPERANDO HISTORIADORES FRAGMENTÁRIOS: O PROBLEMA DA RECUPERAÇÃO DA HISTÓRIA DA SICÍLIA GREGA EM TIMEU

Marcello de Albuquerque Maranhão, 147

HISTÓRIA ANTIGA E DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMAS E CONTEXTOS-FORMAS

Marco Antonio Correa Collares, 156

A TRAGÉDIA GREGA E O POLÍTICO

Matheus Barros da Silva; Jussemar Weiss Gonçalves, 173

LITERATURA HELENÍSTICA COM ROUPAGEM JUDAICA: O CASO DA CARTA DE ARISTEAS A FILOCRATES

Otávio Zaleski, 194

A GUERRA NA POLÍTICA GREGA, FORMAS DE COMBATE E CONSTITUIÇÕES POLÍTICAS NA GRÉCIA ANTIGA

Fábio Vergara Cerqueira; Ricardo Barbosa da Silva, 208

HISTÓRIA E EGÍPTOMANIA DE UMA PIRÂMIDE EM CAXIAS DO SUL (1984-2006)

Wellington Rafael Balem; Cristine Fortes Lia, 221

Artigos

O PARADOXO DO TEMPO NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO

Fábio Feltrin de Souza, 241

LIVIA PARA OS ÍNTIMOS: IMAGEM E ESTRATÉGIA SOBRE CAMAFEUS

Andréia Tamanini, 255

A MAGIA EM UM TEXTO TÉCNICO AGRONÔMICO DA ANTIGUIDADE ROMANA: O OPUS AGRICULTURÆ, DE PALÁDIO

Luis Augusto Schmidt Totti, 275

Editorial

História Antiga no Brasil – perspectivas sobre temas, objetos e pesquisa

*Carlos Eduardo da Costa Campos¹; Deivid Valério Gaia²;
Fábio Vergara Cerqueira³; Maria Regina Candido⁴*

Mediante os estudos recentes sobre a produção brasileira, da área de História Antiga, foi possível notarmos uma ampliação deste campo histórico nas universidades públicas e privadas. Ao dialogarmos com os escritos do pesquisador Pedro Paulo A. Funari, na coleção de textos didáticos *Repensando o Mundo Antigo*, nº47-2005, podemos indicar que para além da formulação de textos em nosso idioma, também houve um

¹ O mestre Carlos Eduardo da Costa Campos é docente e o coordenador da área de Estudos Romanos do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ. O mesmo integra o corpo de docentes do Curso de Especialização em Educação, Patrimônio e Cidadania – CEPEC/SP. Campos é membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade, coordenando a área de atividades de extensão e publicações. Campos também atua como pesquisador do membro do grupo Arq. Histórica / UNICAMP e Atrium / UFRJ.

² Deivid Valério Gaia é Professor de História Antiga na Universidade Federal de Pelotas e doutorando em História Econômica e Social pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Paris, sob a orientação de Jean-Michel Carrié (dir. E.H.E.S.S.), Jean Andreau (E.H.E.S.S) e de Norberto Guarinello (USP) em cotutela com a Universidade de São Paulo.

³ O doutor Fábio Vergara Cerqueira é Professor Associado do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas, atuando nas disciplinas de História Antiga. Na mesma universidade, integra o Programa de Pós-Graduação em História e o Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. Atua ainda como membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Mundo Antigo, do Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga, do Laboratório de Antropologia e Arqueologia, do Museu Etnográfico da Colônia Maciel. Editor da publicação "Cadernos do LEPAARQ. Textos em Antropologia, Arqueologia e Patrimônio". Bolsista Produtividade CNPq.

⁴ A doutora Maria Regina Candido é professora associada da área de História Antiga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A mesma integra o Programa de Pós-Graduação da UERJ e o Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UERJ. Candido atua como coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade, o Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ e o Curso de Especialização em Educação, Patrimônio e Cidadania – CEPEC/SP.

crescimento das traduções de documentos históricos e de publicações estrangeiras, o que possibilitou o acesso para muitos estudantes.

Em nossas concepções, a referida ampliação ocorreu devido a elementos como: o uso da internet para pesquisas de livros, artigos, e podemos acrescentar o próprio acesso as documentações conservadas no exterior. Também chamamos atenção para o aumento da massa crítica interessada em Antiguidade, que seria oriunda de espaços como a indústria cinematográfica e os periódicos infanto-juvenis (quadrinhos) com temáticas relacionadas com o mundo antigo.

Apesar do grande desenvolvimento da História Antiga, em terras brasileiras, nós ainda enfrentamos alguns entraves nas produções científicas. Assim salientamos que em muitos casos, assumimos uma posição mais de consumidores da produção estrangeira, do que produtores de publicações na área. Contudo, as pesquisas nacionais existentes têm nos mostrado um trabalho de total qualidade e que está atenta a reflexões teóricas e metodológicas aplicadas ao documento, a partir de suas problemáticas. Segundo Fábio Faversoni, em *Entrevista para o Jornal Philia* nº32 - 2009, há uma necessidade no Brasil de que os profissionais de História Antiga comecem a valorizar as produções nacionais e também se leiam. O historiador citado assinala que a utilização da historiografia brasileira, nos cursos de graduação, não se iguala ao quantitativo de livros que são elaborados, pelos especialistas nacionais. Faversoni nos convoca a superarmos tais obstáculos, a fim de fomentarmos os debates de forma enriquecedora, inserindo os nossos estudos na prática de ensino e pesquisa.

A partir de tais reflexões mencionadas surgiu a oportunidade de estabelecermos uma parceria entre o Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da UFRJ, o NEA/UERJ e o POIEMA/UFPEL para a elaboração de um evento sobre ensino e pesquisa em História Antiga. Ratificamos em nosso escrito, que o trabalho coletivo entre os centros de pesquisa é uma iniciativa fundamental para o desenvolvimento acadêmico no Brasil. Assim a **XIII Jornada de História Antiga – Temas, Fontes e Métodos** da UFPEL foi desenvolvida, em um clima de comprometimento e fraternidade entre os integrantes, no período de 21 a 23 de janeiro de 2013.

A publicação, neste volume da **NEARCO/2013.2**, apresenta os textos resultantes de comunicações realizadas durante a jornada, assim coroa com êxito os objetivos que levaram a selar nossa cooperação nesta edição da jornada, sendo, certamente, a primeira de várias outras experiências de cooperação acadêmica a serem desenvolvidas entre estes grupos.

No dossiê podemos verificar artigos como o de Alessandra Serra Viegas, com o texto *O amor de Aquiles: de quem é o coração do herói mais belo da Ilíada de Homero? Pátroclo ou Briseis?* A autora convida a todos os leitores para revisitarmos a *Ilíada* de Homero, a fim de refletirmos sobre os diversos níveis que integravam as relações interpessoais no período Arcaico da Hélade e analisarmos os processos sócio-culturais helênicos como o da *Philía*. Outro texto que podemos ressaltar é o de Carolyn Souza Fonseca da Silva, que chama atenção para uma temática tão cara as sociedades ocidentais, que é a democracia, através do artigo *Sólon na democracia e na cidadania de Atenas no século VI a.C.* Silva objetiva analisar a figura de Sólon e os pressupostos democráticos da sociedade grega, em especial a *pólis* ateniense, que atuava sob a alcunha do princípio da *isonomia* - termo precursor da democracia e que representava a igualdade perante a lei.

Ainda nos estudos helênicos podemos contar com a contribuição de Alair F. Duarte, em *Uma análise sobre os cultos religiosos e a projeção do poder marítimo ateniense através do porto do Pireu no século V a.C.* O autor destaca a área portuária do Pireu na *pólis* dos atenienses, como um *lugar cosmopolita* no V séc. a.C. Na região havia culto para divindades locais e estrangeiras, assim como a circulação de navios e pessoas de diversas etnias mantendo uma intensa interação sociocultural. Agregamos ao nosso dossiê os estudos desenvolvidos por Jussemar W. Gonçalves e Matheus Barros da Silva, em *a Tragédia Grega e o Político*. Os pesquisadores apontam que o Teatro Grego no decorrer do V século a.C., retratou em cena questões que diziam respeito à *pólis*.

Como o século V a.C. foi um momento histórico de grandes transformações na Hélade, podemos lançar olhares sobre outras regiões. O artigo de Luis Filipe Bantim de

Assumpção intitulado *O discurso de Xenofonte e o processo de formação na Esparta Clássica* contribui para os estudos atuais sobre a historicização da sociedade espartana. Sendo assim, Assumpção analisa o *discurso* de Xenofonte acerca do *processo de formação espartano*, por meio das críticas e comparações que o mesmo estabelece com a sociedade ateniense do V século a.C.. Ao passarmos para os estudos do século IV a.C. podemos somar as pesquisas elaboradas por Fabio Vergara Cerqueira e Eduarda Peters, com o texto *Mulheres em Atenas, no século IV a.C. O testemunho do Contra Neera, de Demóstenes*. O presente texto discorre sobre a vida de algumas prostitutas e concubinas que se tornaram famosas pelos bens e prestígio que conquistaram em Atenas, e objetiva, através de relatos da época, demonstrar como era a vida de então, especialmente da mulher do período e de seu papel na sociedade.

O dossiê também conta com a colaboração de Otávio Zalewisk, com o artigo *Literatura helenística com roupagem judaica: o caso da Carta de Aristeas a Filocrates*. O artigo nos apresenta os processos de interações culturais entre gregos e judeus no período que ficou conhecido como helenístico. Marcello de Albuquerque Maranhão, em *Recuperando historiadores fragmentários: o problema da recuperação da História da Sicília grega em Timeu* demonstra aos historiadores possibilidades de análise sobre documentos históricos fragmentários, como no caso dos escritos de Timeu.

Agregamos ao grupo de textos que visa problematizar o campo teórico aplicado aos estudos helênicos, o artigo *A sociologia do conhecimento como suporte metodológico para uma análise da tessitura sociopolítica de Sociedades Antigas* de Luis Fernando Telles D'Ajello. A partir das propostas de Berger e Luckmann, D' Ajello trata desta área do conhecimento como um plano metodológico para a compreensão da construção social da realidade. Outra análise importante que integra nosso dossiê foi sobre a guerra, no artigo elaborado por Fabio Vergara e Ricardo B. da Silva, *A guerra na política grega, formas de combate e constituições políticas na Grécia Antiga*. Os autores salientam que a guerra *é e foi* um importante definidor cultural, e, nesse aspecto, veremos no texto como as constituições políticas das principais *pólis* gregas foram influenciadas pelo caráter guerreiro de suas sociedades.

O evento contou com contribuições no campo dos estudos romanos, como os que foram elaborados por Deivid Valério Gaia e Diego Rosa em *Análise da fonte Commentarii de Bello Gallico, de Julio Cesar*. Neste artigo foi abordada uma visão sócio-política sobre o processo de expansão romana pela região da Gália transalpina, além das expedições pela costa sul da atual Inglaterra e através das margens germânicas do rio Reno entre os anos 58 a.C e 51 a.C. com base em uma interpretação da obra "*Commentarii De Bello Gallico*" (Em português, "*Comentários sobre a Guerra Gálica*"), escrita pelo próprio César durante esta campanha. Ainda sobre os estudos envolvendo a figura do cidadão romano, Júlio César, podemos ressaltar a participação no dossiê de *Kassia Amariz Pires, Adriana Mocelim de Souza Lima e Etiane Caloy Bovkalovski* com o artigo *A Vida de Júlio César sob a visão de Plutarco e Suetônio (século I d.C.)*. O artigo apresenta uma comparação dos escritos de Plutarco e Suetônio sobre a vida de Júlio César. As autoras analisaram através de fontes, os *discursos* dos pensadores clássicos e apresentaram estudos atuais sobre a composição de seus livros.

Marcos Antonio Collares nos brinda com uma preciosa reflexão teórica aplicada aos estudos romanos, com o texto *História Antiga e documentação textual: considerações sobre temas e contextos-formas*. No referido artigo, Collares tece algumas considerações sobre a constituição de temas e no trato com os mais diversos documentos textuais legados da Antiguidade. Quanto ao Império Romano no século IV d.C. coube aos pesquisadores Deivid Gaia e Gustavo S. Ribeiro, produzir o texto intitulado *os Aspectos econômicos na obra "A Vida de Santa Melânia": o impacto das doações*. O objetivo do artigo foi o de analisar o contexto histórico, onde Santa Melânia, a Jovem, viveu. Procurando compreender a situação complexa em que se encontrava a sociedade romana no século IV d.C., os autores apontaram suas primeiras impressões sobre os impactos econômicos causados pelas volumosas doações feitas por Melânia durante suas viagens pelo Mediterrâneo. Como fonte, os mesmos recorreram à biografia de Santa Melânia, a Jovem, escrita por um homem chamado Gerontius durante o século V d. C..

Encerramos o dossiê através do artigo *História e Egiptomania de uma pirâmide em Caxias do Sul (1984-2006)* de Wellington Rafael Balem e Cristine Fortes Lia. O trabalho analisa traços culturais da antiguidade egípcia re-significados em um edifício piramidal de Caxias do Sul, RS, ao longo de seus usos. Trata-se de uma réplica, reduzida em escala, da pirâmide de Quéops, que sediou o Centro de Pesquisas Metafísicas (1984-1996) e a Rosacruz, AMORC (1997-2006). A temática aborda-se à luz da *egiptomania*.

Além do dossiê ainda expomos em nossa edição, a contribuição de três artigos na sessão de temas livres. Desta forma apresentamos o texto de Fábio Feltrin de Souza intitulado de *O paradoxo do tempo nas Histórias de Heródoto*. Souza propõe uma aproximação com a filosofia e a sofística dos séculos V e IV, investigando o que considerou como “desvio operado no pensamento grego” e a emergência de uma experiência do tempo, em que *chronos* e *aion*, dessacralizados, passaram a conviver de maneira paradoxal. Outra participação que devemos destacar neste volume é a de Andréia Tamanini, com o artigo *Livia para os Íntimos: imagem e estratégia sobre camafeus*. A autora frisa que a análise dos camafeus busca observar as transformações que as *representações* de Livia sofreram desde a vitória sobre Marco Antônio e Cleópatra, e a subsequente instituição do *principado*, até a morte da imperatriz. Desta forma Tamanini aponta para uma crescente “divinização” da imagem de Livia, que foi subsumida numa tipologia iconográfica que vai do que chamaremos da *mater mundi* à *imperatrix aeterna*.

No que tange as práticas mágicas no Império Romano, o NEARCO apresenta o artigo de Luis Augusto Schmidt Totti em *A magia em um texto técnico agrônomo da Antiguidade Romana: o Opus Agriculturae, de Paládio*. No artigo o autor apresenta algumas receitas expostas por Paládio, denominadas de *remedia*, para a proteção da propriedade rural e da horta contra pragas e fenômenos climáticos, como o granizo e os nevoeiros.



Em suma os editores deste volume ratificam a necessidade do trabalho em conjunto para o desenvolvimento do campo histórico no Brasil. O ato de caminhar em conjunto em nossa área de estudo, nos propiciará ir mais longe do que se ficarmos isolados. Uma boa leitura a todos

Dossiê

UMA ANÁLISE SOBRE OS CULTOS RELIGIOSOS E A PROJEÇÃO DO PODER MARÍTIMO ATENIENSE ATRAVÉS DO PORTO DO PIREU NO SÉCULO V A.C.

Alair Figueiredo Duarte¹

RESUMO

Robert Garland na obra *The Piraeus*, 1987; destaca como a área portuária do Pireu localizada na polis dos atenienses, tratava-se de um lugar cosmopolita no V séc. a.C. Na região havia culto de divindades locais e estrangeiras, assim como circulação de navios e pessoas de diversas etnias mantendo interação sociocultural intensa, como destacada a documentação de Pseudo Xenofonte. Na presente comunicação pretendemos estabelecer uma análise sobre determinados cultos religiosos realizados na região portuária do Pireu na Atenas do século V a.C., e demonstrar como esses rituais religiosos permitiram a aproximação com o estrangeiro, transformando a região em uma zona de projeção de poder da Cidade-Estado ateniense.

ABSTRACT

Robert Garland in The work *Piraeus*, 1987; stands out as the port area of Piraeus located in the Athenian polis, it was a cosmopolitan place in the V century BC. In the region was worship of deities local and foreign, as well as movement of ships and people of diverse ethnicities holding intense social and cultural interaction, as highlighted documentation Pseudo Xenofonte. In this communication we intend to establish an analysis of certain religious services held in the port area of Piraeus in Athens in the fifth century BC, and demonstrate how these religious rituals allowed to approach the stranger, turning the region into a zone of power projection Town-Athenian state.

¹ Alair Figueiredo Duarte é Mestre em História Comparada e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ); Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade da UERJ, instituição que atua como vice-coordenador geral. Transita sua pesquisa sobre sociedades Antigas (Grécia), na temática guerra com objetividade sobre os Soldados-Mercenários e Fronteiras no período Clássico e Helenístico helênico. Orientadora: Profa. Dra. Maria Regina Candido NEA/UERJ.

Na Antiguidade Clássica os helenos tinham uma postura etnocentrista, ou seja, considerar as normas e valores da própria sociedade ou cultura como critério de avaliação das demais (DUARTE, 2011: 36). Mapas do século V a. C. tanto quanto as descrições geográficas e culturais de Heródoto apontam para a representação fiel de um círculo, cujo no centro, encontra-se o ápice da Civilidade². Tal peculiaridade, durante muito tempo, permitiu que os gregos, que estavam estabelecidos ao centro do território Ático e adjacências, se mantivessem imersos na sua Cultura e concepção de Civilidade. Porém as guerras contra os persas ao início do século V a.C., assim como o aumento das atividades marítimas com embarcações do tipo *trirremes*, tornaria o contato entre gregos e outras etnias mais intenso, transformando o que era considerado bárbaro menos exótico.

Os trirremes - *trieres* em grego - não somente revolucionaram as navegações e a guerra naval no Mundo Antigo, como também permitiram a intercessão de culturas através do comércio, ritos religiosos e negociação política. A propósito do estreitamento de relação entre a polis dos atenienses com o mar, ela se dará ao início do século V, enquanto que entre outra poleis helênicas, a registros da embarcação em Ione, já no século VI a.C.; sendo Polícrates de Samos o primeiro a adotar os *trieres* ao início da sua tirania em 533 a.C. (TAILLARDART. In VERNANT, 1999: 241-242). Logo os atenienses dominaram a técnica de fabricação dos *trieres*. Em conformidade com Tucídides (VII, 12, 3), os atenienses do século V a.C., com a exploração de prata nas minas de Maronéia, descoberta em 482-483, construíram 200 *trieres* em um mês durante o ano de 480 a.C.

A relação ateniense com o mar e suas *trieres* foi um fenômeno que passou a povoar o *imaginário social*³ do cidadão ateniense no período Clássico. Se dedicar a

² Termo que segundo as concepções de Marcel Detienne identifica-se como o inconsciente histórico que carrega tudo que as tradições representam. A *Civilidade* é capaz de dar forma às categorias coletivas manifestadas nas instituições sociais, tais como: o direito, a política e as relações sociais (DETIENNE, 2004:42-44).

³ Em conformidade com Bronislaw Baczko, os *imaginários sociais* inserem perspectivas de formação do poder e sua circulação em uma sociedade, eles são diversos; mas podemos entender em linhas gerais

atividade marítima tratava-se de algo tão importante à vida política da polis, que levou o historiador Tucídides, proeminente cidadão da aristocracia ateniense, a construir uma arqueologia étnica e cultural dos helenos no primeiro livro da *História da Guerra do Peloponeso* nos apontando como os *trieres* se tornaram um símbolo de identidade dos cidadãos atenienses. O *estratego* aponta que todos os povos dedicados as atividades marítimas, adquiriam maior prosperidade, eis as afirmações de Tucídides: “Assim eram as frotas dos helenos, tanto as antigas quanto as recentes, e aqueles que se empenharam em constituí-las adquiriram um poder considerável, seja pelas rendas obtidas graças a elas, seja pelo domínio sobre outros povos”. (TUCÍDIDES: I, 15).

No século V os atenienses obtiveram através de seus *trieres*, projeção comercial e poder político, e tornaram-se um signo de excelência em combate no mar. Foram os *trieres* de Temístocles que em 480 a.C., no estreito de Salamina, comandaram a resistência helênica e derrotaram as forças militares persas e; foram os *trieres* de Péricles que patrulhando as rotas marítimas do Mar Egeu na segunda metade do século V a.C., comandaram a *Liga do Peloponeso* propiciando poder econômico à polis.

A relação dos atenienses com o mar torna-se um marco histórico pelo fato de seus *trieres* modificarem toda uma mentalidade, dando novos contornos ao *imaginário social* daquela polis. A batalha hoplítica não era mais uma exclusividade para guerrear e exercer influência um território. O modelo combate campal que havia emergido em meados do século VII realizando o choque entre as falanges na terra, foi até o final do século VI a.C. o único arquétipo eficaz para o ataque e defesa das comunidades políades helênicas (HANSON, 1993: *Passim*). Do território Peloponésio se estendendo a região Ática e arredores, a polis de Esparta figurou de maneira unânime, como modelo de excelência no combate campal (NAQUET, *In* VERNANT, 1999: 213-219) e, por tudo isso, sempre assumia a responsabilidade em comandar os helenos da região contra as forças externas concebidas como “*bárbaras*”.

como os dispositivos simbólicos nos quais os movimentos e grupos sociais procuram moldar sua própria identidade. (BACZKO. *A imaginação social*. *In*: ROMANO. *Antropoos*, 1985: 309- 307-309-313-).

Quando em 490 a.C. na planície de Maratona, atenienses comandados por Milcíades obtêm vitória em terra - sem o apoio espartano - sobre centenas de soldados persas que desembarcavam de suas naus, ocorria o primeiro passo para a emergência de uma nova potência militar no mesmo espaço geográfico em que Esparta exercia seu raio de influência. Na polis dos atenienses tinha início o *imaginário social* de liderança política. Atrelado a esses fatores, a intensidade comercial exigia mudanças e inovações. Devido a escassez de grãos em seu território, Atenas intentava adentrar o novo circuito comercial competindo com outras polis rivais, como Corinto e Tebas (L. A. MOLINA, *Apud*: CANDIDO, 2012: 29). A disputa comercial ao início do século V a.C. gerou um conflito contra Égina, ilha situada no Golfo Sarcônico região compreendida entre Atenas e o Peloponeso. Este conflito despertou para a necessidade de investimento em uma esquadra; tanto para atender a guerra, quanto a atividade mercantil. Porém, faltavam-lhes os recursos financeiros, que somente chegariam mais tarde com a descoberta e exploração dos veios de prata nas minas de Laurion, localizadas ao sul do território Ático, em 483 a.C. Os *Tripreses* utilizados contra os éginetas foram os mesmos utilizados durante as *Guerras Greco-Pérsicas* (CARTAULT, 2001: 73).

Em 478 a.C. é criada a *Liga Délio Ática*⁴ e Atenas é eleita entre seus aliados a grande líder e defensora dos interesses helênicos na área em que gravitasse a zona de influência e poder da liga. Muito se questiona a propósito da postura ateniense junto a suas aliadas na *Liga de Delos*, a qual em dado momento, toma uma postura política agressiva e de domínio junta a política interna de seus aliados⁵. No entanto, é preciso

⁴ Aliança defensiva que reuniam sob o comando de Atenas várias polis do Mar Egeu, seu centro era o santuário jônico na ilha de Délos. As polis de Quios, Lesbos e Samos, inicialmente conservaram sua própria frota e forneciam contingente para assegurar a defesa comum contra as investidas bárbaras; os outros aliados contentavam-se em pagar um tributo destinado a cobrir os custos de equipagem da frota. (Cf. MOSSÉ, 2004: 82).

⁵ Em 454 o tesouro da liga é transferido de Délos para Atenas; através do *decreto de cunhagem* - do qual encontrou-se apenas fragmentos - a partir de 450-446 a.C.. Atenas impõe o lastro de moeda ateniense nas suas zonas de influência. Atenas também determina que os aliados acusados em qualquer processo, deveriam ir até Atenas para responder pela acusação e aumenta as contribuições dos integrantes da liga, segundo seus interesses (Cf. Os. Xen. 1-17).

compreender que segundo o *imaginário social* ateniense do período, a polis teria sido eleita líder de maneira democrática por seus aliados da liga, portanto, teria legitimidade nas suas ações de liderança. Por isso, nos utilizaremos do termo: *arché ateniense*, para nos referirmos a sua atuação junto aos seus aliados na *Liga de Delos*. Visto que *arché* remete ao termo *archonte*, designando uma magistratura ateniense na qual um cidadão eleito por voto deve liderar a política da polis pelo prazo de um ano, até que sua magistratura seja renovada ou destituída. Os *trieres* atenienses tiveram uma importância singular para ascensão da economia e da liderança política externa dos atenienses no Mar Egeu. Através dessas embarcações, grupos menos providos de recursos da sociedade ateniense, como os *thetes*, obtiveram participação política cidadã. A partir desse momento, as lideranças políticas da polis dos atenienses devido a necessidade de terem suas magistraturas renovadas, tornavam-se sensíveis a mobilização e exercício de cidadania desse segmento censitário que passaram a creditar nos *trieres* um signo de liberdade e igualdade, pois também participavam ativamente no processo de liderança política da polis e contribuía efetivamente para sua defesa (RAFLAUB, 1996:139-146).

Plutarco (*Vida de Péricles*, 11) destaca que a polis dos Atenienses, era capaz de enviar todo ano ao exterior, sessenta *trieres* tripulada por grande número de cidadãos, percorrendo os mares por oito meses. Segundo nossos cálculos, isso equivaleria a aproximadamente 12.000 cidadãos em uma totalidade de 50.000 cidadãos ativos ao início da *Guerra do Peloponeso* (DUARTE, 2011: 126). Em conformidade com J. Tailladart (1999: 245-246), os atenienses eram capazes de produzir até 200 *trieres* em um mês, nos permitindo apreender que além dos cidadãos *thetes* que se encontravam atuando diretamente como remadores nas embarcações, havia um número considerável de cidadãos do mesmo segmento social, atuando de maneira relacionada a prática marítima como artesãos, carpinteiros, produtores de velas, produtores de cordas e de outros recursos necessários à navegação. Tais elementos nos permitem refletir à dependência da política de Estado ateniense junto aos segmentos menos

providos de recursos. A liberdade da polis deixava de repousar sob a lança e escudo dos *zeugitas*, para se estabelecer no banco e no remo dos *thetes*.

Segundo Victor Davis Hanson (1996: *passim*), os ideais de liberdade eram os princípios que motivariam os segmentos aristocráticos da sociedade ateniense na qual estariam incluídos os remediados *zeugitas*. Esse segmento censitário coadunava dos mesmos ritos de passagem da aristocracia para ratificar sua condição de cidadão em Atenas. Enfim, aprender a manusear o escudo e a lança, assim como o arco, percorrer as fronteiras terrestres da polis estacionando e montando guarda em seus fortes e, ao final de dois anos, participar da procissão das Panatenéias, na qual após demonstrarem as habilidades e valores guerreiros que haviam aprendido; faziam juramento de defender a terra dos ancestrais e não abandonar os companheiros de armas. Depois de cumprirem esses ritos, eram então considerados hoplitas e cidadãos da polis (VERNANT: 1993: 93). Como os remadores *thetes* estavam excluídos do *lexiarchicon grammateion*, ou seja, o registro dos hoplitas (NAQUET, Pierre Vidal: 219); esses cidadãos não se viam representados segundo as mesmas atividades guerreiras. Somado a isso, também não possuíam representações suas como remadores em monumentos públicos, como os frisos do Partenon e economicamente, estavam impedidos de participar dos mesmos ritos de passagem que os segmentos aristocráticos da sociedade ateniense; portanto, seu ritual de formação e legitimação como cidadão se dava na prática das atividades marítimas e de preparação no porto. Portanto, a polis, como nos afirma Barry Strauss (1986: *Passim*), necessitava se reeducar a nova ordem social. Permitir o estabelecimento de um novo *imaginário social* que tem início século no V a.C., e que se materializa a partir da mudança de acesso à cidade da antiga Baía de Falerion para a região do Pireu através de embates, recuos e negociações políticas.

O porto do Pireu diferente de Falérion era um local distante dos centros urbanos da polis dos atenienses, na qual havia circulação de *metécos*, comerciantes e estrangeiros que se encontravam de passagem pelas instalações do porto, tanto quanto aos aliados que estavam em Atenas para responder a algum tipo de processo.

Em fim, o *Porto do Pireu* tratava-se de um local próprio para a circulação de comerciantes locais e estrangeiros, assim como artesãos, carpinteiros e oleiros que se permitiam e praticavam intercessões nos rituais e nos cultos religiosos. Muitas das práticas e contatos culturais existentes na região do *Porto do Pireu*, não seriam bem vistas pelos ideais aristocráticos da sociedade ateniense e somente seriam admitidas ao se estabelecerem na polis dos atenienses, devido a ascensão política do *demos* (a massa popular) através de embate, recuo e negociação políticas, estabelecendo com isso fronteiras sociais. Portanto, *Falerion* se estabeleceria como terra dos ancestrais, lugar sagrado e zona de influência política da aristocracia; já o *Pireu*, lugar de troca e comércio, na qual a oligarquia exerceria suas atividades e atuaria junto ao *demos*, o qual se permitia trocas de culturais e intercessões de cultos religiosos.

Pseudo Xenofonte ao escrever *A Constituição dos Atenienses*, nos documenta que o porto estabelecido na região do Pireu, era um local destinado à labuta e o comércio. Local de passagem, no qual circulava diversas etnias e culturas que viviam em constante estado de interseção nos seus hábitos e costumes (P. XENOFONTE: 1:10). No epicentro dos hábitos e práticas culturais encontravam-se os ritos religiosos. A intercessão dos cultos religiosos que se davam em Atenas, mas especificamente no *Porto do Pireu*, eram bastante comuns. Tais evidências se ressaltam quando Platão (*A República*: 327-328a), descreve Sócrates descendo a região para assistir o culto de Bendis, uma deusa Trácia com atributos semelhantes a helênica Ártemis - trata-se do festival das *Bendideias*.

O festival inclui duas procissões uma de cidadãos atenienses e outra de trácios. Tal como Artemis - a divindade helênica dos sacrifícios cruéis e sangrentos (BURKET, 1993: 300) - nos ritos dedicados a Bendis os sacrifícios também estão presentes e em larga escala. Por ocasião das *Bendideias*, após os sacrifícios de costumes, acontecia uma corrida a cavalo comandada pelo *archonte*, na qual os competidores passavam uma tocha entre os competidores enquanto cavalgavam a noite. A prática desse rito não era prioridade dos cidadãos atenienses, desse festival participavam também outros grupos étnicos que estavam aportadas e de passagem pelo *Pireu*. É interessante

destacar que os estrangeiros participantes da *Bendideia* não perdiam sua identidade pátria, diferentemente do que ocorria nas *Dionisiacas* e as *Panatenéias*, que somente cidadãos atenienses e *metécos* residentes em Atenas podiam participar. Nesta especificidade os estrangeiros, tomavam uma assembleia amórfica, se investindo dos valores da cidade (GARLAND, 1987: 120).

Como nos afirma Robert Garland (*Ibidem*: 110), a vitalidade religiosa no Porto do Pireu no século V a.C. foi tão intensa que se transformou em símbolo de trocas culturais, não reduzindo em nada essa prática mesmo diante do seu declínio econômico no século III e II a.C. Havia cultos públicos e privados de vários deuses, dentre as divindades estrangeiras e helênicas cultuadas na região, podemos citar: Agathe Tyche, Afrodite, Artemis, Baal (ou Bel), Men, Nergal Serapis e Zeus (*Ibidem*). Vemos que essa intensidade foi em dada medida, proporcionada a partir das trocas culturais e atividades marítimas do século V a.C.

Dados estatísticos sobre as batalhas ocorridas durante a *Guerra do Peloponeso*, na segunda metade do século V a.C. (BRULÉ, 1999:61), nos mostra que o número de baixas (mortes) em combate e o aumento acelerado das campanhas militares, impediam os cidadãos atenienses de estarem presentes nas assembleias da polis para o exercício político de sua cidadania. Sendo assim, ao final do século V era crescente a contratação de soldados-mercenários para complementar o exército da polis - no qual, um dos fatores de integração seria o culto religioso (DUARTE, 2011: *Passim*) - tal medida, somada as atividades de comércio no ambiente do porto contribuíram para a chegada de cultos a divindades estrangeiras na região. E esses cultos acabavam por interagir junto a ritos de divindades locais, daí podermos apontar que o *Porto do Pireu* tratava-se de um local que fomentava o ecletismo cultural e religioso.

Culto e ritos de divindades como Artemis e Bendis eram assistidos por: cidadãos, *metécos*, escravos e tripulações que estavam aportadas por um longo período ou apenas de passagem. Evidências epigraficas nos apontam que o culto da deusa trácia Bendis no Pireu, era o que possuía maior participação de estrangeiros (GARLAND, 1987: 118). Imagens do culto, esculpidos em uma placa de pedra datada

entre 400 e 350 a.C., mostram uma jovem com vestimentas trácias, próprias para a caça, acompanhada de um cão e segurando uma lança (Ibidem). Não podemos esquecer nessa comparação e análise de intercessão religiosa, que Artemis é uma divindade com regência sobre a caça e fronteiras, no qual o poder abarca os confins e lugares selvagens, por isso Bendis teria uma receptividade tão acentuada entre os helenos (GRIMAL, 200: 47-48). O Pireu era um porto afastado do centro urbano da polis - entre 7 a 8 km - portanto, no *imaginário social* dos atenienses do século V a.C. poderia ser considerado o ponto extremo, no qual seria permitido se relacionar com outras da *civilidade*.

O termo Pireu tem equivalência a *horós* e significa extremidade, limite; estendendo sua noção e entendimento a espaço e tempo (GRAMMATICO, G. 2003: 182). Significando respectivamente: *orla, fim, além de, para lá, na frente, do outro lado*; demonstrando que a região não só era um lugar distante dos centros urbanos, mas também um delimitador de fronteira, na qual se encontraria o “*bárbaro*”, os deuses estrangeiros afastados da *civilidade*. Contudo, para sobreviverem os atenienses necessitavam do mar, pois não possuíam solo fértil, propício à agricultura e criação de gado. Dos 2600 Km² do seu território, aproximadamente 1000 Km² eram cobertos por montanhas (CHEVITARESE. 2001: 47-48). Atenas necessitava de importar grãos, uma vez que a dieta base de seus cidadãos era o pão e o mingau, alimentação que se baseava na matéria prima do trigo. Caso o fornecimento não fosse regular, a população passaria por dificuldades (CASSON, 1991: 101). O azeite oriundo das oliveiras que simbolizavam a cidade era uma das bases econômicas da polis dos atenienses. O mito do Eriptólemo, no qual Atená disputa com Poseidom qual seria a divindade protetora da cidade, pode ser interpretado como embates políticos entre tradicionais famílias aristocráticas, ligadas a propriedade agrária junto aos ricos comerciantes e aristocracias marítimas buscando obter a direção política ateniense. A ascensão do *Porto do Pireu* representaria a mudança nas lideranças políades e a nova política de Estado. Os navios atenienses não se tornaram importantes apenas por questões militares e, não foi mero acaso o *Porto do Pireu*, com toda a diversidade de

culturas que circulavam pelo local, estar no centro das questões políticas e sociais da polis. Tornaram-se um elemento importante das relações políticas atenienses. A esse propósito, Yvon Garlan (1991: 09-15) destaca que os helenos na Antiguidade eram agonísticos e viam a guerra como um fenômeno natural, no qual, o homem deveria aceitá-la tanto quanto o mau tempo, destacando que de cada três anos, o grego guerrearía ao menos dois (*Ibidem*: 12).

Contudo não podemos afirmar que as relações entre os Estados políades helênicos se davam exclusivamente de maneira belicosa e com exercício do poder verticalizado. Não são poucas as vezes em que Estados políades abdicaram de suas diferenças, em prol de um bem maior. Em 776 surge os *Jogos Olímpicos*; 477- 478 temos a criação da *Liga de Délos*; 449-448 tratado de paz entre atenienses e persas (*Paz de Cálias*), 421 tratado de paz entre atenienses e espartanos (*Paz de Nícias*). Tais fatores mostram-se interessantes se o cotejarmos as afirmações de Polly Low (2007:18), quando a pesquisadora destaca que as relações entre Cidades-Estados helênicas, tanto quanto as Relações Internacionais na atualidade, não se realizam exclusivamente através da força verticalizada. Muitas vezes, há necessidade de cooperação, a qual se mostra mais eficaz na manutenção de uma paz duradoura.

Segundo P. Low (*Ibidem*), a cooperação tem por finalidade a durabilidade do estado pacífico entre as potências na maior temporalidade possível. E isto se deve ao fato de que desde a Antiguidade até a atualidade, as tentativas de se banir a guerra das relações entre Estados ter se mostrado um plano ineficaz. Diante da teoria apresentada pela pesquisadora, analisamos que foi a busca por um estado de paz que levou as polis helênicas a manterem uma coalizão visando evitar as investidas dos estrangeiros persas sobre o território helênico. A criação da *Liga Délio Ática* em 478-477 e a escolha de Atenas como líder; não se tratou apenas de um acordo entre as poleis, mas sim de uma tentativa de durabilidade do estado de paz e de cooperação entre as Cidades-Estados helênicas.

O reconhecimento da *Liga de Délos* por parte dos persas em 449 a.C. trata-se de uma demonstração de eficácia do sistema de cooperação. Portanto, se Atenas pode

liderar seus aliados de maneira hegemônica por quase um século, o fez através de embates recuos e negociações políticas, tal qual sua experiência de política interna. O novo *imaginário social* ateniense que emergiu ao início do século V a.C. e que não se apoiava exclusivamente sobre os pilares das instituições políticas, mas sim da negociação; trazia uma nova maneira de relações na política externa. O *Porto do Pireu*, localizado ao sul da polis dos atenienses era uma representação dessa nova ordem política, na qual havia interseções culturais entre diversos grupos étnicos e cultos religiosos.

Por sua característica de integração, os cultos religiosos e a concepção universal do sagrado permitiram uma oportunidade para refletir as diferenças, ou seja, se aproximar através das semelhanças e desenvolver a tolerância entre as culturas. Portanto, vemos que cultos religiosos eram também um dos elementos de se praticar a política externa. A própria Atenas incentivaria a participação de estrangeiros em seus cultos religiosos, inclusive àqueles que eram reservados aos seus cidadãos e residentes com permanência na polis, como a procissão das Panatenéias (LOW, 2007, 142-151). Como nesse culto, cidadãos e estrangeiros se investiam dos valores da polis, Atenas tinha através dessa procissão a sua legitimação como líder regional e também na *Liga de Delos*.

A emergência do *demos* através dos *trieres* e sua atuação no porto, tratava-se de elemento fundamental nessa nova estrutura, na qual havia participação política de todo o corpo social, inclusive as massas. A inserção do *Porto do Pireu* com sua intensa atividade, como principal porta de acesso à polis de Atenas, veio a demarcar o início de uma nova era para os cidadãos atenienses e para a política exterior entre a polis no Mar Egeu pelo fato de representar embates, recuos e negociações políticas, nas quais os cultos e ritos religiosos eram um elemento importante.

BIBLIOGRAFIA E DOCUMENTAÇÃO

DOCUMENTAÇÃO

PLATÃO. *A República*. Tradução: Tradução introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Editora, Fundação Calouste Gulbkien, 1980.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tradução: Gilson César Cardoso, SP: Paumapé, 1991.

PSEUDO XENOFONTE. *A Constituição dos Atenienses*. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011

TUCÍDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do Grego Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1986.

BIBLIOGRAFIA

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*, In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos- Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BRUN, Patrice. *Questions D'Histoire: Guerres et Sociétés dans les Mondes Grecs 490-322*. Paris: 1999.

BRULÉ, Pierre. In: BRUN. Patrice. *La mortalité de guerre em Grèce Classique: l'exemple d'Athenes de 490 à 322*. In: BRUN, Patrice. *Questions D'Histoire: Guerres et Sociétés dans les Mondes Grecs 490-322*. Paris: 1999.

BURKET, Walter. *Religião Grega na época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

CAMBIANO, GIUSEPPE. *Tornar-se Homem*. In: VERNANT, Jean Pierre. *O Homem Grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1993.

CANDIDO, Maria Regina. *Relatório de Pesquisa à FAPERJ*. RJ: 2012. (Circulação Restrita).

CARTAULT, Augustine. *La trière Athénienne: étude d'archéologie navale*. Paris: Introuvables, 2001.

CASSON, Lionel. *The Ancient Mariners: seafarers and sea fighters of the Mediterranean in Ancient times*. New Jersey: Princeton University, 1991.

CHEVITARESE, André. L. *O espaço rural da polis grega: o caso ateniense no período Clássico*. RJ: Fábrica de Livros SENAI-RJ, Xerox Funguten, 2001.

DUARTE, Alair Figueiredo. *A análise comparativa do poder e das armas de Soldados-Cidadãos e Soldados-Mercenários na Atenas dos séculos V e IV a.C.* Dissertação de Mestrado defendida no PPGHC/UFRJ, 20011 (Circulação restrita).

GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga.* Campinas: Papyrus, 1991.

GARLAND, ROBERT. *The Piraeus: from the fifth to the first century B.C.* London: Duckworth, 1987.

GRAMMÁTICO, Giuseppina. *La noción de frontera en la Antigua Hélade: análisis de algunos fragmentos heraclíteos.* NOBRE, C. K.; VERGARA, F.; POZZER, Katia M. P. *Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo.* Pelotas: UFPEL, 2003.

HANSON, Victor Davis. *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience.* Routledge. London and New York, 1993.

_____ *Hoplites into democrats: the changing ideology of Athenian infantry.* In: JOSIAH, Ober and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Ancient and Modern.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MORRIS, Ian. *The strong principle of equality and the Archaic origins of Greek Democracy.* In: JOSIAH, Ober and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Ancient and Modern.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

JOSIAH, Ober and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Ancient and Modern.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

LOW, Polly. *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Power.* Cambridge. New York: Universidade Press, 2007.

NAQUET, Pierre Vidal. *La tradition de l'hoplite athénien.* In: VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La Guerre em Grèce ancienne.* Paris: Ed. École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.

NOBRE, C. K.; VERGARA, F.; POZZER, Katia M. P. *Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo.* Pelotas: UFPEL, 2003.

RAAFALUB, Kurt A. *Equalites and inequalities in Athenian Democracy.* In: OBER, Josiah and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Ancient and Modern.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

SATRAUSS, S Barry. *The athenian trireme, school of democracy*. In: OBER, Josiah and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Ancient and Modern*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

TAILLARDAT, J. *La trière athenienne et la guerre sur mer aux V^e et IV^e siècles*. In: VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La Guerre en Grèce ancienne*. Paris: Ed. École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.

VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La Guerre en Grèce ancienne*. Paris: Ed. École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.

_____ *O Homem Grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1993.

DICIONÁRIOS

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramallete, com a colaboração de André Telles. RJ: Jorge Zahar Editor, 2004.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. De Vitor Jabouille, RJ: Bertrand Brasil, 2000.

O AMOR DE AQUILES: DE QUEM É O CORAÇÃO DO HERÓI MAIS BELO DA *ILÍADA* DE HOMERO? PÁTROCLO OU BRISEIS?

Alessandra Serra Viegas¹

Resumo

A quem pertence o coração de Aquiles? Eis a pergunta que não quer calar desde a Antiguidade Clássica até os nossos dias. Para alguns leitores, o amor da moça de belo rosto, Briseis, traz à tona o verso inicial da primeira obra de Homero: “Canta, ó Musa, a ira de Aquiles, filho de Peleu...”. Para os que creem na excelência da *philia* entre iguais, pregada na Grécia clássica, o mais belo relacionamento da *Ilíada* é o que une nosso herói e Pátroclo, aquele que carrega no nome a glória do seu povo, de sua pátria, e morre por esta.

Uma primeira resposta pode ser dada através da pergunta: Quem perfaz o modelo no discurso sobre o amor, presente no *Banquete* de Platão...? Entretanto, será esta a única resposta? A proposta deste trabalho é suscitar uma discussão acerca dos sentimentos que *pre-figuram*, *con-figuram* e *re-figuram* a construção histórico-narrativa dos personagens homéricos, seja no século V a.C, seja no século XXI, seja no interregno de ambos.

Palavras-chave: Aquiles. Pátroclo. Briseis. *Philia*.

Abstract

To whom The Achilles' heart does belong? This is the most important question since the Classical Antiquity until nowadays. For some readers, the love of Briseis, woman by beautiful face, show us the initial verse of the Homer's first work: “The wrath sing, goddess, of Peleus' son, Achilles,...”. For who believes in the *philia* between equal, at Classical Greece, the most beautiful relationship of the *Iliad* belongs to Achilles and Patroclus, whom name means ‘the glory of his ancestors’, and he dies for them.

First answer can be showed by the question: Who performs the model in the discourse about love, presents in Plato's *Symposium*...? Therefore, is this the answer? The proposal of this article is to bring a discussion about the feelings that *pre-perform*, *perform* and *re-perform* the historical-narrative construction of the Homeric characters, in the V b.C. or XXI centuries, or between both.

Keywords: Achilles. Patroclus. Briseis. *Philia*.

¹ Membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade e doutoranda pelo PPGHC-UFRJ sob orientação da Prof.ª Dr.ª Maria Regina Candido – PPGH-UERJ / PPGHC-UFRJ. A mesma é doutoranda em Teologia pela PUC-RIO.

Werner Jaeger (2001, p.66), fincando os princípios da *Paideia* grega, apresenta-nos o texto homérico como ‘uma vasta obra do espírito, assaz antropológica’. A Antiguidade já sabia disso. E hoje, em pleno século XXI, Homero é lido e (re)lido através da sua *recepção* em outras obras que constam em nossas bibliotecas exatamente por isso: sua capacidade de entender a nossa alma e descrevê-la em seus heróis, com suas peripécias recheadas de venturas e desventuras. Encantamo-nos com o apaixonado e belo Aquiles, *imago dei* do panteão helênico com suas virtudes e vícios, porque o herói de pés ligeiros mostra ao leitor da atualidade, assim como o fazia ao ouvinte do século V a.C., que ‘cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é’ cantada por Caetano Veloso. Lemo-lo e nos identificamos, do mesmo modo como Jorge Luis Borges nos aponta em sua poesia: “A veces en las tardes una cara/ nos mira desde el fondo de un espejo;/ el arte debe ser como este espejo/ que nos revela nuestra propia cara”². Olhar para o universo dos heróis homéricos é ver refletidas nossas vicissitudes humanas.

A pesquisa em busca das aventuras que retratam as *mil faces do herói* de Joseph Campbell (1995) no universo homérico – arquétipos de homens reais? – causanos, não obstante, certo espanto. Buscamos heróis que nos apresentem o maravilhoso e em tudo sejam superiores a nós mesmos. Encontramos, na verdade, nas peripécias do discurso narrativo, *quem* é o homem – a partir de uma nuance essencialmente ontológica que envolve quem as lê ou ouve e faz com que esses leitores-ouvintes se encontrem com suas próprias limitações e dificuldades, e superem-se, a partir do exemplo a que são expostos no texto de Homero. Esta é a beleza do amado e amante Aquiles, o quase anti-herói que se faz tão humano, de modo que o divino fica embaçado e o homem comum pode desejar ser e amar como ele. A proposta deste artigo é que nos aventuremos pelo universo homérico em uma de suas mais intrigantes facetas – o(s) amor(es) e a(s) ira(s) de Aquiles.

² Arte poética. In: BORGES, J.L. *El hacedor*. Buenos Aires: Alianza, 2006, p.114.

AQUILES E BRISEIS – O AMOR (φιλία) E A PRIMEIRA IRA CANTADA PELA MUSA

Estamos no pano de fundo do Canto I da *Iliada*. Briseis (Βρισηίς), também conhecida como Briseide ou Briseida, foi, na mitologia grega, uma troiana, viúva, da cidade de Lirnesso. Foi sequestrada durante a Guerra de Troia por Aquiles, depois que este matou seus três irmãos e seu marido, o rei Mines. Depois que um oráculo forçou o líder dos gregos, Agamêmnon, a abandonar Criseis, uma mulher que havia capturado, o rei ordenou que os seus arautos Taltíbio e Euríbate lhe buscassem Briseis como compensação (*Iliada*, I, 319-329). Aquiles sentiu-se ofendido por esta desapropriação, e retirou-se da luta. Na sociedade de honra e de vergonha retratada por Homero (VERNANT, 2002, p.407), na qual a τιμή³ de um ἄριστος precisa ser mantida e preservada, como olhariam agora para nosso herói? Apesar das promessas grandiosas de tesouro e mulheres feitas por Agamêmnon e ditas pela embaixada a Aquiles, já no Canto IX, o herói apaixonado não voltou às batalhas até a morte de Pátroclo (Canto XVI), também objeto e merecedor de seu πάθος em mais alto grau.

Em Homero, *philia* (amor, amizade) entre homens e mulheres é extremamente ligada ao *pathos* em sua carga semântica mais primitiva – um sentimento que estrangula e domina o homem de modo fortíssimo. É neste sentido que Briseis – a moça de belíssimo rosto (καλλιπάρηον) – é a causadora da ira de Aquiles e dá motivação à escrita do *aedo* de Quios. A *indignação* de Aquiles por ter sido dele tirada sua γέρας (seu prêmio de guerra), a qual ele passou a amar demonstra uma das nuances do πάθος que lhe toma a alma. Indignação que se transforma em ira na pena de Homero e que se torna custosa de narrar. Por isso a musa vai ajudá-lo a cantar a essa ira que toma o herói por ter perdido Briseis⁴ – conquistada ‘à lança’ – para Agamêmnon, o comandante-em-chefe ao cerco de Ílion:

³ O valor proeminente do indivíduo, ou seja, sua hierarquia, os privilégios e honras que tem direito de exigir e sua excelência pessoal, o conjunto das qualidades e dos méritos que demonstram que ele faz parte de uma elite, do pequeno grupo dos *áristoi*, dos melhores.

⁴ O nome verdadeiro de Briseis era Hipodâmia; Briseis na realidade é um patronímico: ‘filha de Briseu’.

“ Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος...
A ira canta, ó Deusa, do filho de Peleu, Aquiles...”⁵.

Nesse ínterim, que se nos permita ‘brincar’ com a intertextualidade e dizer que este canto auxiliado pela musa é o ‘canto do amor levado’, perdido, presente no Mar de Vigo⁶ que levou o amigo, e nas lágrimas de Fernando Pessoa que contém o sal do mar de Portugal⁷. Muito mais do que Briseis, a bela Helena, que nunca pôde e nem pode ser de Troia⁸, é a causa romântica da guerra, a mais pura expressão de amor – homens morrem pelo amor de uma única mulher, digna do feito por sua beleza encantadora envolvida por Afrodite⁹. Desse modo, percebe-se que há certos parâmetros para essa *philía* homem-mulher homérica.

⁵ *Ilíada* I,1. Tradução própria.

⁶ Na lírica medieval galego-portuguesa uma *cantiga de amigo* é uma composição breve e singela posta na voz de uma mulher apaixonada. Devem o seu nome ao fato de que na maior parte delas aparece a palavra *amigo*, com o sentido de pretendente, amante, esposo. O tema fundamental é o sofrimento por amor, motivado normalmente pela ausência do ‘amigo’. A voz poética é a de uma jovem que relata as suas vivências amorosas, ora num monólogo, ora num diálogo com suas amigas, irmãs ou inclusive com a mãe. Os estados de ânimo são diversos e incluem a alegria pela chegada do amigo, a tristeza pela sua ausência ou a ansiedade pelo seu regresso, o desejo de vingança, ciúmes, etc. Martin Códax apresenta-nos a cantiga que cito no texto: “Ondas do mar de Vigo,/ se vistes meu amigo!/ *E ai, Deus!*, se verrá cedo!/ Ondas do mar levado,/ se vistes meu amado!/ *E ai Deus!*, se verrá cedo!/ Se vistes meu amigo,/ o por que eu sospiro!/ *E ai Deus!*, se verrá cedo!/ Se vistes meu amado,/ por que hei gran cuidado!/ *E ai Deus!*, se verrá cedo!”

⁷ *Mar Português* é um dos poemas mais famosos de Fernando Pessoa. O poema foi publicado no seu livro *Mensagem* (1934) que é um livro dividido em três grandes temáticas: *Brasão*, *Mar Português* e *O Encoberto*. *Mar Português* debruça-se sobre a época das grandes navegações, batendo à porta de figuras como o Infante D. Henrique, Vasco da Gama e Fernão de Magalhães: “Ó mar salgado, quanto do teu sal/ São lágrimas de Portugal!/ Por te cruzarmos, quantas mães choraram,/ Quantos filhos em vão rezaram!/ Quantas noivas ficaram por casar/ Para que fosses nosso, ó mar!/ Valeu a pena? Tudo vale a pena/ Se a alma não é pequena./ Quem quer passar além do Bojador/ Tem que passar além da dor./ Deus ao mar o perigo e o abismo deu,/ Mas nele é que espelhou o céu.”

⁸ *Helena* (=mulher grega) *de Troia* é um belo e capcioso trocadilho – se ela é uma ‘helena’, não pode pertencer a Troia – o patronímico não lhe cabe.

⁹ Veja o início do livro *La révolution de l’amour* (2010) de Luc Ferry, filósofo e um dos principais defensores do humanismo secular na atualidade, para marcar o paradigma do sentido de lutar por algo em pleno século XXI: “É uma evidência que salta aos olhos, que percorre e transtorna permanentemente nossa vida privada. No entanto, mal ousamos confessá-la, a não ser na mais restrita intimidade: é o amor que dá sentido à nossa existência. É ele que nos obriga [...] a não ceder ao pessimismo, a nos interessar, apesar de tudo, pelo futuro, a não negligenciar totalmente a vida política, que, aliás, consideramos insignificante...”. Neste sentido, não será a *Ilíada* também um canto ao amor, mola-mestra das peripécias vividas por Aquiles e suas ‘iras’?

O ‘romance’ de Aquiles e Briseis¹⁰ nos é apresentado nos primeiros versos da *Iliada* e transcorre ao longo do Canto I. Aquiles pede ao nobre companheiro Pátroclo que vá dar a notícia e buscar Briseis. Ela não pronuncia palavra, mas seu coração é ‘aberto’ pelo narrador que nos conta seu mais íntimo sentimento¹¹: ela é levada por Pátroclo para fora da tenda até Taltíbio e Euríbate ‘muito contrariada, constrangida até’ (ἄέκουσα)¹². A tradução de Haroldo de Campos (2001) é a mais próxima da semântica grega:

“Falou. Presta obediência ao caro companheiro,
Pátroclo. Para fora da tenda, Briseida,
belo rosto, é levada. E os dois, de volta, junto,
às naves — e a mulher *a contragosto* — vão”
(*Il.*, I, 345-348).

Por seu turno, Aquiles, que a vê sendo-lhe retirada, demonstra ao ouvinte-leitor de Homero a fraqueza do forte guerreiro — ele chora pelo amor levado. Este ato de Aquiles, dentre outros narrados em Homero, receberá, mais tarde, como corolário, a causa da retirada dos poetas da *República* de Platão — um herói no qual o cidadão em cuja *polis* o rei-filósofo governa, não pode ser fraco em momento algum. Aquiles não se encaixa neste herói (graças aos deuses!):

Aquiles põe-se à parte, afasta-se, chorando,
Sentado junto ao mar salino-cinza, e olhava,
Ao longe, as águas cor de vinho (*Il.*, I, 349-351).

O Canto I continua com a conversa de Aquiles e Tétis, sua mãe, onde o herói vai buscar colo e respostas para o que acontecera. Há uma espécie de ‘resumo’ de todo o Canto I até então e o herói caminha para as naus dos mirmidões, com a ira o corroendo a alma (488). Até que o bloco é encerrado com o vaticínio do narrador —

¹⁰ Nos romances medievais, Briseis se torna Briseida, e é a filha de Calcas. Ela amou e foi amada por Troilo, e depois por Diomedes. Posteriormente foi confundida com Criseis, e é sob diferentes variações deste nome que a personagem acaba se desenvolvendo, transformando-se depois na Créssida de Shakespeare.

¹¹ No livro *O Incêndio de Troia*, de Marion Zimmer Bradley, Briseis se apaixona por Aquiles e decide abandonar Troia para ficar com ele.

¹² Interessante pensar no sentimento da mulher sendo apresentado em uma sociedade cuja hermenêutica aponta como machista.

Aquiles não vê graça em mais nada: nem em lutar, porque saíra do campo de batalha, tão caro a ele, nem nos debates para os quais foi preparado por Fênix para falar e nas tomadas de decisões das quais também participava com todos os ἄριτοι. Ao leitor e cidadão ateniense do século V a.C., participante plenamente ativo de sua πόλις e de todos os direitos que o regime democrático lhe confere, o verso ficou bem entendido para mostrar o desgosto de Aquiles:

“Οὔτε ποτ’ εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν.”

“E nem a glória (o triunfo, o enobrecimento do homem) da ágora o atraía mais.” (*Il.*, I, 490)

O assunto – o amor de Aquiles por Briseis de belo rosto – é retomado no Canto IX, por ocasião da embaixada a Aquiles. É Odisseu o portador por excelência da palavra arguta que tentará convencer o herói de pés ligeiros e melhor entre os aqueus a voltar ao campo de batalha a fim de que Ílion seja tomada. Por boca de Odisseu, são enumerados os presentes que Agamêmnon oferece a Aquiles por retornar à batalha, objetos e mulheres (-objeto!)¹³. Ainda, o filho de Atreu jura a Aquiles que não tocara em Briseis e também Iha devolverá ao herói. A palavra é dada ao herói (*Il.*, IX, 337-343) e fica registrado no texto a φιλία (=amor) que Aquiles tem por Briseis, pois ele ama de coração (ἐκ θυμοῦ φιλέον) a sua γέρας, que no verso homérico se torna esposa digna de amor – φιλέει:

“ἐπεὶ ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων
τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται, ὡς καὶ ἐγὼ τὴν
ἐκ θυμοῦ φιλέον,...”

“Todo homem reto, merecedor de nome, ama
sua esposa e a ampara, como eu
de coração, amo a minha” (*Il.*, IX, 341-343)

Na embaixada, de nada adianta a argúcia de Odisseu. Nem suas envolventes palavras. Aquiles continua recolhido à sua lira, cantando a gesta dos heróis, magoado por ter sua τιμή heroica ferida e seu prêmio – tornado objeto de amor – retirado. O

¹³ *Ilíada* IX, 334-343; 416-20.

que fará o apaixonado herói voltar ao seu *habitat* guerreiro é a perda de outro amor, lido pela antiguidade clássica como o mais belo da *Ilíada*: a morte de Pátroclo.

AQUILES E PÁTROCLO – A SEGUNDA E DERRADEIRA IRA, CARREGADA DE AMOR (φιλία)

Quanto à *φιλία* mais digna de ser imitada, aquela entre iguais – homens e homens, contada em verso, prosa e pintura na Grécia clássica, Aquiles e Pátroclo são o modelo paradigmático. Homero não usa o termo “segunda ira de Aquiles”, mas é exatamente isso que acontece e fá-lo voltar à guerra, a fim de vingar Pátroclo em Heitor. Aqui, o *πάθος* ultrapassa o *μέτρον* (a medida) e torna-se *ὑβρις* (a desmedida), ao ponto de Aquiles desfigurar o corpo de Heitor e sacrificar na pira de Pátroclo, doze jovens troianos. O grito de Aquiles chamando Heitor para a morte diante dos muros de Troia configura sua dor e manifesta claramente a Andrômaca que ficará viúva em breve.

Diante da dor ao receber a notícia da morte de Pátroclo, Aquiles se pronuncia em relação ao amigo com alguns vocábulos que são muito caros ao léxico grego no campo da *φιλία* e carregados de força semântica no que diz respeito a um relacionamento interpessoal: 1) *ἑταῖρος* (o *parceiro*, o *companheiro*) unido a *φίλος* (aqui com sentido de predicativo, atributo = um *companheiro querido, amado*) e depois colocado como o melhor de todos os outros companheiros (*ἑταίρων* = no genitivo partitivo); 2) a expressão de imagem fortíssima para o amor entre iguais, a *φιλία* perfeita: *ἴσον ἐμῆ κεφαλῇ* (o meu cabeça igual – aquele que me completa). Eis a imagem narrada por Homero:

“...ἐπεὶ φίλος ὦλεθ’ ἑταῖρος,
Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἑταίρων,
ἴσον ἐμῆ κεφαλῇ...”

“... se perdi o meu companheiro querido,
Pátroclo, o melhor de todos os meus parceiros,
o meu cabeça igual...” (*Il.*, XVIII, 80-82)

Esta φιλία de Aquiles e Pátroclo ultrapassa a vida cotidiana. Diante do e sobre o corpo morto de Pátroclo, Aquiles chora longa e amargamente, implorando ao destino que espere e una os dois (XXIII, 94-99) e prolonga até o dia seguinte aos funerais sua recusa a tomar alguma refeição. Importa notar que, na *Odisseia*, quando Odisseu vai ao *Hades*, encontra Pátroclo ao lado de Aquiles, o que mostra a continuidade entre as duas obras de Homero: o pedido de Aquiles ao destino – que se dera na *Ilíada* – e sua concretização (*Od.*, XI, 467-468).

A verdadeira *ira de Aquiles* – esta ‘segunda ira’ – e a sua melhor *performance* como guerreiro mostrar-se-ão devido à morte do companheiro Pátroclo, cuja figura não pode ser desvinculada do melhor entre os aqueus e que, ao mesmo tempo, é o personagem que provoca realmente a retomada do desenvolvimento da ação narrativa da *Ilíada* a partir de sua efetiva participação (CARLIER, 2008, p.86). Pátroclo, portanto, é quem acrescenta ao poema uma dupla perfeição, pois, por sua morte, motiva a reconciliação de Aquiles com Agamêmnon, trazendo à baila os feitos heroicos daquele e, por conseguinte, permite-nos descobrir um pouco mais da alma deste herói-guerreiro (AUBRETON, 1968, p.163).

Aquiles, portanto, é um herói paradoxal – se entendido somente em suas ‘iras’ é um anti-herói, como Platão busca apontar no livro terceiro da *República* (386a–391c), tomando Aquiles como exemplo a não ser seguido:

“E quanto ao arrastar Heitor à volta do túmulo de Pátroclo e ao sacrificar dos prisioneiros na pira, em tudo isso não diremos que [Homero] falou verdade, nem consentiremos que os nossos homens acreditem que Aquiles, sendo filho de uma deusa, e de Peleu, que era tão sensato e descendia de Zeus na terceira geração, tendo sido educado pelo sapientíssimo Quíron, tivesse um espírito tão desordenado, que albergasse no seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma desmedida ambição, e, por outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens” (*Rep.*, 391b-c).

Por outro lado, é chamado ao longo de toda a obra homérica, da tradição clássica e das *re-leituras* que dele se fazem até hoje – até mesmo na adaptação para o

cinema – o melhor dos Aqueus, o semelhante a um deus no aspecto¹⁴. Aquiles é o herói que toda obra posterior à *Ilíada* tenta, pelo menos de soslaio, *con-figurar* e *re-figurar* em seus próprios heróis. O bravo guerreiro é homem de carne e osso, sob a armadura: é o companheiro que aconselha Pátroclo e o protege do perigo, é o homem que ama de todo coração e ampara docemente Briseis como sua esposa e que, com uma ternura inesperada, é quem afasta Príamo de uma atitude deveras humilhante, pois este quisera beijar as mãos do assassino de seu filho querido, Heitor¹⁵. Aí se abriga a profunda antropologia na qual Homero nos faz mergulhar. Se tomarmos a epopeia como objeto de estudo historiográfico, aqui ressoam as palavras de Marc Bloch, mãos dadas com Mazon, Finley e Vernant, quando trata do estudo e da importância da causalidade para as pesquisas no ofício do historiador:

“los hechos históricos son, en esencia, hechos psicológicos. De manera que es en otros hechos psicológicos donde normalmente encuentran sus antecedentes”. E acrescenta: “los destinos humanos se insertan en el mundo físico y sufren su peso” (BLOCH, 2001, p.177).

Amizade. O termo definiria o sentimento que os autores gregos queriam descrever em sua literatura, desde Homero? Muitos estudos históricos recentes sobre o século V a.C. tratam da questão da *φιλία*. A interpretação do termo vai desde uma *amizade entre iguais*, mormente homens, que os une em um ideal comum do bem, pela *pólis*, até a tênue linha entre essa amizade tão profunda e o *amor propriamente dito entre iguais* na sociedade em tela. H. P. Stahl¹⁶ (1977, pp.159-176), fala sobre a importância da *φιλία* e aponta que seu campo semântico é muito mais abrangente e não comparável ao vocábulo ‘friendship’, pois esta – a *φιλία* – é uma noção imanente ao pensamento grego e inseparável do campo de suas ideias fundamentais (p.160). Ao final do *Lysis*, Platão assevera: *não conseguimos descobrir ainda o que faz de alguém*

¹⁴ *Ilíada*, XXIV, 629-631.

¹⁵ *Ilíada*, XXIV, 503-509.

¹⁶ Inicia seu texto sobre o que chama de “comunicação ‘extra-dramática’ dos caracteres em Eurípides”. No referido texto, o autor conjectura a possibilidade de Alceste e Admeto serem um exemplo de *phília*, tão próximos que são um do outro no drama euripídiano.

um amigo (223b7). E em sua *Retórica*, Aristóteles define a atividade envolvida na *φιλία* como: *querendo para alguém o que se pensa de bom, e por sua causa e não pelas nossas próprias, e assim estar inclinado, tanto tempo quanto puder, fazer tais coisas por ele* (1380b36– 1381a2).

Em Homero, se observarmos a fundo a disposição dos episódios e dos personagens que compõem o texto, perceberemos que a *φιλία* dos dois heróis-guerreiros e tudo que a ela está imbricado constituem o núcleo do poema épico, metaforizado nas cenas impressas por Hefestos no escudo de Aquiles. Como citamos, é a morte de Pátroclo que faz Aquiles retornar à guerra e o narrador caminhar para o desfecho da narrativa, que põe fim às agruras helênicas. A glória memorável dos feitos do melhor dos aqueus será lembrada para sempre, contudo prescinde da morte do amigo. Haroldo de Campos, em seu estudo introdutório à *Ilíada*, expõe o que etimologicamente, no nome dos dois amigos, resume o poema épico e ressalta a importância da ligação entre Aquiles e Pátroclo:

“Para que se tenha uma idéia do nível de elaboração verbal a que chega a poesia homérica, observe-se que essa história é sintetizada no nome dos dois heróis: *Akhilleús*, ‘aquele cujo povo (*laós*) tem dor (*ákhos*)’, obtém a glória que, no futuro, será recordada como a ‘glória dos homens do passado’ (IX, 524-525: *tôn prósten... kléa andrôn*), com a morte de *Patroklês*, isto é, ‘a glória – *klês*, de *kleós* – dos ancestrais – *patros*, de *patêr, pateres*” (CAMPOS, 2003, p.20).

Também no campo simbólico os heróis estão ligados e nem a morte os separará. Não nos esqueçamos de que Pátroclo veste a armadura de Aquiles para tentar salvar os aqueus, armadura que leva em si a ‘negra morte’, a qual vem fatídica sobre quem a carrega. Portando-a, morrem Pátroclo e Heitor. E com a morte deste, a *Ilíada* cerra sua última fala. A musa se cala. Aquiles, dono de uma nova armadura, confeccionada por Hefestos, morrerá em outro ciclo narrativo, fora da *Ilíada*, por outro herói amante – Páris. Na *Odisseia*, como se viu, Aquiles e Pátroclo já estarão no Hades, um ao lado do outro. É a arte dizendo que a verdadeira *φιλία* ultrapassa a morte. A *psyché* homérica já se evolara de seus membros, mas o sentimento permanece. Nisto,

a poesia épica leva sua audiência ao conhecimento de esferas do ser que transcendem a esfera da existência particular – a φιλία faz parte do corpo social grego – e tal fato faz da epopeia um instrumento político e didático de grande importância e, ao mesmo tempo, uma forma de prazer comunitário, desempenhando um papel central na manutenção da estrutura da *pólis*. Enquanto poesia oral é passível de ser *re-atualizada* e *re-criada* a cada vez que é *re-memorada*. Passando a registro escrito, não pode mais ser minimizado nem sujeito a manipulações – assim como as leis e códigos que preservam os direitos individuais dos πολιταί e o voto democrático –, e reflete agora a vontade, os anseios e a vida coletiva.

HOMERO É RE-LIDO EM PLATÃO – O BANQUETE

O *Banquete* de Platão, em seu discurso sobre o amor na boca de Fedro, aponta a φιλία de Aquiles e Pátroclo como digna de ser honrada pelos deuses. Fedro está falando do Amor (=Ἔρως) como o mais antigo, honrado e poderoso dos deuses para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens. Contudo, o mais interessante é notar que outra fortíssima relação de amor também é citada – a de Alceste e Admeto, conhecida pelo mito, relida e encenada através da pena de Eurípides nas Dionísias Urbanas de 438 a.C.

Neste ponto, é importante perceber o jogo de linguagem do gênio platônico ao tratar dos duplos Aquiles e Pátroclo / Alceste e Admeto no *Banquete* e como os vocábulos ἀγάπη, φιλία e ἔρως se misturam na tessitura do discurso ao terceiro, o Amor (Ἔρως), já posto como divindade, devido ao tratamento maiúsculo. A passagem em 179b-d aponta que Alceste excedeu na *afeição de seu amor* (τῆ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα) aos próprios pais de Admeto, quando se oferece a morrer por seu marido, e Platão distingue Alceste como a mulher (o que por regra era dado aos homens!) a quem o deus (Ἔρως), como um dom emanado de si mesmo, permitiu que morresse pelo amado.

O exemplo de Aquiles vem em seguida, em gradação (179e-180b): Platão aponta como em um crescendo, quem é mais digno da estima do deus. Aquiles é o amado que ama o amante, Pátroclo, e aqui está um detalhe que nada tem de simples. O texto grego assevera: quando o amado ama o amante (ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ) e é utilizado o verbo ἀγαπάω, desconhecido até o momento na literatura grega¹⁷. Não se pode precisar o campo semântico de ἀγαπάω no Banquete, contudo pode-se questionar: porque a não utilização de φιλέω, o verbo que ocorre em Homero? Platão quer nos mostrar um amor distinto no sentimento de Aquiles por Pátroclo, que o fará ser o mais honrado dos heróis? Impõe-se a questão...

Logo após esta expressão que suscita nossa curiosidade, o texto segue afirmando que os deuses enviaram Aquiles à ilha dos bem-aventurados, porque este era paradoxalmente o amado que ama o amante, e não o oposto, como no caso de Alceste, a forte mulher. Por isso, já na antiguidade clássica, a memória de Aquiles e dos seus feitos está vinculada à imagem de Pátroclo, sem a qual o herói-guerreiro, tido como “o melhor dos aqueus” não seria reconhecido desta forma. O companheirismo e o amor que une os heróis é o que ficará registrado como legado às gerações futuras. Tal consideração remete ao texto de Platão em *O Banquete* (180a), ao dizer que Aquiles, sendo informado por Tétis de que morreria se matasse Heitor, teve, por amor, a coragem de preferir socorrer Pátroclo e vingá-lo e, não apenas morrer por ele, mas sucumbir à sua morte. Assim, Aquiles recebe a honra dos deuses, isto é, o herói foi quem foi devido à sua ligação e ao seu amor a Pátroclo:

¹⁷ O verbo ἀγαπάω, e o substantivo ἀγάπη só passam a ser conhecidos em outras literaturas a partir do período helenístico, em textos pouco precisos em sua data, talvez a partir do século II a.C. com o sentido de um amor puro, sem interesses, incondicional e gracioso, dadivoso. Deste sentido o texto do Novo Testamento se apropriará no século I, com o fim de demonstrar como se dá o amor de Deus pelo ser humano, modelo dado à própria humanidade, a qual deve se amar mutuamente, baseada no exemplo de Jesus. Neste sentido, três textos são paradigmáticos: 1 João 4,8 – ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. (Aquele que não ama não conhece a Deus; porque Deus é amor); João 3,16 – οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχη ζωὴν αἰώνιον. (Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna) e João 13,34 – Εντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. (Um novo mandamento vos dou: Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei a vós, que também vós uns aos outros vos ameis).

“ὄθεν δῆκαὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν
ἔτίμησαν,
ὅτι τὸν ἔραστήν οὕτω περὶ πολλοῦ ἔποιετο.”

“assim é que, admirados ao extremo, os deuses excepcionalmente o honraram, porque em tanta estima [Aquiles] tinha o [seu] amado.”

Para o primeiro escrito de Homero, certamente, é o paradoxal e apaixonado Aquiles objeto das mais profundas intervenções antropológicas que tanto podem ter perturbado o Platão da *República*, mas não o do *Banquete*. Objetivos a serem alcançados à parte, as duas obras podem apontar talvez dois lados de uma mesma moeda, dentro da ‘numismática’ do século V a.C.: por um lado, uma Atenas vencedora e sempre vencendo, digna da presidência da Liga de Delos e sem direito algum a um momento desmedido (a uma ὑβρις), por outro, uma Atenas que se alegra nos banquetes que, muito mais do que bom vinho, bons pratos e ótima diversão, são banquetes de λόγοι – de palavra em discussão – os momentos de relaxamento em que as melhores ideias de um tempo que marcou a filosofia, as letras, as artes, a ciência, brotaram.

EXCURSO: QUE SENTIMENTOS PRE-FIGURAM, CON-FIGURAM E RE-FIGURAM A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-NARRATIVA DE AQUILES NO SÉCULO V A.C. E, MAIS PRECISAMENTE, N’O BANQUETE?

A teoria da tríplice mimese de Paul Ricoeur (*Tempo e Narrativa I*, 2010) aponta que o primeiro elemento da narrativa – a *prefiguração* – está presente no contexto social de produção do mundo do autor, portanto, faz parte da realidade em que ele vive e o motiva a escrever. É a *primeira mimese* porque imita a realidade em volta: homens amam mulheres e amam homens em um mesmo espaço com intensidades e atitudes peculiares a cada amor. Um herói-guerreiro pode amar a outro profundamente, em Homero, mas em hipótese alguma pode penetrá-lo – isso seria submetê-lo a si e torná-lo subserviente, fazendo com que deixe de ser guerreiro e herói nessa sociedade onde

o que se é está sob o olhar do outro, segundo Jean-Pierre Vernant. Um homem ama a uma mulher¹⁸ penetrando-a, a fim de que desse amor nasçam filhos também guerreiros para que haja continuidade de seu γένος, de sua βασιλεία.

A *segunda mimese* faz parte do texto a ser ouvido ou lido – é imitação do que já foi imitado da realidade. A *configuração* está presente no texto homérico através dos paradigmas que são apresentados e que vão moldar a comunidade ouvinte-leitora. Sendo lido Homero no século V a.C., no qual se supõe que a obra foi compilada, sob Pisístrato, tudo que se aplica ao herói-guerreiro se aplica ao cidadão, ao πολιτής. Assim, um πολιτής, da mesma forma que o guerreiro, pode amar a outro πολιτής profundamente, contudo não pode penetrá-lo – o que só pode ser feito com escravos e mulheres. Um πολιτής é um cidadão *ativo* (-τής) na πόλις. Não pode de modo algum ser passivo. Nem na relação sexual. Na mulher sim, há penetração, a fim de que dessa relação nasçam cidadãos legítimos para a continuidade da πόλις. Ali está Aquiles que ama Briseis. Ali também está Aquiles que ama Pátroclo.

A *terceira mimese* está ligada diretamente ao ouvinte-leitor de Homero, seja no *Banquete* do século V a.C., seja no século XXI através do cinematográfico *Troia*, seja no interregno de ambos. *Refigurar*, para Ricoeur, é utilizar as mesmas figuras, os mesmos elementos ou personagens, adaptando-os de acordo com o novo contexto, com a nova sociedade em que se insere o mesmo texto que foi *configurado*. Assim, em pleno século de Péricles, o modelo mais forte é Aquiles e Pátroclo, a fim de respaldar o rito de *efebia* tido como comum na Grécia clássica e detalhadamente demonstrado no *Banquete* de Platão e nas pinturas vermelhas da época.

Por seu turno, em *Troia* (2004), é necessário trocar os papéis identitários e configurantes de Aquiles e Pátroclo – a idade dos dois é inversa e o segundo ganha um rosto andrógino, a fim de se supor a relação homem-homem, na qual um dos dois não

¹⁸ Na 'lógica' dessa sociedade de honra e vergonha, pela hermenêutica de Vernant do período homérico, mulheres e escravos podem ser penetrados, pois não são 'iguais', tampouco portadores de mesmos direitos. A mesma 'lógica' se repete ao longo do período clássico. O rito de efebria se insere nessa 'lógica', pois o efebo ainda não é um cidadão, um πολιτής, não goza da plenitude de direitos que a este cabem.

se parece somente homem. Puro preconceito ou jogada de marketing. Ainda, para agradar aos amantes do *leitmotiv* do Romeu e Julieta *shakespeareano*, Briseis e Aquiles se amam, perfazendo belas cenas de nu, erotismo e paixão, para agradar ao ‘ponto de vista feminino’, principalmente, segundo o senso comum. A antropologia proposta por Homero passa muito longe diante do que é exposto no filme. Nesse mister, o filme se aproxima muito mais do romance *O Incêndio de Troia* (1988), de Marion Zimmer Bradley, no qual Briseis se apaixona perdidamente por Aquiles e decide abandonar Troia para ficar com ele. Conclui-se, parcialmente, que existe certa dependência da *terceira mimese* – a *refiguração* – com o contexto social de produção da obra literária ou de arte, a fim de que estas se adequem às características da sociedade e do tempo vivido, ou, ainda, daquilo que se quer que o público adira em seu modo de pensar.

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *Art rhétorique et art poétique*. Traduction nouvelle avec texte, introduction et notes par Jean Voilquin et Jean Capelle. Paris: Garnier, 1944.
- ARISTÓTELES. *Poética*: tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. Rio de Janeiro: INCM, 2003.
- AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. São Paulo: DIFEL, USP, 1968.
- AUTENRIETH, Georg. *A homeric dictionary*. Translated by Robert T. Keep. Norman: University of Oklahoma Press, 1961.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian literature*. Chicago: Chicago Press, 1961.
- BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Córdoba: FCE, 2001.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas: em colaboración*. Barcelona: Emecé, 1997.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. v. I e II. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003. (edição bilíngue – grego/português)

- CARLIER, Pierre. *Homero*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Europa-América, 2008.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1990. 2 v.
- FLEURY, E. *Morphologie Historique de la langue grecque*. Paris: J. de Gigord, 1947.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NESTLE, Eberhard *et alli* (edited by). *Novum Testamentum Graece* (27th Revised Edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- ORLANDI, Eni Pucinelli. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez/ Campinas/ Edunicamp, 1988.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da cultura clássica: Cultura grega*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2006. v.1.
- PLATON. *Oeuvres complètes: La République*. Tome VI. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- PLATON. *Oeuvres complètes: Le Banquet*. Tome VI – 2^e partie. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- REDFELD, James M. *La tragedia de Hector: natureza e cultura em la Iliada*. Barcelona: Ensaïos/Destino, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Vol.1.
- ROMILLY, J. de. *La douceur dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- STAHL, H P. *On 'extra-dramatic' communication of characters in Euripides* in GOULD, T. F.; HERINGTON, C.J. *Yale Classical Studies – Greek tragedy* (Vol. XXV). Cambridge: Cambridge University Press, 1977. pp.159-176.
- ULMANN, Stephen. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1967.



VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad.: Anna Lia A. de Almeida Prado, Maria da Conceição M. Cavalcante e Filomena Yoshie Hirata Garcia. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. *Origens do pensamento grego*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1987.

VIEGAS, Alessandra Serra. *Discurso e formas narrativas sobre o belo corpo do herói em Homero: a bela morte e a preservação da vida numa perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2009. Dissertação de Mestrado.

SÓLON NA DEMOCRACIA E NA CIDADANIA DE ATENAS NO SÉCULO VI A.C.

Carolyn Souza Fonseca da Silva

RESUMO

A presente comunicação objetiva analisar a figura de Sólon através dos pressupostos democráticos da sociedade grega, em especial a *pólis* ateniense, que atuava sob a alcunha do princípio da *isonomia* - termo precursor da democracia que representava a igualdade perante a lei. O mesmo é uma figura recorrente nos trabalhos historiográficos sobre a Hélade, retratado como legislador e poeta que, com sua postura mediadora, modificou o paradigma vigente na sociedade ateniense e propiciou o contexto político e social necessários para a eclosão do princípio democrático em Atenas. Entrementes, ao utilizarmos como referencial a documentação da Antiguidade Grega, representada pelas obras de Aristóteles (*Política* e *A Constituição dos Atenienses*), Plutarco (*Vidas Paralelas*), se faz crucial um estudo da *demokratia* grega, que atuava como um veículo para o exercício da cidadania e que prosperou pela primeira vez através da legislação pioneira de Sólon.

ABSTRACT

This essay aims to examine the figure of Solon through the democratic assumptions of Greek Society, especially the Athenian *polis*, which operated under the name of the principle of equality term precursor of democracy that represented equality before the law. The legislature is a recurring figure in historiographical works on Hellas, portrayed as a legislator and poet who, with his posture mediator, changed the current paradigm in Athenian society and provided the necessary political and social surrounding context for the outbreak of the democratic principle in Athens. Meanwhile, we used as reference the documentation of ancient Greek, represented by the works of Aristotle (*Politics* and *The Constitution of Athens*), Plutarch (*Parallel Lives*), becomes crucial to a study of Greek *Demokratia*, which acted as a vehicle for exercising citizenship and which first flourished through ground-breaking legislation of Solon.

Pretendemos contextualizar a figura de Sólon herdada pela documentação da Antiguidade Grega, representada pelas obras de Aristóteles (Política e A Constituição dos Atenienses), Plutarco (Vidas Paralelas) em diálogo com a historiografia moderna. Houve uma manipulação da sua imagem que aspirava retratá-lo sob um único prisma, como arconte fundador da democracia, poeta e mediador, numa clara tentativa – ainda que inconsciente – de subestimação de seu *status quo*. Não nos propomos nesta pesquisa a desvincular o imaginário social edificado entorno da figura pública de Sólon como *sophron*ⁱⁱ. Entretanto, torna-se necessário uma releitura de sua representatividade política e social, abordando prismas como, por exemplo, sua atuação como *strategos* e a reestruturação econômica aplicada ao território ático modificando o sistema monetário de Atenas.

Ao interagirmos com os apontamentos de Moses I. Finley perceberemos que o conceito de economia é intrínseco ao Mundo Antigo e está presente em todos os aspectos da *pólis* ateniense. A própria etimologia do vocábulo economia remeteria ao *oikos* grego, ao qual o autor chama de *oikonomia*ⁱⁱⁱ, ressaltando claramente o papel que a propriedade desempenharia no plano político ateniense (FINLEY, 1986: 11).

Segundo Claude Mossé, separar a figura real de Sólon da imagem criada pelos atenienses do século V e do século IV é a tarefa mais difícil do historiador. Ainda que muitos de seus feitos tenham sido de grande impacto para a população ateniense no período arcaico e para o futuro da democracia, suas realizações foram sobrepostas pela construção de sua imagem pública. Sabemos pelo próprio Sólon, através de suas poesias e discursos, de sua natureza multifacetada. Plutarco é um dos principais autores a relatar suas viagens e suas empreitadas como comerciante fora do território ático. Chama-nos a atenção o fato de Sólon ter se lançado à atividade comercial. Oriundo de uma família de riqueza mediana, vê sua fortuna ser desperdiçada por seu pai e decide adotar o comércio como prática para prover seu sustento (PLUTARCO, 1991: 171). Alguns autores argumentariam ainda que seu desejo por conhecimento motivaria suas viagens. Não vemos aqui a urgência de desmentir nenhuma das duas

possibilidades. Sólon não se enquadra no estereótipo que alega que as classes comerciais devem ter sido em grande parte, sem educação (HASEBROEK, 1965: 10).

A atividade comercial deste período escasseia de magnatas, pois os comerciantes gregos – tendo no comércio sua principal atividade – careciam de capital próprio. E aqueles que detinham o capital não se envolviam diretamente com o comércio. Sólon constitui exceção a este caso, pois podendo dispor de capital através de amigos, preferiu adquirir sua renda através da prática comercial. O autor demarca que ele carregava seus bens consigo para venda no exterior, simplesmente porque em um tempo em que todo o dinheiro que existia só era atual dentro de uma estreita área, o comércio entre um bairro e outro teve que ser realizado em base de troca. Essa era uma maneira alternativa na qual ele podia se sustentar durante o período fora de casa (HASEBROEK, 1965: 13). E, ainda que Plutarco tente - em sua obra *Vidas Paralelas* – desqualificar o papel do comércio, a sociedade grega não tinha uma cultura comercial, tornando a perspectiva comercial impraticável para aqueles que almejavam cargos políticos. Pois, como alega Hasebroek, o homem econômico no Mundo Antigo era um homem politicamente degradado. O papel do comércio na *polis* ateniense era paradoxal a ação da cidadania. O cidadão ativo política e socialmente não deveria se envolver no contexto comercial, por via de regra o trabalho braçal era menosprezado e visto como demérito. Este fato demonstra que Sólon intencionava participar da “crematística”, palavra que pode ser mais bem traduzida como “busca da riqueza” (Política, 1259 a, 17-21), muito embora criticasse a ganância desmedida dos *eupátridas*^{iv}.

Nossa abordagem, por um viés econômico, nos permite analisar o contexto das reformas timocráticas de Sólon. Desde já utilizaremos o termo timocrático com o intuito de demarcar o caráter censitário de sua empreitada econômica, a criação dos *pentacosiomedimnos* será a principal evidência do critério econômico utilizado por Sólon. Eram considerados *pentacosiomedimnos* aqueles que retirassem de sua propriedade quinhentas medidas conjuntas de grãos e líquidos (ARISTÓTELES, 1952: VII

5). Não há relatos da existência prévia desta classe, somente seu surgimento com Sólon que as cria com o intuito de oferecer aos aristocratas e aos novos ricos assentados no território ático um lugar de prestígio social, onde seu nome e riqueza pudessem ser reconhecidos e os possíveis danos advindos com o novo código econômico-social pudessem ser sanados. A elevação a classe censitária de *pentacosiomedimnos* daqueles cuja situação financeira era proeminente, porém não possuíam a ancestralidade advinda com o nome aristocrático dos *eupátridas* foi mais uma medida adotada por Sólon para satisfazer o novo crivo censitário adotado pela legislação. Corroborava a ideia de inserção junto aos residentes da Ática daqueles que poderiam contribuir com a *polis* não só politicamente, mas também com o caráter financeiro.

Desde a ascensão de Sólon ao cargo de arconte em 594-593 a.C., considerada por Moses I. Finley como marco inaugural da ideia democrática (FINLEY, 1983: 23), até as reformas constitucionais promovidas por Clístenes no V século é possível observar a influência exercida pelo legislador à medida que sua imagem foi usada de maneira quase que compulsória para legitimar o processo político de consolidação da democracia. Ao nos debruçarmos sob a documentação e analisar Sólon sob um novo viés apresentado pela historiografia anglo-americana representada por Kurt Raafalub, Josiah Ober entre outros compreenderemos que seu campo de ação transcorre a divisão das classes censitárias na *pólis* ateniense e que, por trás de cada medida adotada havia uma estratégia previamente pensada e um resultado esperado.

A pesquisadora Claude Mossé argumenta que a palavra “democracia” surge bastante tardiamente no vocabulário político grego, o termo utilizado à época de Sólon era *isonomia*, que representava a igualdade perante a lei. (MOSSÉ, C., 2004:87). Este termo, aliás, será uma das marcas do governo de Sólon, visto que ele se autoproclamava como aquele que estabelecia leis para os *aristhoi* e não *aristhoi*. Representava uma igualdade política, igualdade jurídica, mas não econômica, uma vez que rompe com o direito pelo nascimento, mas mantêm o critério da riqueza. Ainda

sobre o conceito democrático, é possível observar que antes do século V os gregos não rotulavam as diferentes abordagens constitucionais, tornando, portanto, o uso do termo democracia no VI século um anacronismo.

Almejamos com essa nova perspectiva de análise no que tange ao estudo das reformas promovidas por Sólon na Atenas do VI século. A problematização destas reformas e não o simples relato da empreitada democrática é o cerne de nosso trabalho. Pretendemos estabelecer um trabalho com enfoque interdisciplinar, promovendo um diálogo intenso com a geografia – uma vez que o aspecto geográfico de Atenas e a sua exclusão da rota comercial do Mediterrâneo são condições imperativas para a eclosão isonômica da legislação de Sólon. Não vamos incorrer, no entanto, no determinismo geográfico reduzindo a uma análise estanque. O aspecto topográfico é imprescindível, porém não único fator contribuinte à mudança do paradigma ateniense.

Em meio a um contexto de crise agrária, dois segmentos sociais enfrentavam um embate que ameaçava gerar uma *stásis*. Tal crise teve sua origem na distribuição irregular da terra, somada ao superpovoamento sofrido por diversas regiões da Grécia e ainda à queda no índice de mortalidade (CANDIDO, 2012: 16). O caso ateniense é o único conflito agrário de que temos documentação no período arcaico. Os *hectémoroi*, compostos pela massa camponesa ateniense que não eram proprietários de terra, obrigados a pagar a sexta parte de sua colheita, bem como os camponeses endividados, que sofriam um crescimento exponencial, correndo o risco de serem submetidos à escravidão por dívidas. E os *aristhoi*, composta pela aristocracia de Atenas, em sua maioria os credores das dívidas das classes menos favorecidas.

Durante o período arcaico eram utilizados *horoi* como forma de fronteira territorial. Finley argumenta que esses marcos de pedra eram utilizados para a demarcação de fronteiras externas do território ateniense, bem como para demarcar o estado de servidão em que se encontrava a maioria dos camponeses submissos aos *aristhoi*. Cada vez que o território sofria uma nova remarcação, os *horoi* eram

reposicionados, simbolicamente representando o crescimento exponencial da dívida dos *hectémoroi*, e conseqüentemente o estado crescente de sua servidão. Quando Sólon menciona em sua poesia a retirada dos marcos/*horoi* deixa transparecer que os marcos de pedras estavam colocados nas terras dos *hectémoroi* para indicar a sua dependência aos *aristhoi* (CANDIDO: 2012, 24). Por falta de recursos para quitar suas dívidas com os *aristhoi*, alguns camponeses foram vendidos como escravos para o exterior e outros, ameaçados com a possibilidade de tornarem-se escravos, optaram pelo exílio.

De acordo com a documentação de Aristóteles, Sólon redigiu logo uma constituição e pôs em vigor novas leis que romperam com o paradigma vigente que colocava nas mãos das famílias aristocráticas o controle da *polis* ateniense. Rompeu com as medidas anteriormente adotadas por Drácon e dividiu a população em quatro classes de acordo com a propriedade, dando aos mais ricos uma oportunidade de ocupar os cargos da *polis*, antes reservados aos eupátridas (“filhos de bons pais”), com isto contestou o lugar social das famílias de prestígio, elegendo a riqueza em detrimento da posse de terras como critério censitário e reorganizando a estrutura da *polis*, consolidando seu regime timocrático. Esta reforma social foi antes de tudo, uma manobra política cuja aspiração era contabilizar a cobrança de encargos militares relativos às classes censitárias. Segundo Aristóteles (A Constituição de Atenas), Sólon reorganizou as magistraturas da seguinte maneira:

Aos que figuravam entre os Thetos, apenas deu um lugar na Assembleia e no tribunal de Jurados. Considerava como pertencentes aos Pentacosimedimnios, os que conseguiam de suas terras quinhentos medimnos de azeite ou de grão. Os considerados como Cavalheiros eram os que conseguiam trezentas medidas, ou como dizem alguns, os que podiam manter um cavalo. (Aristóteles, Const. de Atenas, p.3)

A pesquisadora Claude Mossé (*Atenas: a história de uma democracia*) nos informa que Sólon rompeu com a relação de dependência vivida pelos camponeses atenienses, através da suspensão do pagamento da sexta parte da colheita e solucionou, ainda que parcialmente, o maior problema da época – a escravidão por

dívidas, considerada por Aristóteles como um de seus aspectos mais democráticos e uma das causas da eclodida no início do século VI a.C, fazendo retornar à Ática todos aqueles que, como escravos, haviam sido vendidos no exterior. A esta contestação das dívidas de caráter público e particular, chamava-se *seisacteia*, isto é, o alívio de encargos, mandando retirar dos campos os *horoi* – marcos que representavam a servidão.

Muito se especula acerca da extinção da escravidão por dívidas, mas pouco se procura problematizar esta questão. É sabido que Sólon fez retornar a pátria os que haviam sido vendidos como escravos do exterior e segundo alguns autores aboliu a dívida dos *hectémoroi* através da *seisacteia*. Entretanto, pouco se fala sobre a reação da aristocracia mediante as medidas impostas por Sólon. Este grupo, que até então era o segmento social mais proeminente de Atenas e que tem seu lugar de prestígio contestado por Sólon, é claramente prejudicado na nova divisão social de Atenas. O que nos leva a questionar a passividade com que são retratados pela historiografia e a tentar, ainda que parcialmente, solucionar este questionamento. Acreditamos que a eles foi oferecido um lugar de destaque na recém-criada classe dos *pentacosiomedimnos*, como uma forma de compensação para os possíveis prejuízos advindos das reformas socioeconômicas de Sólon.

Outro aspecto passível de abordagem é a suposta suspensão dos encargos, ou *seisacteia*. Novamente é difícil acreditar que os aristocratas aceitariam tal medida de maneira passiva, não só com a perda de seu *status quo*, como os únicos detentores do poder de decisão em Atenas – uma vez que seu nascimento lhes possibilitava esta posição de autoridade – como também com a perda da recompensa financeiras de seus devedores. A historiografia relata o fim da escravidão, subjetivamente apontando também para o fim das dívidas. Trabalharemos com a hipótese de que Sólon não suspendeu estas dívidas, e sim – através de uma manobra econômica precursora – renovou o sistema de pesos e medidas, visando facilitar a exclusão da dívida. Ao deflacionar o sistema monetário, Sólon propicia a aristocracia o sentimento de justiça

(*diké*), à medida que receberiam o pagamento pelo seu papel como credores, permitindo ainda que esta população, antes escravizada ou endividada, possa ter acesso a uma renda, promovendo um consenso a muito esperado pelo *demos*.

Aristóteles alega que é dever de um bom estadista democrático fornecer aos pobres da receita pública com meios para comprar um pequeno pedaço de terra, ou para “fazer um começo no comércio” – isto é, com suficiente, em último caso, para garantir um navio e as outras necessidades imediatas do comércio marítimo (ARISTÓTELES, 1952: 1320a). Por seu passado de mercador, é possível que Sólon tenha realizado tal feito, atuando em diversas frentes para que a população que havia retornado ao território da Ática e aos que se tornaram livres dos encargos pudessem se inserir ativamente na *polis*, contribuindo futuramente para a prosperidade econômica. Os novos elementos monetários e o incentivo às atividades comerciais e mercantis possibilitaram a emergência de alternativa de recursos e de sobrevivência aos menos ricos (CANDIDO, 2012: 27). No entanto, algumas reivindicações dos *hectémoroi*, como por exemplo, a promoção da *isomoiria* (divisão igualitária da terra entre os integrantes do *demos*), não foram atendidas por Sólon.

Solucionada então a questão da *seisacteia*, outro aspecto econômico precisava ser abordado. Uma vez respaldados legalmente, tanto os *hectémoroi* residentes em Atenas quanto aqueles que haviam sido restituídos a sua pátria, precisavam ser inseridos nas atividades econômicas da Hélade de modo a contribuir com a mesma e retirar dela seu sustento. A resposta a este problema veio através de ações de incentivo mercantil promovidas por Sólon. A legislação de Sólon trouxe vários benefícios para a Ática, segundo Johannes Hasebroek, promovendo o arrendamento de terras agrícolas para alguns deles em condições razoáveis, por meio da iniciação de outros no comércio, e provendo ainda outros com capital para atuar na indústria; e ainda “as crianças dos pobres eram treinadas para trabalhar na agricultura ou comércio”. (HASEBROEK, 1965: 9). Este contexto de ebulição política, onde o governante além de tomar posse e transformar a estrutura política e social da *polis*,

chama os cidadãos a assumirem seu lugar de ação no *demos*, foi um dos diversos fatores que culminaram com o processo democrático ateniense.

Nesse sentido, restringiremos nossa perspectiva de trabalho às duas classes superiores de acordo com o paradigma soloniano. Contextualizaremos as reformas de Sólon sob a ótica das duas classes mais abastadas aos quais o acesso às magistraturas eram prioritários e conseqüentemente, detinham uma maior participação política. Apesar das ações de Sólon terem sido bastante representativas no que tange a massa camponesa, é no nicho econômica e politicamente privilegiado que nos concentraremos, tendo em vista que a eles se destinava a cidadania em seu sentido mais pleno.

BIBLIOGRAFIA E DOCUMENTAÇÃO

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓTELES. *CONSTITUIÇÃO DE ATENAS*(vol.20/23). Cambridge, MA / London: Loeb Classical Library, 1952. Translated by H. Rackham.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antonio Campelo do Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1º edição em português feita a partir do grego, bilíngue. Lisboa: Veja, 1998.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tradução: Gilson César Cardoso, SP: Paumapé, 1991.

BIBLIOGRAFIA

CANDIDO, Maria Regina. *Relatório de Pesquisa à FAPERJ*. RJ: 2012. (Circulação Restrita).

CHEVITARESE, André. L. *O espaço rural da polis grega: o caso ateniense no período Clássico*. RJ: Fábrica de Livros SENAI-RJ, Xerox Funguten, 2001.

EHRENBERG, Victor. *From Solon to Socrates*. New York: Routledge, 2011.

FINLEY, Moses .I. *Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

FINLEY, Moses I. "Os Antigos e a sua Economia". In: *A Economia Antiga*. Porto: Afrontamento, 1986, pp.19-43.

FINLEY, Moses I. *La Grecia Antigua: Economia y Sociedad*. Barcelona: Editorial Critica, 1984.

MORRIS, Ian. *The strong principle of equality ande the Archaic origins of Greek Democracy*. In: JOSIAH, Ober and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Anncient and Modern*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

MOSSÉ, CLAUDE. *Dicionário da civilização grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p, 87.

MOSSÉ, Claude. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1999

RAAFALAU, Kurt A. *Equalites and inequalities in Athenian Democracy*. In: OBER, Josiah and HANDRICK, Charles. *Demokratia: a conversation on democracies, Anncient and Modern*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

ROBINSON, Eric W. *The first democracy: early popular government outside Athens*. Stuttgart: Steiner, 1997 (Historia: Einzelschriften; H. 107).

OBER, Josiah. *Demokratia: A conversation on Democracies Ancient and Modern*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

DICIONÁRIOS

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com a colaboração de André Telles. RJ: Jorge Zahar Editor, 2004.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. De Vitor Jabouille, RJ: Bertrand Brasil, 2000.

NOTAS

ⁱ Carolyn Souza Fonseca da Silva é professora graduada pela Universidade do Grande Rio. A referida pesquisadora é membro do NEA/UERJ, sendo orientada pela Prof^a Dr^a Maria Regina Candido. A referida pesquisadora desenvolve atualmente projeto de Pesquisa com a temática As Reformas socioeconômicas de Sólon na Atenas do século VI, com a linha de pesquisa Política e Sociedade. Email: carolynfonseca@hotmail.com

ⁱⁱ Vocábulo grego *sophron* (a forma substantiva da palavra *sophrosúne*), que indica uma ampla gama de sentidos, como “prudente”, “sensato” e “moderado”.

ⁱⁱⁱ Segundo Finley, a palavra “economia”, de origem grega, consiste de *oikos*, casa e da raiz semanticamente completa *nem*, aqui no sentido de “dar, gerenciar, organizar”.

^{iv} Segundo Claude Mossé, assim são designados os “bem-nascidos”, ou seja, os membros da aristocracia que podiam reivindicar ancestrais prestigiosos (MOSSÉ, 1924: 126).

ANÁLISE DA FONTE *COMMENTARII DE BELLO GALLICO*, DE JULIO CESAR

Diego Souza da Rosa¹

Deivid Valério Gaia²

RESUMO

Neste artigo é abordada uma visão sócio-política sobre o processo de expansão romana pela região da Gália transalpina, além das expedições pela costa sul da atual Inglaterra e através das margens germânicas do rio Reno entre os anos 58 a.C e 51 a.C. com base em uma interpretação da obra "*Commentarii De Bello Gallico*" (Em português, "*Comentários sobre a Guerra Gálica*"), escrita pelo cidadão romano Julio Cesar durante esta campanha.

Em meados do século I a.C. os povos gauleses dividiam-se em diversas tribos independentes, compondo em sua grande maioria onde hoje situa-se a região da atual França. Tal distanciamento administrativo entre as tribos gaulesas, associado à inferioridade tecnológica e menor organização militar em relação ao exército romano, foram às principais chaves da conquista desta região por Julio Cesar. Ainda assim, os gauleses, belgas e bretões opuseram-se com fervor ante o domínio político romano, construindo heróis que ainda hoje são cultuados com honrarias na França, como é o caso de Vercingetorix.

Este estudo foi realizado devido ao fato de que tais povos como os celtas, germânicos e bretões são negligenciados pela historiografia, não injustamente, porém pela falta de fontes a estes contemporâneas.

ABSTRACT

This article deals with a socio-political vision about the process of the roman expansion above the region of Transalpine Gaul, in addition to the expeditions along the south coast of England and through the Germanic banks of the Rhine river between the years 58 BC and 51 BC, based on an interpretation of the literary work "*Commentarii De Bello Gallico*" (in English, "*Commentaries on The Gallic War*"), written by the roman citizen Julius Caesar during this campaign.

¹ Graduando de História pela Universidade Federal de Pelotas;

² Professor Assistente de História Antiga da Universidade Federal de Pelotas.

In the mid-first century BC, the Gallic settlements were divided into several independent tribes composing mostly where today is located France. Such administrative distance between the Gallic tribes, associated with technological inferiority and a lower military organization in relation to the Roman army, were the key of the conquest of this region by Julius Caesar. Still, the Gauls, Belgians and Bretons earnestly opposed against the Roman political domain, building Heroes who are still today worshiped with honors in France, England and Germany, as in the case of Vercingetorix.

This study was carried out due to the fact that peoples such as the Celts, Germans and Britons are neglected by Historiography, not unjustly, but by the lack of sources contemporary of them.

A obra que narra a conquista da Gália pelo cidadão romano Julio Cesar, intitulada “Comentários sobre as Guerras Gálicas” (ou do Latim: *Commentarii De Bello Gallico*), é ao todo dividida em oito livros, sendo estes separados entre si anualmente, de acordo com as diferentes fases englobadas no processo, tendo em vista que, ao estabelecer um conceito sobre a Guerra Gálica, não devemos imaginá-los como um conflito unificado, mas sim uma série de embates independentes entre si, ou estabelecidos como consequência de pelepas outrora transcorridas entre as diversas populações que habitavam a região da Gália, como será apontado neste artigo que apresentará um panorama deste processo histórico, além de estabelecer uma breve observação com relação à vida do autor e o contexto da situação à qual a obra se encontra escrita.

Era de comum estratégia militar romana que os comandantes de suas legiões preparassem suas campanhas em determinadas estações do ano. Por isso, é possível notar nesta obra de Julio Cesar, que todos os oito livros contêm uma ou mais campanhas definidas, uma vez que o comandante escrevia seus comentários anualmente, como aponta Catherine Gilliver:

“Ele [Cesar] escrevia seus comentários anualmente e os publicava em Roma a todo ano.” (GULLIVER, 2002, pg. 7, tradução nossa)

Direcionando-se ao processo eventual indicado na fonte, ao primeiro livro, Cesar levanta uma precisa localização geográfica da região da Gália, apontando que esta se encontra dividida em ao todo três partes (parafraseando a famosa frase primária desta obra: *"Gallia est divisa in partes três"*), definidas por costume, linguagem e legislação diferenciados: entre os montes Pireneus, e o rio Garona, situavam-se os aquitanos. Entre os rios Marne e o Sena, estavam localizados os Belgas. Os terceiros, chamados celtas, por sua vez, faziam fronteira com os aquitanos a oeste, belgas a nordeste, o que Cesar chama de "nossa província", ao sul, que era ocupada pelos romanos, e ao norte pelo oceano.

Consta que Cesar, no consulado de Marcus Messala e Marcus Piso (61 a.C.), Orgetorix, homem de maior poder dentre os helvécios, almeja realizar uma conspiração com dois outros poderosos senhores da Gália: Casticus, dos sequanos, e Dunorix, dos éduos, com o intuito de subjugar a região para si, persuadindo o seu povo a migrar para fora de seu território. Descoberto o plano, Orgetorix suicida-se, e mesmo assim, os helvécios continuam seu processo de migração, queimando suas aldeias em número de 12 e escolhendo atravessar a Província romana da Gália Narbonensis (Gália Transalpina), ao invés de percorrer o outro caminho possível, entre o monte Jura e o rio Ródano, por onde, diz Cesar, mal passariam carros um a um, adentrando o território dos sequanos.

Cesar, ao obter conhecimento da tentativa da travessia dos helvécios pela Província, marcha até Genebra, nas margens do rio Ródano, e em audiência diplomática a qual os mesmos solicitam atravessar a província por não ter outra rota, assume-se que não é do feitio do povo romano permitir que estrangeiros transpassem seus territórios, além disso, lembra-os do assassinato de Lúcio Cassio em batalha, e da humilhação da derrota infligida por estes aos romanos em tempos de outrora. Estes, portanto, são impedidos de passar, e tentam sem sucesso atravessar por força o rio, sendo ou mortos, ou presos do outro lado da margem.

Sem alternativa restante, os Helvécios então passam pelo monte Jura, com o auxílio de Dunorix, sequano de grande valor entre os seus e favorável aos imigrantes.

Uma das motivações de César em construir os seus “Comentários” era a necessidade de apaziguar os povos conquistados. Para isto, César nos aponta constantemente seu valor, oferecendo-lhes sempre bons atributos e demonstrando importância com seus aliados, como é possível identificar no que se seguiu à migração dos helvécios, pois tendo sido avisado de que estes estavam saqueando tribos aliadas do Senado, argumenta que não deveria permitir que tribos amigas fossem impunemente atacadas, vítimas da belicosidade dos helvécios. Tem início então a guerra a qual os helvécios perdem, devendo voltar ao seu território após a derrota, agora em situação de clientela com Roma.

Faz-se importante cogitar se a atitude de César, então governador da Gália Cisalpina (abaixo dos Alpes suíços) e Gália Transalpina (sul da atual França), em revogar permissão aos helvécios de atravessar não só a província romana, como também a outra rota possível, envolve muitos motivos que vão além das justificativas de defesa das tribos aliadas a Roma, e o temor aliado à desconfiança, causados por derrotas passadas, causadas pelas constantes contendas entre romanos e gauleses. César se mostrava um líder ganancioso, e sabia como seus rivais no Senado, que para alcançar o poder em Roma, era preciso conquistar a glória entre os cidadãos. A expansão geopolítica da República significava mais poder, riqueza e bem estar ao cidadão romano, pois as províncias conquistadas prestavam tributos relativamente significantes à cidade. Ao saber que os helvécios estavam migrando, César pode ter visto então, uma grande oportunidade para provocar uma campanha de expansão que iria alavancar seu renome e apoio por entre a massa romana, e trazer aos seus rivais um árduo obstáculo político.

Tendo Cesar vencido os Helvécios, chefes gauleses de todas as partes da Gália vieram lhe parabenizar e solicitar “aos seus joelhos e em prantos”, como escreve Cesar, auxílio contra Ariovisto, mercenário germânico que anteriormente servia como suporte aos arvernos e sequanos contra os éduos, e agora, atacava e conquistava ameaçava as três tribos. Cesar se encontrava temeroso a quanto à imigração dos suevos, uma poderosa tribo germânica, para a Gália a partir do território dos arvernos, atravessando o Reno, e por isso, foi ao encalço de Ariovisto. Cesar envia diplomatas, porém Ariovisto somente aceitaria uma negociação em uma conferência pessoal com o general romano, o que é considerado um raro evento na tradição militar de Roma. Esta não surte efeito diplomático, e logo em batalha, os romanos saem vitoriosos. Ariovisto e alguns de seus compatriotas fogem para a Germânia, atravessando o Reno.

No final do primeiro livro, Cesar tem por objetivo registrar seu valor para o povo e a *nobilitas* em Roma, afirmando que concluíra duas das mais importantes guerras em apenas uma campanha.

O segundo livro trata-se da conquista da conjuração dos belgas contra as tropas romanas na Gália. Consta Cesar, que os motivos para tal conjuração eram o receio de que Roma conquistasse seu território e de que os homens de poder da região pudessem perder seus “status”, caso a Gália fosse conquistada. Em todas as campanhas presentes na fonte, Cesar procura se aprofundar ao número de contingente inimigo. No caso dos belgas, Cesar ficou sabendo por espionagem dos Remos, belgas e contrários à conjuração, soma de cerca de duzentos e noventa e seis mil guerreiros prometidos pelos outros povos belgas para a guerra. Recorrendo novamente à Catherine Gilliver, em sua obra “Caesar’s Gallic Wars”, é citada a probabilidade coerente do exagero estabelecido por Cesar ao numerar o contingente de suas legiões e do exército inimigo. Não há dúvidas de que o legionário romano era superior ao guerreiro celta em equipamento, organização, logística e disciplina, porém, deve-se observar que as diferenças entre as baixas gaulesas e romanas após as

batalhas eram imensas. Porém, é preciso questionar tanto a veracidade quanto a hipótese de inverdade, pois um fato importante que diferenciava o guerreiro gaulês do soldado romano é que todo gaulês homem e saudável ia à guerra, de camponeses a aristocratas. Não havia o profissionalismo militar que caracterizava algumas nações do Mediterrâneo.

Descreve Cesar que os belgas então cercam a capital édua de Bibracte. Os romanos a libertam e inicia-se o conflito armado. Ao final desta campanha, Cesar vence os belgas após uma culminante batalha contra os Nervios em aliança com os Viromanduos e Atrebates, estabelecendo então, protetorado sobre os vencidos.

No terceiro livro, Cesar consta necessitar ir à província de Ilírico e envia seu lugar tenente Servio Galba, para subjugar três povos que fazem fronteira com os alobrogos: Nantuates, Veragros e Sedunos, com o intuito de estabelecer uma livre e mais segura rota de comércio pelos Alpes. Passado um tempo depois de conquistados, estes grupos rebelaram-se contra Roma, favorecendo-se da baixa guarnição em seu território, tendo sido, porém, pacificados. Mais tarde, dá-se a justificativa de Cesar para a conquista de Armorica. Justifica Cesar que Publio Crasso encontrava-se invernando com a sétima legião dentre os andes, povos que viviam na atual Bretanha (noroeste da França, não confundir com a cordilheira na América do Sul), e, faltando trigo ao exército, Crasso envia tribunos às cidades dos Esvivos, Curiosolitas e Venetos para conseguir suprimentos, porém, as demandas são recusadas e estes são capturados, pois estes tais povos estavam com a intenção de recobrar os reféns dados por eles a Crasso como uma demonstração de confiança, quebrando a tradição de que os embaixadores são sagrados e nacionalmente invioláveis. Cesar retorna de imediato, e percebe que estes povos possuíam grande domínio de conhecimento a respeito da navegação pelo oceano, pois suas embarcações eram propícias para navegar sob o mar agitado, diferentemente do *trirreme* romano, que foi feito para navegar no mar Mediterrâneo. Durante a batalha, os romanos tomaram os barcos gauleses. Após essa

decisiva batalha marítima, e conseqüente assalto por terra pelas cidades, rendem-se os Venetos e Cesar vende os seus líderes como escravos. Durante este período, a Aquitânia é conquistada por Publius Crassus.

Aponta Cesar no quarto livro que duas tribos germânicas, os Tencteros e Usípetes, encontrando-se oprimidas pelos Suevos a leste, migraram para as margens do Reno, indo ao território dos Menápios, povos que habitavam a Gália Belga, e ali começaram a viver desde então. Ao saber da ocupação, Cesar chegou com seu exército e atesta que as duas tribos estavam distanciando-se das margens do Reno e adentrando o interior do território belga. Em conferência com embaixadores dos germanos imigrantes, ficou decidido que estes não poderiam permanecer na Gália, porém, poderiam ficar no território dos Úbios, na outra margem do Reno. Não aceitando tais ordens, estas duas tribos relutaram, e Cesar contra-atacou, massacrando homens, mulheres e crianças. Os poucos restantes fugiram para leste do Reno, como fizera Ariovisto.

É então que Cesar constrói uma ponte de madeira para travessar o rio, com intuito de demonstrar aos germanos que, assim como eles migram para a Gália, os romanos também adentram o território Germânico. Ao estudar esta e outras fontes, sabe-se que os germanos e gauleses são fruto de misticismo e receio aos romanos, com razão, devido às diversas invasões da Itália pelos Cimbrós e Teutões e o saque de Brennos a Roma, mas é durante esta parte dos comentários, que isto se destaca, pois Cesar afirma que permaneceu dezoito dias atrás das fronteiras germânicas inspirando terror aos que ali viviam, para engrandecer seu valor e o do Senado.

Cesar justifica na fonte a ocupação da Britânia pelos auxílios aos inimigos que dela vinham, e pelo refúgio por ela cedido aos gauleses fugitivos. Estabeleceu um plano naval para invadi-la, e, além disso, desejou conhecer mais a respeito da ilha, pois muito pouco se sabiam de seu tamanho geográfico, política, e caráter militar dos

nativos. Para isso, manda unir as armadas vizinhas, inclusive a que tomou dos Venetos, e embarca para a costa, com oposição militar dos nativos, que haviam sido previamente avisados.

Ocorreram várias más sortes por conta dos romanos durante esta expedição à Britânia. Cesar fala da surpresa das altas marés e tempestades em uma noite de lua cheia, que acabaram por tragar os barcos de suprimentos e galés que estavam ancorados no litoral da ilha. Ademais, não foi possível transportar a cavalaria nos navios. Aproveitando-se disso, os nativos exerciam constantes ataques contra as tropas romanas, porém, foram vencidos novamente. Ao voltarem para o continente, foram enfrentados pelos Morinos, sobre os quais sobressaíram-se vencedores.

Tais feitos inolvidáveis o de atravessar o Reno até a Germânia e logo desembarcar na Britânia, serviram como propaganda de Cesar para o povo romano. Aqui já foram ressaltados os mistérios relacionados aos “bárbaros do norte” para os cidadãos de Roma, que nada ou muito pouco conheciam a respeito da Britânia. É de comum natureza do homem, trazer superstição e aplicar relativo valor poético e por vezes metafísico ao que não conhece, e esta era a mentalidade do romano com respeito à Gália, Germânia e Britânia. Não obstante, integral essência desta obra é de cunho propagandista direcionada ao povo e a nobilitas por Julio Cesar.

No quinto livro, Cesar fala sobre a disputa entre Induciomaro e Cingetorix pelo poder sobre os Tréveros. Cesar vai à região e concilia Cingetorix aos seguidores de Induciomaro, trazendo a este a insatisfação. Considera-se aqui, a astúcia de Cesar em, desde o início das campanhas sobre a Gália, causar instabilidade interna fomentando intriga e rivalidade, pois sabia este que a Gália desunida tornava-se vulnerável à conquista romana. Além disso, planeja empreender nova campanha até a Britânia. Para manter estável a Gália durante a expedição, Cesar exige levar Dunorix e mais reféns nobres da Gália consigo, porém, este foge com a cavalaria dos éduos e Cesar

manda ir ao seu encalço, obrigando-o a voltar ou matando-o, em caso de resistência. Dunorix escolheu a sorte das armas e então foi morto, tendo sua cavalaria então, retornado para acampamento de Cesar, de onde tinha fugido antes de embarcar para a Britânia.

Logo então, embarca Cesar rumo à ilha, desta vez com cavalaria, deixando seu tenente Titus Labienus a cargo da Gália, e, aportando ao meio dia, após os fortes ventos que quase o desviaram da rota pela noite.

Cesar então levanta informações demográficas, geográficas e culturais da Britânia, como é citado o trecho a seguir:

“A ilha é de forma triangular, e apresenta um dos lados contra a Galia. Um dos ângulos dele, jacente em Cancio (Kent), aonde, de ordinário, aportam todos os navios da Galia, olha ao nascente; o outro, ao meio-dia. Tem este lado cerca de quinhentos mil passos. O outro inclina à Hispania e ao poente. Contra esta parte está a Hibernia (Irlanda), metade menor, ao que se estima, que a Britânia; mas o trajeto de uma à outra é igual em tamanho ao da Galia à Britânia. A meio caminho demora a ilha chamada Mona (Man). Consta, além disso, haver outras ilhas menores, aonde escrevem alguns autores serem noite no inverno trinta dias contínuos. Em nossas indagações nada encontramos a tal respeito; e só verificamos com certos relógios d’agua serem as noites mais breves, que no continente. A extensão deste lado é, segundo a opinião dos tais, de setecentos mil passos. Está contra o setentrião o terceiro lado, ao qual nenhuma terra corresponde; mas por um ângulo olha principalmente à Germânia. Estima-se em oitocentos mil passos a sua extensão. Assim toda a ilha tem vinte vezes cem mil passos de circunferência.” (CESAR, Julio. Bello Gallico. Livro V, pt XIII)

Aponta Cesar que o interior é composto de nativos e minas de estanho, e o litoral de imigrantes belgas, com poucas minas de ferro. Vivem os bretões de criação

de gado e vestem-se de peles. Cesar também cita a respeito da pintura azul do corpo, utilizado pelos nativos em batalha, que por sua vez lutavam nus a fim de desmoralizar e amedrontar o inimigo.

Após perder diversas batalhas contra os romanos, Cassivelauno, maior general dentre os Bretões, rei dos Catuvelaunos, envia a Cesar proposta de paz. Cesar então exige reféns e que a Britânia pague anualmente certa quantia em tributos.

Enquanto o legato Sabinus administrava as campanhas na Gália, Ambiorix, líder dos Eburões revolta-se com a ajuda de mercenários germânicos. Durante a revolta, Sabinus é assassinado em uma tentativa de reconciliação. Quintus Cícero, irmão de Marcus Tullius Cicero, e então oficial das tropas de Cesar, não cogitou a hipótese de negociação e sobressaiu-se sobre os insurgentes. Embora esta pequena revolução tenha falhado, é possível que tenha sido aqui o berço de todos os próximos empecilhos jogados perante Cesar, que neste contexto temporal, havia prontamente conquistado o norte da Gália.

No sétimo livro, Cesar fala da revolta geral da Gália, devido à insatisfação dos povos quanto ao poder romano ascendente sobre a região e ao medo da tirania que isso poderia acarretar. Sob liderança do arverno Vercingetorix, os insurgentes (todas as grandes tribos gaulesas, com exceção dos Remos e Éduos) atacam os Boios, que viviam em território éduo e tornaram-se fantoches de Roma desde a campanha contra os helvécios, pois estes eram aliados entre si, e Vercingetorix empreende um ataque surpresa à cidade de Cenabum, massacrando, aponta Cesar, não só militares como também civis. Vercingetorix então decide utilizar a estratégia frequentemente adotada ao longo da história, de queimar as cidades próximas, com exceção de Avaricum, para impedir o saque de alimentos pelas tropas de Cesar, estratégia depois com êxito comprovado, uma vez que a logística militar romana necessitava de uma distribuição organizada de suprimentos advindos de cidades aliadas ou subjugadas. Logo, Cesar

culpa suas derrotas iniciais à fome de seu exército causada pela falta de suprimentos. Parte então Cesar para assediar Avaricum, cidade à qual os insurgentes liderados por Vercingetorix defendiam. Depois de vinte e cinco dias de assédio, os romanos assaltam a cidade, massacrando grande parte da população.

Após o assalto a Avaricum, dirige-se Cesar à Gergóvia, cidade boia atacada por Vercingetorix. Durante este período, os Éduos, outrora aliados, sob liderança de Litaviccus voltam-se contra os romanos, porém são derrotados por Cesar. Tendo então retornado para Gergóvia, Cesar perde mais uma batalha contra Vercingetorix. Derrotado em batalha posteriormente por Cesar, Vercingetorix ruma para Alesia com a finalidade de defendê-la. Aliando-se a mercenários germânicos, Cesar inicia o cerco à cidade. Em batalha com os aliados gauleses do lado de fora e as tropas de Vercingetorix por dentro, Cesar sobressai-se vencedor, e o jovem arverno insurgente rende-se nobremente, afirma Cesar.

Vercingetorix é então preso na Itália, sendo, seis anos após, enforcado de forma ritualística perante Cesar em seu *“Triumphus”*, desfile de honra ao comandante por suas façanhas militares. Um fato importante que teria acarretado a revolta geral da Gália foi a religião. Consta Cesar que os Druidas, sacerdotes de grande influência política dentre os gauleses, realizavam rituais utilizando os inimigos vencidos em batalha como sacrifício humano. Os romanos, portanto, não toleravam tal ato, considerado atroz e bárbaro. Porém, o triunfo romano não se faz diferente dos atos religiosos gauleses. Deve-se não só considerar esta uma cerimônia simbólica, como também religiosa, imbuída em cortejos ao vencedor, humilhação ao derrotado e por fim, a morte do último perante o primeiro. Em resumo, um sacrifício.

O oitavo e último livro não foi escrito por Cesar, mas sim por Aulo Hircio, seu amigo e oficial, após a morte do primeiro. As Guerras Gálicas não terminaram com a supressão dos revoltosos e Vercingetorix. Portanto neste livro, constam as campanhas

finais contra tribos remanescentes do levante, tais quais os processos precedentes à Bello Civillis, ou Guerra Civil, contra seu aliado de outros tempos, Pompeu.

Tendo sob uma análise estes processos de conquista e manutenção da política romana da Gália por Júlio Cesar, é possível contextualizar a obra de acordo com o período em que foi escrita: considerando que era necessário trazer estabilidade às populações gaulesas e às relações políticas do general, como demonstrar aos seus rivais políticos o seu poder estratégico militar e eloquência, os Comentários sobre as Guerras Gálicas não só foram produzidos para obter confiança e simpatia popular e aristocrática, como também serviram como intuito trazer ao seu escritor, o tão apreciado, tanto por antigos quanto por contemporâneos a nós, o conceito greco-romano de imortalidade, a perpetuação do seu nome nos textos, relevando, por exemplo, uma das características mais demarcadas deste documento, que é seu nome apresentado em terceira pessoa, assim como outras obras posteriores de grandes personalidades históricas.

Uma discussão ainda levantada na comunidade acadêmica de historiadores se encontra a respeito do público alvo ao quais os comentários eram objetivados. Existe um debate entre a ideologia de que a população não abastada de Roma não teria como usufruir de informações contidas em tal obra, e, portanto, estas eram destinadas apenas para os nobres da cidade, rivais a Cesar no Senado, e a teoria de que “os Comentários” eram uma propaganda que tinha por objetivo atingir todo o público romano, essencialmente a população, já que dinheiro era poder em Roma, mas como foi citado anteriormente, o povo romano significava a base da influência sócio-política no mundo greco-romano. De algum modo, mesmo sem a obtenção das informações literárias contidas nos comentários publicados em Roma, todo o cidadão teria conhecimento dos feitos de Cesar na Gália pelo contato com mercadores ou pela difusão das novidades ouvidas entre conversas em encontros sociais por vezes casuais.

Enfim, os “*Comentários sobre as Guerras Gálicas*”, de Julio Cesar, contêm uma vasta pluralidade de opções oferecidas para o leitor ao analisá-los. Além disso, esta é a fonte historiográfica mais rica em informação a respeito da sociedade celta durante meados do século I a.C. fornecendo um levantamento da cultura, política e economia tanto de gauleses quanto de bretões, e se não tivesse sobrevivido, certamente muito pouco saberíamos a respeito destas civilizações e a importância de seu papel na história.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

CESAR, Caiuslulius. *Commentarii De Bello Gallico*. Traduzido por Francisco Sotero dos Reis, 1863. Ed. Série Clássica de Cultura: Os Mestres do Pensamento, 2001.

PLUTARCO. *The Parallel Lives: Life of Julius Caesar, Vol. VII*. Loeb Classical Library edition, 1919. Disponível em:

<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Caesar*.html>

Acesso em: 28 de nov. de 2012

BIBLIOGRAFIA

GILLIVER, Catherine. *Caesar's Gallic Wars, 58-50 BC*. Oxford: Osprey, 2003, 7–90.

LAUNEY, Oliver. *Coleção Grandes Civilizações Desaparecidas: A Civilização dos Celtas*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, 7–155.

AYMARD, André. AUBOYER Jeannine. *História Geral das Civilizações, Vol. III: Roma e Seu Império*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956, 58–82.

HOLMES, T. Rice. *Caesar's Conquest of Gaul*. Oxford: Clarendon Press. 1911, 37–182.

MULHERES EM ATENAS, NO SÉCULO IV: O TESTEMUNHO DO CONTRA NEERA, DE DEMÓSTENES

Eduarda Tavares Peters¹

Fábio Vergara Cerqueira²

RESUMO

Na Grécia antiga, a prostituição era parte integrante da vida em sociedade e tida como algo comum e corriqueiro entre os moradores de cidades como Atenas e Corinto, sendo inclusive, legalizada e fonte de impostos para o governo. As prostitutas de então eram divididas em classes: *pórnē*, que trabalhavam em bordéis públicos e eram populares e acessíveis, as *heteras*, geralmente estrangeiras, cultas e sofisticadas, donas de muitos atributos, e as *prostitutas sagradas*, que praticavam a prostituição nos templos dedicados à deusa Afrodite, deusa do amor. O presente texto discorre sobre a vida de algumas destas prostitutas que se tornaram famosas pelo que conquistaram, bem como sobre as concubinas do período, e objetiva, através deste relato, demonstrar como era a vida de então, especialmente da mulher do período e de seu papel na sociedade.

Palavras Chave: prostituição; prostituta; concubina; mulher.

ABSTRACT

In the ancient Greece, prostitution was an integrant part of society and recognized as something common and unexceptional among the people in cities like Athens and Corinth, being even, legal and a source of taxes to the government. The prostitutes of that time were divided in classes: *pórnē*, that used to work in public brothels and were popular and accessible, the *heteras*, normally strangers, cultured and sophisticated, owners of many attributes and the *sacred prostitutes*, that practice prostitution in the temples dedicated to the goddess Aphrodite, the love goddess. This text talks about the lives of some of these prostitutes that became famous by what they have reached, as well as the concubines of the period, and it has the aim of, through this report,

¹ Graduanda do Curso de Antropologia – Arqueologia. UFPel. dudah.peters@yahoo.com.br.

² Doutor de em Antropologia, concentração em Arqueologia Clássica. Professor do Departamento de História da UFPel. Membro-coordenador do Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga (LECA) e do Polo Interdisciplinar de Estudos do Mundo Antigo (POIEMA). Professor permanente do Doutorado e Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural. Professor permanente do Mestrado em História. fabiovergara@uol.com.br.

showing the life in that period, specially the women's lives and their roles in the society.

Key Words: prostitution; prostitute; concubine; woman.

INTRODUÇÃO

Na Grécia Antiga, a prostituição era uma componente da vida cotidiana. Ao contrário do que se possa imaginar, a prostituição não era considerada um ato clandestino e sim algo presente no dia a dia do universo políade, tida até mesmo como necessária e sagrada. Nos portos das cidades mais importantes, como o porto do Pireu, em Atenas, ou em bairros como o Cerâmico, prostituição representava uma grande atividade econômica da qual provinha um imposto, como qualquer outro imposto ateniense, chamado *pornikón*. Coletores responsáveis em recolher esse imposto eram designados a cada ano pela *Boulé*. Uma parcela considerável da população que residia neste bairro estava ligada à prostituição. Além disso, espalhadas por Atenas, existiam casas de prostituição públicas, onde os atenienses podiam buscar o prazer fácil. (SALLES, 1987, p.24)

O *Contra Neera*, discurso de acusação a uma prostituta, atribuído pela tradição a Demóstenes, mas atualmente reconhecido como de autoria de Apolodoro³, constitui um dos mais valiosos e complexos testemunhos escritos sobre a condição da cortesã na sociedade grega, e em particular ateniense. Contudo, ao mesmo tempo em que ele nos permite vislumbrar aspectos variados das possíveis trajetórias de vida de prostitutas, ele nos leva a pensar a condição da mulher em um sentido mais amplo, razão pela qual a leitura deste documento nos convida a pensar não só a instituição da prostituição, mas as condições femininas na sociedade e cultura da época.

³ O discurso jurídico *Contra Neera* é uma obra de acusação a uma prostituta, onde é possível perceber diversas questões relacionadas às mulheres, principalmente atenienses. Trata-se de uma visão não apenas jurídica, mas também de cunho social sobre as funções das mulheres dentro da sociedade grega.

TIPOS DE MULHERES NA SOCIEDADE GREGA

Na *pólis* ateniense, existia uma divisão sócio-jurídica e moral das mulheres, que se baseava na tradicional divisão que se faz para o estudo das sociedades mediterrânicas antigas, entre mulheres cidadãs, escravas e estrangeiras. Chamamos de mulheres cidadãs aquelas nascidas de pais cidadãos, que possuíam o caráter jurídico de cidadãs, eram livres, porém sem direitos políticos. Além disso, eram as únicas dentre as mulheres de Atenas dignas de se tornarem esposas legítimas, de sorte que eram educadas para se tornarem esposas, aprendendo a cuidar e administrar o *oîkos*⁴. (TRIZOLI E PUGA, p.10) Como ressalta Nikos Vrissimtzis (2002, p.34), “o mundo da mulher era sua casa e sua família. Em sua casa, era a soberana absoluta; como mãe era respeitada não só por seu marido e seus parentes, mas por todos os demais”.

Na cultura grega, a mulher, nas diferentes idades de sua vida, no cumprimento de diferentes funções sociais, pensava-se que estava sob a proteção de diferentes deusas que se associavam, por meio dos seus predicados, às instituições sociais pertinentes às diferentes faixas etárias das mulheres. Assim, ao nascerem, eram protegidas por Ártemis, deusa casta da caça e dos nascimentos; após o casamento, ela passava a tutela dessas moças à Hera, irmã e esposa de Zeus, e rainha do Olimpo, deusa do casamento, da fidelidade e da maternidade (MCLEAN, 1998, p.88).

Hera é o tipo idealizado de mulher, que constitui uma aliança de lealdade e fidelidade com o seu companheiro. O modelo feminino ideal, na relação homem-mulher de uma sociedade patriarcal, a perfeita companheira para o homem grego, político e guerreiro.

O casamento era considerado, mesmo nos tempos homéricos, como o alicerce da sociedade. A família, por intermédio do casamento, constituía o principal núcleo e a base necessária para a preservação da raça. Desse modo, a importância do casamento e da família é enaltecida nos Poemas

⁴ Unidade social e de produção que comportava uma família: pai, mãe e filhos. A esposa legítima era responsável por administrar o *oîkos*. (FLORENZANO, 2001, p.1).

Homericos, e casas de Zeus e Hera, Heitor e Andrômeda, Odisseu e Penélope, como modelos a serem seguidos (VRISSIMTZIS, 2002, P.40).

O casamento simbolizava, na sociedade grega, a passagem dos noivos da juventude para a fase adulta. Além de cuidar do lar, as esposas legítimas, pelo seu caráter de cidadãs, possuíam o privilégio, e às vezes a obrigação, de participar de cerimônias de caráter privado, como casamentos e rituais fúnebres, assim como de cerimônias de caráter público, como certos festivais religiosos. Pode-se ilustrar isto através dos rituais secretos da cidade de Atenas, como é o caso de alguns ritos da festas das Antestérias, em que a esposa do arconte-*basileús*⁵, chamada *basilínna*, tinha certos encargos, justamente por ser a esposa legítima, ocupando este que era um cargo de muito prestígio. (Apolodoro. *Contra Neera* [Demóstenes] 59.14).

O ateniense que possuísse um melhor poder aquisitivo poderia ter o privilégio de obter uma segunda mulher. Ela poderia frequentar a mesma casa ou ter a sua própria casa, sustentada pelo homem a quem se ligara. Elas não eram cidadãs, de modo que não possuíam o direito à herança judicialmente, nem tampouco seus filhos eram reconhecidos legalmente como cidadãos plenos, todavia era uma prática da sociedade reconhecê-los como integrantes da família. Essas mulheres eram conhecidas como *pallakés* (concubinas) (Apolodoro. *Contra Neera* [Demóstenes] 59.15). Aspásia de Mileto foi a concubina mais famosa da Grécia Antiga, consorte de Péricles, um dos mais renomados governantes de Atenas durante século V a.C. Dizia-se que ela exercia grande influência sobre suas decisões políticas. A lei proibia casamentos entre metecas (estrangeiras domiciliadas em Atenas) com cidadãos atenienses; por conta disso, ela passou a viver como concubina. Péricles se divorciou de sua mulher para ficar com Aspásia, que era cerca de vinte e cinco anos mais moça que ele.

O status de estrangeira dava a Aspásia o privilégio de não necessitar ficar confinada ao lar. Sua casa, inclusive, era um ambiente de encontros intelectuais, frequentado por distintas personalidades de Atenas, entre elas, o próprio Sócrates, que afirmava ter aprendido a filosofia junto à cortesã milésia. O prestígio e influência

⁵ Primeiro dos arcontes, colégio de dez magistrados de Atenas, que substitui o antigo monarca.

de Aspásia sobre a cena intelectual ateniense estão testemunhados em vários autores antigos, do período clássico ao imperial, como podemos constatar:

Sócrates nutria grande admiração pelos conhecimentos filosóficos e retóricos de Aspásia (...). Considerava-a inclusive como mestre de eloquência (Xenofonte, *Econômico*, III.14. Platão, *Menexeno*, 235e-236a.). A casa de Aspásia, local de discussões filosóficas e récitas poéticas e musicais, influenciou políticos e foi freqüentada por amigos de Sócrates e suas esposas, levadas para ouvir o que Aspásia tinha a dizer (MOSSÉ, 1989:63-4. Cf. Plutarco, *Vida de Péricles*.). A obra *Sereias* de Theopompos devia fazer menção às poetisas – lembremos da comparação que Sócrates fazia entre a voz “agradável” e “suave” de Aspásia e o canto de uma Sereia (Aeliano, *Varia Historia*, 12.1.). (CERQUEIRA, 2011, p.71)

Por ter ocupado esta posição de primeira dama ateniense, acabou sendo odiada pela crença de que exercesse influência sobre a forma como o marido governava. Foi acusada de ser responsável pela Revolta de Samos (440 a.C.) contra Atenas e pela Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), o que mostra sua forte influência política e o poder que se acreditava que uma concubina poderia ter.

Sólon em seu governo (594-584 a.C.), além de implantar a democracia, a confiar na tradição do século quarto, fundou vários bordéis públicos, os *ergastéria* com preços acessíveis para a renda de todos os cidadãos atenienses (Xenarco, *O Pentathlon*, ap. Ateneu XIII.568. CERQUEIRA, 2001, p.256). Neles trabalhavam as prostitutas comuns, em sua maioria, mais conhecidas como *pórnē*, que eram escravas; por conta disso, não possuíam o direito à cidadania, estando sob a tutela oficial de um proxeneta, patrono, que poderia ser um cidadão ou um estrangeiro domiciliado. Parte da quantia adquirida pela *pórnē* era destinada ao seu proxeneta. A prostituição era um meio de faturamento como qualquer outro; por conta disso, as prostitutas pagavam altos impostos. As prostitutas populares trabalhavam sob um valor cem vezes inferior ao das heteras, que poderiam também trabalhar em bordéis privados, o chamado *hetairaion*, ou por conta própria.⁶

⁶ Para os conceitos de *ergastéria* e *hetairaion*, ver CERQUEIRA, 2001, p.256, n.849: “A casa em que viviam Neera e seu *kurio* Stephanos, na qual visitantes tinham a oportunidade de partilhar o leito com

As heteras conhecidas como prostitutas de luxo cobravam valores elevadíssimos. Eram moças belíssimas, atraentes e cultas, sabiam dançar, tocar instrumentos e inclusive tinham conhecimentos filosóficos, por conta desses fatores podendo até escolher seus próprios clientes, ao menos quando estavam na plenitude de sua beleza. Prostitutas escravas, quando alcançavam comprar sua liberdade, tornavam-se heteras, adquirindo assim estatuto de estrangeira. Nunca poderia equivaler-se, quanto a seu estatuto social, às mulheres que usufruíam o direito de cidadania, mormente se tornassem livres perante a sociedade, sendo ainda as únicas que poderiam participar dos *sympósia*⁷. (TRIZOLI E PUGA, 2007, p.5)

Diferentemente das esposas legítimas, as heteras, além do privilégio de poderem opinar e debater questões políticas, não estavam submetidas a normas de conduta em relação ao seu comportamento, ou seja, ao modo de se vestir, agir, e se comportar em público (NETO, 2010, p.51).

PROSTITUIÇÃO

Na Antiguidade, certa tradição atribuía a Sólon a criação, em Atenas, de bordéis estatais com preços regulados. Dois séculos mais tarde, na Constituição de Atenas, Aristóteles chega a apresentar o custo regulamentado destes serviços: duas dracmas (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 50.2.)⁸. Havia também uma tradição que o

Phano, filha de Neera, era considerada um *ergastérion*. SALLES, Catherine. *Nos submundos da antiguidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 54. O termo *hetairaion* referia-se provavelmente às casas onde se encontravam as cortesãs mais requintadas, com predicados literários e musicais; *ergasterion*, às casas públicas de prostituição instituídas em Atenas desde Sólon, nas quais homens pobres, como marinheiros e até escravos, podiam pagar uma bagatela por prostitutas que não precisavam ter uma boa educação intelectual e artística". Cf. MOSSÉ, 1989, p. 71.

⁷ Também chamado de "banquete", reuniões festivas pertencentes ao universo masculino. As mulheres retratadas nessas cenas são responsáveis pela dança, pela música, tocando quase sempre o *aulós*, e pela sensualidade. No *andrôn*, elas atendem aos convidados, servindo-lhes bebidas, comida, ajudando-nos quando embriagados, também lhes garantindo prazer e diversão (REGIS, 2004, p.2).

⁸ "Ch. Starr (1978, p. 407), em seu estudo sobre a *aulétris*, afirma que era a profissão economicamente melhor remunerada para uma mulher na antiga Atenas. Compreende-se a preocupação dos legisladores atenienses em impedir que se paguem mais de dois dracmas pelos serviços dessas musicistas (incluindo harpistas e citaristas) (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 50.2). Porém, como algumas delas se

colocava como fundador da democracia ateniense no século VI a.C. (NETO, 2010, p.52). Incorporando várias modificações nas estruturas sociais, foi responsável por dividir os cidadãos em classes censitárias. Alguns foram mais longe, atribuindo-lhe a responsabilidade por dividir também as mulheres em uma classificação hierárquica: as esposas legítimas para cuidar do lar, as concubinas para serviços diários e as prostitutas para o prazer. (RIBEIRO e SÁ, 2004. p.12. SALLES, 1987, p.21). Filemon, na obra *Os adelfos* (Ateneu, XIII. 565), cita:

Tu, Solon, encontraste uma lei para todos os homens. Ao que se diz, foste o primeiro a tomar essa medida salutar e democrática, por Zeus! Vendo em nossa cidade muitos jovens que sofriam os impulsos da natureza e se perdiam pelos maus caminhos, ele comprou mulheres e as instalou em diferentes bairros, prontas e dispostas a atender a todo mundo.

Com o lucro proporcionado pelo comércio dessas mulheres, Sólon construiu um Templo para “Afrodite Pandemos”, a deusa do amor, de um amor generoso, inclusivo, de “todo o povo”. (SALLES, 1987, p.21)

A maioria das casas de prostituição, previstas na legislação ateniense, localizava-se no Cerâmico, o mais célebre bairro popular de Atenas, localizado no norte da *pólis*, onde trabalhavam os oleiros. Outrora necrópole homérica e arcaica, tornou-se um bairro muito movimentado, frequentado pelos amantes das belíssimas cortesãs, que ofereciam aos viajantes e estrangeiros não só produtos cerâmicos, mas também sexo e prazeres. Em suas muralhas eram comuns declarações de amor. (SALLES, 1987, p.17). Na rua, ouviam-se gritos das prostitutas chamando os viajantes, por onde se passava, assim como relata Aristófanes (*A assembléia das mulheres*, v. 639-649 e 878-882).

tornavam muito disputadas, alguns ofereciam-lhes remuneração acima daquela estabelecida por lei, como é o caso dos metecos acusados por Hipérides (*Em defesa de Euxenippos*, 3). A remuneração de dois dracmas, fixada por lei, garantia às musicistas um salário diário que equivalia no mínimo a um dia de labuta de um trabalhador manual especializado nos finais do séc. IV (STARR, 1978, p.406, n.22).”

As mulheres, no canto das ruas, aproximam-se dos que saem de um jantar e lhes dizem: 'Venha até minha casa, lá há uma bela garota!' E outra grita do primeiro andar: 'Venha até cá, eu tenho a mais bela e mais branca!...'
Eu, toda coberta de alvaiade, fico esperando: e, vestida com uma pequena túnica amarela, nem nada fazer, canto uma musiquinha galante, a fim de seduzir o passante.

Algumas prostitutas gregas, como Taís, Neera e Rodóps, tornaram suas histórias tão conhecidas que ao longo dos séculos foram citadas por diversos autores como Xenofonte, Apolodoro e Heródoto. Inclusive, a beleza da hetera grega é relatada em verso pelo poeta brasileiro Cruz & Sousa, em seu poema *Tulipa Real* (1893):

Carne opulenta, majestosa, fina,
Do sol gerada nos febris carinhos,
Há músicas, há cânticos, há vinhos
Na tua estranha boca sulferina.
A forma delicada e alabastrina
Do teu corpo de límpidos arminhos
Tem a frescura virginal dos linhos
E da neve polar e cristalina.
Deslumbramento de luxúria e gozo,
Vem dessa carne o travo aciduloso
De um fruto aberto aos tropicais mormaços.
Teu coração lembra a orgia dos triclinios...
E os reis dormem bizarros e sanguíneos.
(Cruz & Souza)

NEERA, O RELATO DE UMA CORTESÃ

Nikolaos Vrissimtzis, em sua obra *Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga*, afirma:

[...] o sonho de toda hetaira, mesmo da mais famosa dentre elas, era encontrar um cidadão abastado que a levasse para casa como concubina onde poderia viver comodamente uma relação semelhante ao casamento e ter filhos. Este foi o caso de Neera, que após diversas aventuras, terminou vivendo com Estéfano, um cidadão ateniense, conseguindo assim, obter ilegalmente o status de esposa legítima fato que resultou no tão conhecido julgamento (Demóstenes, *Contra Neera*) (VRISSIMTZIS, 2002, p.98).

Segundo Demóstenes (apud Onelley, 2012), Neera ingressara cedo ao mundo da prostituição, sendo comprada por uma liberta de nome Nicareta que, desde jovem,

aliciava meninas, alugando-as a políticos e intelectuais em Atenas. Neera costumava andar na companhia da jovem prostituta Metanira, amante do orador Lísias, que lhe deu a oportunidade de participar dos Mistérios de Elêusis.

Como era muito bonita e atraente, chamava atenção, por conta disso, recebia muitos presentes, jóias, viagens de seus amantes ricos e famosos. Apolodoro destaca a existência de quatro outros amantes, o poeta Xenoclides, o ator Hiparco e mais dois outros, que teriam alugado temporariamente Neera por meio de um contrato, uma prática comum e reconhecida por lei, conforme atesta o discurso de Apolodoro (*Apolodoro. Contra Neera* [Demóstenes] 59.26).

Tempo depois Neera veio a conhecer Frínion, que posteriormente comprou sua liberdade. Segundo relatos Frínion a maltratava e a mantinha em condições degradantes, o que lhe causou a fuga para Mégara em 371 a.C., onde conheceu Estéfano, que a reconheceu como esposa legítima, o mesmo fazendo com os filhos dela, inscrevendo-os ilegalmente em sua fratria em Atenas.

O direito de cidadania, ilegalmente dado à filha de Neera, mais conhecida como Fano, dava-lhe o privilégio de se casar legalmente, de dar à luz cidadãos e de participar da vida religiosa e social local.

A pretensa união matrimonial de Neera e Estéfano proporcionava vantagens ao casal: à hetaera simbolizava sua segurança e de seus filhos; e a Estéfano, representava uma garantia de companhia gratuita de uma bela cortesã e o sustento de toda a família.

Porém, ao tomar conhecimento da união ilegítima do casal, Frínion instaurou uma ação jurídica contra Estéfano, acusando-o de ter raptado sua antiga acompanhante e de estar desfrutando de seus bens, roubados por Neera quando fugira.

Para poder resolver a reivindicação de Frínion, Estéfano propõe um acordo, no qual ficaria estabelecido que a cortesã entregasse os bens roubados do mesmo e

passaria dias alternados na casa dos amantes, de modo que ambos se tornariam responsáveis pelo seu sustento.

Outros atos ilegais continuavam a ser praticados pelo casal, que lhes custavam acusações, sempre confirmadas pela presença de testemunhos. No entanto, quando Neera e Estéfano conseguiram concretizar o segundo casamento de Fano com outro cidadão ateniense, Teógenes, eleito por sorteio para o cargo de arconte-rei, sacerdócio que durante um ano se responsabilizava pela celebração de sacrifícios da maior importância para a cidade, essa teria vindo a ser a prova máxima de atrevimento contra as leis de Atenas.

Por volta de 343-339 a.C. Neera é acusada por Apolodoro de ter realizado um matrimônio com um ateniense, o orador Stéfanos, que foi acusado de introduzir em sua fratria filhos de uma estrangeira que foi prostituta de luxo e, não bastando isso, para agravar a situação, foi acusado ainda de ter dado em casamento a cidadãos ateniense, por duas vezes, a filha daquela (Apolodoro. *Contra Neera* [Demóstenes] 59.13).

O tribunal teria atribuído a ambas as partes envolvidas no casamento ilegal a seguinte punição: Neera, por falsificar o estatuto de cidadã, seria vendida como escrava, voltando a sua condição original; Estéfano seria multado em mil dracmas e punido com *atimía*⁹, por ter dado a filha de Neera em casamento a dois atenienses.

RODÓPS, UMA VIAGEM AO EGITO

Além de Neera, outras heteras foram muito famosas na Grécia, uma delas chamava-se Rodóps, conhecida pela sua beleza inigualável e por ter conquistado uma fortuna com a prostituição. Originária da Trácia foi serva de Iádmon, filho de Hefestopólio. Segundo o historiador Heródoto, a hetera viveu no século VI a.C., entre 570 e 526 a.C., período em que Amásis reinava sobre o Egito (RODRIGUES, 2008).

⁹ Perda dos direitos cívicos. Informações retiradas do site:
<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAFNjEAK/apostila-filosofia-juridica> .

Segundo Heródoto (*Histórias*, II), Rodóps foi levada para o Egito por Xanto de Samos para trabalhar como prostituta, porém foi libertada por uma alta quantia, por um homem de Mitilene, chamado Cáraxo, filho de Escamandrónimo e irmão de Safo, a poetisa. Havia boatos de que ela seria a amada do mesmo (RODRIGUES, 2008).

Na Grécia Antiga, as cortesãs e prostitutas eram amiúde conhecidas por nomes que provinham de suas qualidades profissionais, como Drósida, a “refrescante”, Glicera, a “doce”, ou Rodóps, a “rosto de rosa”. Segundo estudos, não se sabe ao certo quem foi de fato Rodóps. Heródoto se refere a ela como uma hetera, mas ela também poderia ter sido uma *pórnē* cujo seu nome de trabalho se atribuiria a *rosto de rosa*.

Diodoro Sículo, um autor do século I a.C., afirmava que uma das pirâmides do Egito era o túmulo de Rodóps, hipótese lembrada, mas rejeitada já no século V a.C., por Heródoto, e que continuava a circular até meio milênio mais tarde. Nessa época, Estrabão acreditava na idéia de que Rodóps teria sido uma das responsáveis por erguer uma das pirâmides.

Nesse período, vários autores da época, como Eliano e Heliodoro, criam suas histórias tendo Rodóps como personagem protagonista. Nuno Rodrigues (2008. p.121) conclui que: “o sucesso e a fama de Rodóps que se configura na sua reutilização no texto de Heliodoro, um milênio quase após a mais que eventual, cremos, existência da hetera Rodópis. Em segundo lugar, a recepção de um tema egípcio num texto grego que só se pode explicar pela transmissão oral do assunto, bem como pela interculturalidade gerada pela convivência entre Gregos e Egípcios, desde a fundação de Náucratis e depois da hegemonia alexandrina. Rodóps confirma-se assim como um êxito de interculturalidade”.

A prostituição era um tipo de comércio que se podia encontrar em todo o mundo antigo, apesar de as trabalhadoras desse ofício não nos terem deixado muitos vestígios acerca dele. De qualquer forma, Rodóps é testemunha de que também era possível, para algumas mulheres, além de conseguirem sobreviver em um mundo estruturalmente masculino, imporem-se nele.

Histórias de vida de algumas prostitutas gregas são do nosso conhecimento, como por exemplo de Neera; entretanto, nenhuma parece mostrar um êxito tão grande na sua vida profissional como Rodóps.

PROSTITUIÇÃO SAGRADA

Em vários registros históricos, encontra-se ainda outra forma de prostituição, praticada não só pelos gregos, mas também por outros povos do Oriente Médio (como egípcios, mesopotâmicos, babilônicos e persas): a chamada de Prostituição Sagrada. (CECCARELLI, 2008, p.2)

A Prostituição Sagrada ou *Hierà Porneía* era um fenômeno religioso, restrito aos templos e locais sagrados, como forma de culto a Afrodite, deusa grega da paixão. Através de relações sexuais com as *hierodoúlai* (servas sagradas), em honra à divindade e mediante a pagamento, gregos e viajantes buscavam o prazer e contato com o transcendental. Acreditava-se que elas eram esposas dos deuses e, portanto poderiam lhes conceder bênçãos, proporcionar fertilidade e prosperidade, além de poder interpretar as vontades divinas. Na Grécia, conforme registros históricos, haviam centros de prostituição sagrada nas cidades de Corinto, Pafos e Ámato, em Chipre. (RIBEIRO, 2012).

Não raro, garotas começavam a se prostituir já aos doze anos, sacrificando a sua virgindade em forma de louvor e devoção, buscando serem agraciadas pela deusa. Algumas vezes, inclusive, a prostituição sagrada era uma forma de se obter dinheiro para o dote do casamento:

Afrodite não só outorga o prazer do amor, mas que esse prazer é também seu mandamento divino, de sorte que ele é lícito se promovido para cultuá-la. Se, pela prostituição (não-depravação), as donzelas obtinham o seu dote, era promovido o casamento e, por consequência, realizava-se um ato de piedade; e se as garotas, que se entregavam, em troca de dinheiro, colocavam seus lucros no tesouro do templo, isso era, por igual, ato de piedade, desde que isso fosse considerado uma oferta de gratidão à deusa (Afrodite), a qual era a fonte de toda beleza feminina, de toda maturidade (ULLMANN, 2005, p.109).

Justamente pela busca do prazer ser algo legítimo, o ato sexual com as Prostitutas Sagradas era uma forma de unir sexualidade e espiritualidade. Havia também a crença de que Afrodite encarnava nessas mulheres e, desta forma, ocorreria uma junção do físico com o espiritual, provocando um sentimento misto de desejo e respeito nos homens e proporcionando um bem-estar que não era sentido fora desses templos:

Quando a Deusa encarnava na Prostituta Sagrada, ela transmitia o prazer sexual divino, e por assim o ser, absoluto, capaz de transformar em arte de amar os rudes instintos animais do estranho. Nessa união da Prostituta Sagrada com o estranho, efetivava-se a junção do espiritual com o físico e transcendia-se o pessoal para se penetrar no ser divino. As emoções humanas e as energias corporais criativas uniam-se com o suprapessoal. Assim o estranho tocava as forças regenerativas básicas porque acreditava que a deusa estava encarnada naquela mulher carnal através da qual se uniam forças tônicas e espirituais que garantiam a continuidade da vida e do amor (RIBEIRO, 2012, P.5).

Um dos locais onde se tem maior registro da Prostituição Sagrada é em Corinto, uma cidade portuária que recebia muitos viajantes e comerciantes da região asiática, que ali buscavam atingir prazeres divinos através de relações sexuais com as prostitutas sagradas. Justamente pela quantidade de marinheiros que era atraída para a região, infere-se que não somente motivos religiosos estimulavam esse ritual. De acordo com Ulmann, “por seus costumes, por sua riqueza, seu luxo e reputação de libertinagem, Corinto permanece para sempre a cidade dissoluta por excelência. Ela apresenta uma estranha mescla de luxúria e sacralidade” (ULMANN, 2005, p.112). Afirma ainda que, “consoante Estrabão (63 a.C. - 21 d.C.), havia mais de mil heteras a serviço de Afrodite, no templo, em Corinto, as quais formavam uma classe à parte” (ULMANN, 2005, p.1).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto acima apresenta uma categorização social sobre as mulheres na Grécia antiga, e em especial em Atenas e Corinto, bem como o papel delas na sociedade, em particular das prostitutas. Com efeito, demos maior atenção às heteras, com breve relato e reflexão sobre Neera e Rodóps.

A prostituição ganhou impacto em Atenas com a legislação de Sólon sobre a mesma, que tinha como finalidade uma medida de saúde pública, conforme os conceitos político-étnico-religiosos vigentes, destinada a preservar a pureza da raça. Seu enfoque incluía proteger a castidade das mulheres livres e garantir a descendência dos cidadãos (SALLES, 1987, p.21).

Contraopondo-se à prostituição como busca de prazer fácil, a prostituição sagrada trazia uma visão diversa, acreditando-se que proporcionava uma união entre o sexual e o espiritual.

BIBLIOGRAFIA

Sites consultados

www.iscsp.utl.pt/~cepp/lexico_grecoromano/basileus.htm

Referências literárias

Aeliano, *Varia Historia*, 12.1.

AELIAN. **Historical Miscellany (Varia Historia)**. Edited and translated by Nigel G. Wilson. Harvard: Loeb Classical Library, 1997.

Aristófanes. *A assembléia das mulheres*, v. 639-649 e 878-882.

ARISTOPHANE. **Théâtre Complet**, 1. Traduction, introduction, notices e notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: GF-Flammarion, 1995 (1966).

Aristóteles. *Constituição de Atenas*, 50.2.

ARISTÓTELES. **A Constituição de Atenas**. Tradução e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

Apolodoro. **Contra Neera**. [Demóstenes], 59.

APOLODORO. **Contra Neera [Demóstenes], 59**. Tradução de Grória Onelley, introdução, notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 73-130.

Filemon. *Os Adelfos*, apud Ateneu, XIII.565.

Xenarco. *O Pentathlon*, ap. Ateneu XIII.568.

ATHENAEUS. **The Deipnosophists**. Translation by Charles Burton Gulick. 7 volumes. Londres: William Heinemann Ltd. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.

Heródoto. *Histórias*, II.

HERÓDOTO. **História**. Introdução e Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Ed. UNB, 2a ed, 1988.

Platão, *Menexeno*, 235e-236a.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Librairie Gallimard, 1959.

Plutarco, *Vida de Péricles*.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Βίοι Παράλληλοι. 4 vols. Tradução de Gilson César Cardoso. São Paulo: Ed. PAUMAPE, 1991. (Alcibíades, Címon, Licurgo, Nícias, Péricles)

Xenofonte, *Econômico*, III.14.

XENOPHON. **Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology**. Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Londres: Loeb Classical Library, 1923.

Referências bibliográficas

CECCARELLI, P.R. Prostituição – Corpo como mercadoria. **Mente & Cérebro** – Sexo, v. 4 (edição especial), dez. 2008. Extraído de:

<http://ceccarelli.psc.br/pt/wpcontent/uploads/artigos/portugues/doc/prostituicao.pdf>

- CERQUEIRA, F. V. A polissemia dos “concertos no gineceu” na iconografia dos vasos áticos do quinto século: amor nupcial ou vida intelectual? In: BRUNO, M.C.O.; CERQUEIRA, F.V.; FUNARI, P.P. (editors) **Arqueologia do Mediterrâneo Antigo: estudos em homenagem a Haiganuch Sarian**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) / FAPESP / SBEC, 2011, p. 63-83.
- CERQUEIRA, F.V. Música e gênero no banquete: o registro da iconografia ática e dos textos antigos (secs. VI-V a.C). In: LESSA, F.S.; BUSTAMANTE, R.M. (Orgs.) **Memória & Festa**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2005, p. 37-47.
- CERQUEIRA, F.V. **Os instrumentos musicais na vida diária da Atenas tardo-arcaica e clássica (540-400 a.C.)**. O testemunho dos vasos áticos e de textos antigos. 3 vols. Tese de doutoramento (2001). São Paulo, Universidade de São Paulo. 2001.
- FLORENZANO, M.B.B. **Pólis e oîkos, o público e o privado na Grécia Antiga**. S.P.: Labeca – MAE-USP, 2011, p.1-5. Extraído de:
http://labeca.mae.usp.br/sites/default/files/uploads/shared/pdf/florenzano_polis_e_oikos.pdf
- MCLEAN, A. **A Deusa Tríplice**. Em Busca do Feminino Arquetípico. São Paulo: Cultrix, 1998.
- MOSSÉ, Cl. **La femme dans la Grèce antique**. Paris: Albin Michel, 1989.
- NETO, E.M.G. Educação feminina, prazer e poder em Atenas (séculos VI-IV a.C.). **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro. 2011, p.51-81. Extraído de:
http://www.revistaphoenix.com/phoenix20112/artigo004_edsonneto.pdf
- ONELLEY, G.B.O estatuto social da cortesã no *Contra Neera*. **Todas as Musas**. São Paulo. Ano 03, Número 02. Jan-Jun 2012. Extraído de: http://www.todasasmusas.org/06Gloria_Braga.pdf
- REGIS, M.F.B. **Mulheres nos symposia**: representações de *hetairai* na cerâmica ática. **ANAIS DO XVII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA**. O lugar da História. ANPUH/SP-UNICAMP. Campinas, 2004. CD-Rom. Extraído de:
<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVII/Paineis/Maria%20Fernanda%20Brunieri%20Regis.pdf>

- RIBEIRO, M.G.O. **Arquétipo da prostituta sagrada na poesia brasileira moderna – XIII Encontro da ABRALIC. Realize, Campina Grande, 2012. Extraído de:**
http://editorarealize.com.br/revistas/abralic/trabalhos/ac1a39079a5099b4564f1d6bd60a94e2_450_223_.pdf
- RIBEIRO, F.B.R.; SÁ, J.M.O. **Interrogando a prostituição: Uma crítica radical aos discursos hegemônicos.** Lisboa, 2004. Extraído de:
http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4628c4f204e34_1.pdf
- RODRIGUES, N.S. **Rodópis no país dos faráos: Itinerário de uma hetera grega.** *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 19: 115 – 124. Lisboa, 2009. Extraído de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3120882>
- SALLES, C. **Nos Submundos da Antiguidade.** São Paulo: Brasilense, 1987.
- STARR, Ch. An evening with the flute-girls, **La Parola del Passato**, p. 401-10, 1978.
- TRIZOLI, T.; PUGA. V.L. Estudos e representações artísticas da noiva e prostituta. Séculos XIX a XXI. **Horizonte Científico**, v. 1, p. 1-22, 2007. Extraído de:
<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/viewFile/3841/2846>
- ULLMANN, R.A. **Amor e sexo na Grécia antiga.** Pelotas: Edipucrs, 2005.
- VRISIMTZIS, N. A. **Amor, sexo e casamento na Grécia Antiga. São Paulo: Odysseus, 2002.**

ASPECTOS ECONÔMICOS NA OBRA “A VIDA DE SANTA MELÂNIA”: O IMPACTO DAS DOAÇÕES

Gustavo Silveira Ribeiro¹

Deivid Valerio Gaia²

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar o contexto histórico onde Melânia, a Jovem viveu. Procurando compreender a situação complexa em que se encontrava a sociedade romana no século IV d.C, iremos apontar nossas primeiras impressões sobre os impactos econômicos causados pelas volumosas doações feitas por Melânia durante suas viagens pelo Mediterrâneo. Como fonte, vamos utilizar a biografia de Santa Melânia, a Jovem escrita por um homem chamado Gerontius durante o século V d. C.

Palavras-chave: Melânia; Império Romano; economia; doações.

ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the historical context in which Melania the Younger lived. Seeking to understand the complex situation it was in Roman society in the fourth century AD, we point out our first impressions of the economic impacts caused by large donations by Melanie during her travels around the Mediterranean. . As a source, we will use the biography of St. Melania the Younger written by a man named Gerontius during the fifth century AD

Keywords: Melania; Roman Empire; economy; donation.

Melânia, a Jovem, foi uma mulher oriunda da elite romana que se converteu ao Cristianismo e juntamente com o seu marido, Valério Piniano, seguiu uma vida ascética. Sua família era uma das mais ricas de seu tempo, possuíam muitos bens, grandes extensões de terras, escravos e várias propriedades. Um dos fatores mais interessantes em sua biografia, escrita por um Geroncio em meados do século V d. C.,

¹ Autor, discente do curso de Licenciatura em História – Universidade Federal de Pelotas

² Autor na qualidade de orientador – Docente do curso de Licenciatura em História – Universidade Federal de Pelotas

são as suas doações e financiamentos para construção de monastérios. Dentro do contexto do século V, no qual o império enfrentava uma crise que gerou consequências para todas as esferas sociais, suas doações provocam modificações no contexto socioeconômico, e o nosso objetivo neste trabalho é apresentar alguns aspectos da vida econômica na obra intitulada “*A vida de Santa Melânia*” de Geroncio.

A CRISE DO SÉCULO III

Durante os dois primeiros séculos os romanos viveram um período prosperidade, as tropas estacionadas nas fronteiras asseguravam a tranquilidade com relação a possíveis ataques. Segundo a ideologia imperial, o imperador era o responsável por manter a continuidade dessa situação. No entanto, com os ataques nas fronteiras que estavam ocorrendo desde princípios do século terceiro, se produziu uma mudança notável nas ideias até então em voga. Acostumada com sua posição de superioridade defensiva, Roma teve de passar a lutar pela sua própria sobrevivência.

Durante duzentos anos suas fronteiras foram protegidas dos ataques de pequenos grupos tribais, porém, apareceram novos agrupamentos tribais maiores e mais fortes que conseguiram vencer as defesas do império em diversos pontos. Frente à crise de segurança que estava inquietando as elites urbanas por todas as extensas zonas de povoação imperial, tornou-se necessária uma política externa que priorizasse a defesa do império.

Nos decênios que sucederam a década de trinta, governaram três dezenas de imperadores-soldados, esse período ficou conhecido na historiografia moderna como a anarquia militar (235 – 284). As trocas de imperadores foram constantes, seus governos duravam pouco e quase sempre terminavam de forma violenta. O Senado perdeu seus poderes até que em fins do século era como “*a una institución que se reducía a aprobar por aclamación las órdenes imperiales*” (MAIER, 1976: 23).

Essa grande crise não foi causada somente por fatores externos, havia uma crise paralela na sociedade gerando conflitos políticos e sociais. Ademais, as

constantes incursões militares, as guerras civis, os saques e a destruição das cidades agravaram a crise econômica enfraquecendo a produção agrícola e a atividade comercial (MEIER, 1976: 24). Diante dessa situação, os indivíduos se viram abertos às religiões orientais. Dentre essas, o Cristianismo destacou-se devido a sua conduta hostil para com a autoridade do imperador, o que, dentro do contexto da Anarquia Militar tornou-se desfavorável para os cristãos resultando em perseguições e proibições à sua prática.

O SÉCULO IV: O DESPONTAR DE UMA NOVA ERA PARA O IMPÉRIO E PARA O CRISTIANISMO

De acordo com Franz Meier *“los cuarenta años que van desde el 284 hasta la instauración de la monarquía por Constantino, en el 324, fueron una casi ininterrumpida cadena de luchas internas por el poder”* (MEIER, 1976: 28). As constantes disputas pelo poder não pouparam nem mesmo os imperadores mais fortes, aqueles que conseguiram de alguma forma amenizar o esfacelamento do império não puderam escapar de uma morte traiçoeira e nem da revolta dos soldados. A ambição pelo trono levou muitos dos grandes generais que formavam o séquito do imperador a não impedir seu assassinato. Com o intuito de evitar novas sublevações dos soldados, aplacar as ambições dos generais e evitar um novo esfacelamento do império, Diocleciano cerca-se de sucessores e de co-regentes. Havia um Augusto e um César associado no Oriente e um Augusto e um César associado ao Ocidente. Diocleciano nomeara a Galério César associado no Oriente, para o Ocidente foram nomeados Maximiano como Augusto e Constâncio Cloro como César, os dois eram militares destacados. A tetrarquia funcionava com Diocleciano como verdadeiro imperador e os césares como gestores de uma política militar nas fronteiras, com essa medida as ambições que rodeavam o trono foram aplacadas e as chances de uma nova revolta do exército eram baixas. Caso um dos césares fosse derrubado em um dia e não conseguissem derrubar os outros três no mesmo dia, os sublevadores teriam de

enfrentar a vingança dos demais membros da tetrarquia. Além de evitar novas revoltas e assassinatos, a divisão do governo do império permitiu que este fosse governado com mais tranquilidade, com planos sólidos executados em conjunto.

Em 306 morre Constâncio Cloro, as legiões aclamam seu filho, Constantino como sucessor. Até então, o Império Romano estava dividido entre quatro coimperadores, dois dividiam entre si o Oriente romano (um deles Constantino) e outros dois dividiam o Ocidente romano. Um quinto homem chamado Maxêncio entrara neste cenário usurpando Itália e Roma de Constantino. Em 28 de outubro de 312 as tropas de Maxêncio são esmagadas, Constantino havia recebido em sonho a promessa de que se lutasse pelo deus dos cristãos receberia a vitória. Em 313, Licínio que se manteve pagão, mas tolerava o cristianismo venceu seu adversário no Oriente e mandou afixar um edito de tolerância aos cristãos.

No decênio seguinte, Constantino vence Licínio no Oriente em 324, dali em diante *“a religião cristã assumia com um golpe único uma dimensão ‘mundial’”* (VEYNE, 2010: 19). Constantino restabelece o império como o centro do mundo tornando-o um império cristão. A sinceridade de sua conversão é até hoje motivo de muita discussão. Não pretendo entrar nessa discussão, mas sem dúvida a unificação imperial por parte de Constantino ao lado da decisão de sua conversão resultou em consequências marcantes para a história de Roma a partir de então.

MELÂNIA, A JOVEM E O ASCETISMO FEMININO

De acordo com Elizabeth A. Clark a vida de Melânia nos fornece “um exemplo instrutivo da dirupção que a vocação para o ascetismo cristão causou nas famílias aristocráticas romanas do período imperial tardio” (CLARK, 1984: 83). Na vida de Melânia, nos deparamos com vários momentos em que essa dirupção fica evidente. Seu ascetismo não fora bem recebido pelos familiares, a princípio seu esposo não permitiu que praticasse a castidade, só mais tarde após uma série de episódios dramáticos irá ceder ao desejo de sua esposa e inclusive irá tornar-se um ascético.

As mulheres na sociedade romana desta época desempenhavam o papel semelhante ao das riquezas, ou seja, serviam para circular. As virgens, ou noivas de Cristo, como eram denominadas as mulheres ascéticas, em sua maioria vinham de lares cristãos no qual o controle dos pais sobre a vida de seus filhos, principalmente das filhas, era total. O casamento era uma forma de dar continuidade à linhagem familiar, atar relações entre famílias locais e proteger ou aumentar os bens da família. Muitas famílias cristãs que não tinham condições de criar suas filhas dedicavam-nas como noivas de Cristo livrando-se das despesas com o dote, o dono da casa era considerado o maior beneficiário pela devoção das filhas virgens, acreditava-se que todo lar cristão que possuísse uma virgem devota era protegido de seus inimigos.

O ascetismo feminino em Roma desenvolveu-se em dois estágios, as mulheres romanas nobres começaram a adotar o ascetismo por volta da década de 360 d.C., nesse primeiro momento era praticado uma espécie de monasticismo doméstico em suas casas ou palácios, se mantendo castas e em constantes orações. As mulheres de vocação ascética surgiram nos círculos da elite romana, de acordo com Peter Brown, isso ocorria porque elas “tinham a riqueza e o prestígio necessário para causar um impacto permanente sobre a Igreja Cristã” (BROWN, 1990: 220). Após esse estágio inicial é que os mosteiros foram estabelecidos, a avó paterna de Melânia, conhecida como Melânia, a Velha, foi uma pioneira na construção de mosteiros, os quais marcaram o começo deste movimento. Os mosteiros ajudam no crescimento do ascetismo feminino, a partir deste momento mulheres que devido a sua condição social estavam impedidas de ingressar nessa vida, podiam fazê-lo em companhia de outras que compartilhavam de seu mesmo status. Laços de amizade e ajuda mútua são desenvolvidos neste círculo social, vai ser neste contexto que muitas terão o contato com as letras tendo a oportunidade de aprender a ler e expressar suas idéias. As mulheres abastadas irão desfrutar de “uma verdadeira posição pública” agindo como protetoras dos pobres e cuidando dos doentes em hospitais. Ademais, suas doações irão colocar o clero em uma posição delicada criando laços de “patronato e de obrigação humilhante” (BROWN, 1989: 269).

MELÂNIA: FAMÍLIA, CASAMENTO E DOAÇÕES

Melânia descendia da aristocracia romana pelos dois lados de sua família. Sua avó Melânia, a Velha era descendente da *gens Antonia* pelo lado paterno; era neta de Antonio Marcellino, que foi cônsul em 341 d.C. Seu marido, descendente da *gens Valeria*, foi, talvez, Valerio Maximo, que serviu como Prefeito Pretoriano no início dos anos 360. Melânia, a Velha teve três filhos, dois morreram alguns meses após a morte de seu pai. Valerio Publicola (pai de Melânia, a Jovem), foi o único filho que lhe restou. A mãe de Melânia, a Jovem, Albina também descendia de uma família aristocrática. Seu pai, Ceionio Rufio Albino serviu como prefeito de Roma entre 389 e 391 d.C. Não há evidências para saber se Ceionio era pagão ou cristão, provavelmente a mãe de Albina a tenha educado como cristã. O que se sabe, é que o cristianismo havia penetrado em sua família há pouco tempo, sua tia Caecina Lolliana fora uma sacerdotisa de Isis e seu tio Publilio Caecionio Caecina Albino era o Pontífice pagão.

De outra linha da *gens Valeria*, descendia o marido de Melânia, Valerio Piniano. O cristianismo penetrara em sua família, provavelmente, em meados do século IV. O casamento de Piniano e Melânia unira duas linhas dos Valerios, naturalmente, a família tinha esperança que desta união fossem gerados herdeiros. Devem ter ficado desapontados quando souberam da morte dos dois filhos do casal ainda na infância e com a decisão subsequente do casal de fazer votos de celibato.

Valerio havia negado o pedido de sua esposa para deixá-la fazer seus votos pessoais de celibato. O episódio em que Melânia consulta o marido a fim de obter sua permissão para ingressar na vida ascética nos permite visualizar a situação de uma mulher romana da elite. Primeiramente, foi obrigada a casar-se para satisfazer os interesses de sua família, era esperado que gerasse descendentes para herdar a vasta fortuna das duas famílias. O fato precisar pedir a permissão de seu marido para tomar uma decisão tão importante, demonstra que após casar-se a mulher devia obediência ao seu marido. Mesmo com Valerio negando seu pedido, Melânia não desiste e tentar

fazer uma espécie de negociação, ao que Valerio responde dizendo que só iria permitir seu celibato após esta gerar pelo menos dois filhos. De fato, a mulher romana aristocrata possuía um papel social bem delimitado, a atração de uma vida de devoção parece mais compreensível a luz desses fatos. Fazendo votos de celibato estariam livres das estratégias conjugais de suas famílias, estariam livres da obrigação de gerar descendentes não precisando arriscar suas vidas no parto, como é bem sabido muitas mulheres morriam durante o parto no mundo antigo.

Após o falecimento de seus filhos, o casal ingressa na vida ascética renunciando as suas riquezas. Sua jornada da riqueza para uma vida simples, centra-se em três aspectos principais: a dispersão de sua renda anual, a liquidação de todas as suas propriedades espalhadas pelo território do império e a venda ou libertação de seus escravos, vejamos que os três aspectos são econômicos. Geroncio nos informa que ao saberem da possibilidade de serem vendidos, os escravos rebelam-se alegando que não desejam ser vendidos, mas que se fossem, preferiam que Severo, irmão de Valerio fosse o mestre deles. O financiamento da construção de dois mosteiros no norte da África os quais iriam abrigar 8 homens santos e cerca de 130 virgens nos dá uma pequena ideia do peso que suas doações tiveram no clero e na vida econômica local. De fato, Melânia, a Jovem, seguindo o exemplo de sua avó, financiou a construção de vários mosteiros, no norte da África e na Palestina, além de doações para ajudar a manter Igrejas e Mosteiros que estavam à beira de um colapso por falta de recursos.

PRIMEIRAS IMPRESSÕES E POSSIBILIDADES FUTURAS DE PESQUISA

A biografia de Santa Melânia fornece, como fonte histórica, informações importantes acerca da situação de mulheres da elite romana que se converteram ao cristianismo e passaram a levar uma vida ascética. O estudo de sua biografia será realizado a partir de uma leitura orientada pelo viés da história econômica e social, levando em conta o

impacto que suas doações tiveram na economia local das diversas partes do mundo Mediterrâneo por onde ela passou.

Para compreendermos melhor o porquê de suas doações terem causado vários conflitos precisamos analisá-las dentro de seu contexto, o da sociedade romana da Antiguidade Tardia. Neste período vários aspectos da vida urbana estavam passando por transformações significativas devido às mudanças políticas, econômicas e religiosas. Através de Constantino o Império estava unificado novamente com o cristianismo como religião oficial, para muitos pagãos a nova religião de estado era uma ameaça às tradições de seus antepassados. Geroncio deixa claro que a conversão de Melânia era uma ameaça aos interesses de sua família, como se tratava de uma família formada por membros ilustres do senado romano, era esperado dela que gerasse descendentes que administrariam os bens da família futuramente. Por isso, ao rogar ao marido para que a deixasse praticar o celibato este permite desde que antes *“we have two children to inherit our possessions”* (GERONTIUS, *VITA MEL*, 1). Melânia e Piniano tiveram dois filhos, um menino e mais tarde uma menina, ambos vieram a falecer deixando a família novamente sem herdeiros. No entanto, neste momento, Piniano mesmo sem ter uma descendência, permite que Melânia siga o seu desejo e a acompanha dedicando-se também ao celibato. Isso vai desagradar, e muito, seus familiares que não concordavam com sua decisão de abandonar seu modo de vida. Geroncio relata que *“Melania and Pinian suffered much pain since they were unable to take up the yoke of Christ freely because of their parents’ compulsion”* (GERONTIUS, *VITA MEL*, 6).

Havia ainda outro fator que colocava em risco os interesses da família de Melânia, os cristãos praticavam uma forma de caridade que, segundo Maria Luiza Corassin, era feita de forma compulsória. Diferentemente da munificência tradicional praticada pelos aristocratas que *“envolia somas imensas, acumuladas em um longo período e gastas em momentos solenes por um só doador de cada vez”*, as esmolas cristãs eram constituídas de somas pequenas ou médias que podiam ser *“oferecidas a qualquer momento, por fiéis de todos os níveis sociais”* (CORASSIN, 1998: 19). O

objetivo dos aristocratas ao distribuírem somas que haviam sido acumuladas era ostentar sua fortuna e enaltecer a sua figura como homem público. Porém, as doações de Melânia não se restringiram a socorrer os vulneráveis sociais, segundo Geroncio *“They also constructed two large monasteries there, providing them with an independent income. One was inhabited by eighty holy men, and the other by 130 virgins.”* (GERONTIUS, VITA MEL, 22); bem como :

“She adorned the church of this holy man with revenue as well as offerings both gold and silver treasures, and valuable veils, so that this church which formerly had been so very poor now stirred envy of Alypius on the part of the other bishops in that province.” (GERONTIUS, VITA MEL, 21)

Ao financiar a construção de mosteiros e o embelezamento de Igrejas, Melânia coloca o clero em uma posição delicada, pois estavam recebendo ajuda de uma mulher, a sobrevivência de muitos mosteiros dependia das doações de mulheres ricas da aristocracia romana. Sua doação para uma Igreja pobre de Tagaste fora tão generosa que despertou a inveja dos bispos daquela Província, provavelmente temos aí mais uma situação de conflito, agora não estamos mais falando de pagãos, mas de cristãos que pertenciam ao clero. Não obstante, os problemas causados pelas doações não se restringiram ao âmbito familiar e religioso, como a surpreendente revolta dos escravos incitados pelo irmão de Piniano, Severo, que será analisada como consequência de tais doações. Tal revolta foi narrada por Geroncio da seguinte maneira:

While they planning these things, the Devil, the enemy of truth, subjected them to an enormous test. Since he was jealous at the great zeal these young people showed for God, he prompted Severus, the brother of the blessed Pinian, and he persuaded their slaves to say, ‘We realize we haven’t been sold, rather than be put on the open market, we prefer to have your brother Severus as our master and have him buy us.’ Melania and Pinian were very upset by this turn of events, at seeing their slaves in the suburbs of Rome rising in rebellion... (GERONTIUS, VITA MEL, 10)

Ao viajar pelo Mediterrâneo, Melânia vendeu várias das imensas propriedades que havia herdado e o dinheiro obtido nessas vendas era destinado às doações. Em um primeiro momento seus escravos rebelaram-se, acreditando que

seriam forçados a aceitar serem vendidos no mercado. Quando lhes foi oferecida a possibilidade de liberdade, os mesmos recusaram-na, uma vez que temiam perder a proteção que sua condição como escravo proporcionava.

Não era incomum escravos receberem terras para serem exploradas de forma autônoma, em uma sociedade *“casí exclusivamente agrícola que había consentido que el reparto de la tierra adoptara formas de máxima desigualdad, cuyas ciudades estaban ocupadas em su mayor parte por um proletariado desposeído”*(BURCKHARDT, 1996: 364); podemos considerar essa uma condição privilegiada.

Possivelmente Melânia não sabia que, ao vender ou libertar seus escravos, estaria deixando-os desamparados. De acordo com Schiavone (2005, 62), toda forma de trabalho, fosse ou não escravista, possuía uma carga tão grande de discriminação que dificilmente poderia ser incluído no campo de visão das camadas superiores. Assim, a reação de Melânia ao descobrir que seus escravos estavam em rebelião torna-se mais compreensível para nós.

CONCLUSÃO

A vida de Melânia, a Jovem, é um documento histórico riquíssimo de informações sobre um momento em que grande parte das esferas da sociedade romana estava em processo de mutação. As invasões bárbaras criaram um clima de tensão e instabilidade, em meio a essa situação o cristianismo, uma religião pouco conhecida começa a ganhar força penetrando no seio da elite romana através das mulheres que pertenciam à aristocracia. Nesse documento, é possível visualizar o papel social das mulheres da elite romana e, como a igreja cristã dialogou com esta situação e, sobretudo, os problemas econômicos decorridos das grandes doações.

Em um momento de crise econômica, doações do porte das que foram realizadas por Melânia e Valério podiam ocasionar um grande enriquecimento para aqueles que recebiam, mas, também, podia ocasionar sérios conflitos como a revolta

dos seus escravos diante da possibilidade de serem vendidos. Assim, a obra de Geroncio se constitui em um rico documento para o estudo da sociedade romana nos séculos IV e V d.C. O nosso objetivo é continuar esta pesquisa explorando os aspectos econômicos deste documento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – Fonte Impressa

Gerontius. *The Life of Melania the Younger*. Introduction, Translation and Commentary of Elizabeth A. Clark. New York: Edwin Mellen Press, 1984.

II – Bibliografia

ALFÖLDY, Géza. *História social de Roma*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

A. Giardina, « La carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana », *Studi Storici*, 1988, p. 127-142.

BRADLEY, Keith. *Slavery and Society at Rome*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001.

BROWN, Peter. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity". In: *Journal of Roman Studies* vol. 61, 1971, p. 80-101.

_____. "As Filhas de Jerusalém": a vida ascética das mulheres do século IV. In:

BROWN, Peter. "As Filhas de Jerusalém": a vida ascética das mulheres do século IV. In

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. A Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org). *História da Vida Privada: Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo Companhia das Letras, 1989.

BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CAMERON, AVERIL. *The Mediterranean World in Late Antiquity A.D 395 – 600*. New York: Routledge. 2001.

- CARRIE, Jean-Michel. Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. *História*, Franca, v. 29, n. 1, 2010 .
- CLARC, KElizabeth A. *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation and Commentary*. 1984.
- CORASSIN, M. L. Caridade compulsória: forma de pressão popular na sociedade romana tardo-antiga. *Revista de História* (USP), São Paulo, v. 138, p. 17-25, 1998.
- CURRAN, J. *Pagan City and Christian capital; Rome in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FINLEY, M.I. *A Economia Antiga*. Porto: Afrontamento, 1973.
- GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e paganismo: A conversão da Europa Ocidental 350 – 750*. São Paulo: Madras, 2004.
- MAIER, Franz Georg. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: Siglos III – VIII*. Madrid: SIGLO XXI, 1976.
- ROSTOVTZEFF, Michael. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- SCHIAVONE, Aldo. *Uma História Rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno*. São Paulo: Edusp, 2005.
- SILVA, Gilvan Ventura. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (Séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco. *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Edufes, 2006.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP, 1987.
- _____. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.

A VIDA DE JÚLIO CÉSAR SOB A VISÃO DE PLUTARCO E SUETÔNIO (SÉCULO I D.C.)

*Kassia Amariz Pires¹
Adriana Mocelim de Souza Lima²
Etiane Caloy Bokhalovski³*

RESUMO

Este artigo apresenta uma comparação dos escritos de Plutarco e Suetônio sobre a vida de Júlio César. Tem como objetivo analisar através de fontes, a intenção dos autores e apresentar estudos atuais sobre a composição de seus livros. A vida de Júlio César foi retratada para justificar a influência que ele exerceu para o fim da república romana e a necessidade, no século I d.C., em justificar a grandeza do império.

Palavras-chave: Júlio César; Plutarco; Suetônio; Vidas; Obras

ABSTRACT

This article presents a comparison between the writings of Plutarch and Suetonius about the life of Julius Caesar. It aimed analyzing through sources the intention of the authors furthermore provides current studies on the composition of his books. Julius Caesar's life was portrayed to prove the influence that he practiced to the end of the Roman republic and the need, in the first century AD, in proving the greatness of the empire.

KEYWORD: Julius Caesar; Plutarch; Suetonius; Life; Works

¹Graduanda do 2º ano do curso de licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Integrante da iniciação científica da mesma instituição, trabalhando com criação de imagem de Júlio César através de seus escritos. Orientadora: Adriana Mocelim de Souza Lima. Email: kassia.amariz@gmail.com

²Professora de História Antiga e Medieval da Universidade Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Orientadora de iniciação científica com temas de construção de imagens na Idade Antiga e Média. Email: adriana.mocelim@pucpr.br

³Professora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Orientadora do projeto de iniciação científica: Crimes de Honra na Primeira República Brasileira (1889-1930). Email: etianecaloy@hotmail.com

Júlio César, general extremamente hábil, com sua genialidade política inspirou muitos homens, sua coragem determinou a expansão dos costumes e a língua de Roma, assegurou uma reputação considerável e estimulou filósofos, historiadores e literários a narrar e estudar suas ações (CAWTHORNE, 2010, p.36-39).

Dentre os célebres escritores da vida de César, Plutarco se destaca por representar as ações deste general a partir da vida de outro, Alexandre Magno. Plutarco era grego, nascido pouco antes de 50 d.C. viajou pela Grécia, Egito e Roma buscando aperfeiçoar conhecimentos já adquiridos desde a juventude. Adquiriu cidadania romana e conviveu com homens intelectuais e políticos, além de ter sido amigo e mesmo protetor do futuro imperador Adriano. Suas viagens representaram o objetivo de seus escritos, que era de narrar vidas e não histórias, como também em revelar o caráter de seus biografados. Sua obra “Vidas paralelas” foi uma inovação no ambiente grego. Sua intenção em comparar personagens gregos e romanos representou um novo conceito literário, a comparação sistemática (*sýnkrisis*) (FUNARI, 2007, p.155-157).

Gaio Suetônio Tranquilo, diferente de Plutarco, apresenta a vida de seus biografados com detalhes sórdidos, com intenção de apresentar fatos até então nunca retratados. Nasceu por volta do ano 69 d.C. em Roma. Apadrinhado por Plínio, o jovem e Septício Claro, foi administrador no governo de Trajano (98-117d.C.) cabendo-lhe a chefia dos arquivos imperiais e a secretaria (*ab epistulis*) particular do príncipe. Sua vida proporcionou alcançar os objetivos de seus escritos, pois mostrava assuntos como calendário, representações teatrais, jogos, problemas do vestuário, expressões de insulto, etc. Porém o seu gênero literário ficou arraigado na biografia. Sua obra “A vida dos doze césares” que narra a vida dos doze primeiros imperadores romanos, além de César foi um gênero tão marcante na tradição literária que se tornou modelo canônico para muitos que gostariam de se dedicar a escrever biografias (MENDONÇA, 2007, p.12).

Plutarco e Suetônio vieram de lugares e períodos distintos, porém ambos trouxeram para os primeiros séculos de nossa era as grandes ações de Júlio César, procurando demonstrar seu caráter, suas ambições, seus erros e sua inteligência.

No presente artigo foi utilizada a pesquisa bibliográfica com análise documental. Foram analisadas fontes literárias com destaque para a obra “Vidas de César” que reúne os escritos de Suetônio e Plutarco sobre Júlio César, descritos respectivamente em latim e grego, com traduções em português. Para auxiliar à obra principal foram utilizadas as fontes primárias “A vida dos doze césares” de Suetônio e “Vidas paralelas: Alexandre e César” de Plutarco. Para complementação dos estudos foram utilizados artigos acadêmicos, dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre Plutarco e Suetônio e diversos livros sobre a vida de Júlio César. O objetivo deste artigo é levantar fatores de diferenciação e semelhança nas escritas de Plutarco e Suetônio, analisando suas vidas e suas diferentes formas de escrita, através do uso de fontes primárias e dos estudos bibliográficos.

BIOGRAFIAS

Plutarco nasceu na cidade de Queroneia pouco antes de 50 d.C., na região ao norte da Ática (acima de Atenas), nos Vales das Musas, o mesmo local que Hesíodo encontrou sua inspiração (SILVA, 2006, p.25). Descendendo de família ilustre, o avô era um grande estudioso de Botânica, Filologia e História e o pai Autóbulo, um amante pela Filosofia. Essas heranças familiares foram importantes para a formação inicial de Plutarco que era atraído pela reflexão filosófica e moralizante (FUNARI In “Vidas de César”, 2007, p.131). Assim, obteve as maiores referências em estudo. Aos vinte anos viajou a Atenas para aprendizado sobre retórica, matemática, medicina, ciências naturais, filosofia e literaturas gregas e latinas. Para enriquecer mais os conhecimentos viajou pela Grécia, Sicília, Ásia Menor, Alexandria e Roma. Por ir tantas vezes à cidade de Roma, conseguiu a cidadania romana, beneficiado por sua amizade com Lúcio

Métrio Floro e através desta amizade trouxe sua aproximação a Q. Sósio Senecião, conselheiro do imperador Vespasiano, personalidade a quem Plutarco dedicou a sua biografia sobre Julio César (SCHILLING, 2009, p. 6; SILVA, 2006, p.26).

Mesmo tendo ocupado importantes cargos políticos e militares em Roma, Plutarco preferiu voltar à sua cidade natal. Casado com Timossen teve cinco filhos. A partir do ano 90 d.C. dividiu-se entre Queronéia e Delfos, onde foi sacerdote laico do templo de Apolo por mais de vinte anos. Foi encarregado de organizar os Jogos Píticos e presidir as assembleias da liga dos povos da Grécia central (FUNARI In “Vidas de César”, 2007, p.132).

Considerado como filósofo e historiador, nunca fugiu ao apelo cultural, sendo seu maior desafio relacionar-se com o poder político romano sem que sua identidade grega fosse comprometida pela dependência política e econômica do Império (SILVA, 2008, p.305). Transformou-se em autor polímata, ninguém, até então, havia escrito mais que ele. Sua produção literária atingiu a soma de 250 títulos, dos quais 101 nos chegaram completos e trinta em fragmentos (FUNARI In “Vidas de César”, 2007, p.132). No período de vida de Plutarco, o Império Romano estava estabelecido; com o fim da Monarquia Universal de Alexandre era impossível fugir da política e vida social romana (SCHILLING, 2009, p.6).

Com domínio do todo o mediterrâneo por Roma, Grécia era um centro distante do mundo, mas Plutarco foi reconhecido pelos seus ensinamentos filosóficos ministrados aos cidadãos romanos. Plutarco morreu por volta de 120 d.C. (SILVA, 2006, p.24-25).

Caio Suetônio Tranquilo nasceu em Roma no ano 69 d.C. Advindo de uma família equestre, grupo social de segundo escalão durante a República romana, tiveram durante o Império, os trabalhos da administração. Era filho de Suetônio Leto, um tribuno da 13ª legião, por isto seguiu carreira das armas. Foi um grande estudioso de retórica e advogado e provavelmente exerceu a profissão de gramático.

Depois de anos de formação intelectual, Suetônio, apadrinhado por Plínio, o jovem e Septício Claro, comandante da guarda pretoriana, entra no ciclo do poder. Foi administrador de bibliotecas públicas no governo de Trajano (98-117 d.C.) e depois nomeado secretário *ab epistulis* (chefia dos arquivos imperiais e secretaria) no tempo do imperador Adriano (117-138 d.C.). Participou ativamente da corte, mas quando obteve todas as atenções da imperatriz Sabina (esposa do imperador Adriano) foi afastado da corte (ARGENTA & TORCHIA, 2006, p.434). Este fato não é citado por Mendonça (2007) que considera o afastamento de Suetônio como uma dispensa promovida pelo imperador para mudar as administrações promovidas por Trajano (apud “Vidas de César”, 2007, p.12).

Depois deste acontecimento, não se sabe o percurso de vida que tomou, não há pistas do resto de seus dias e nem a data precisa da sua morte (talvez depois do ano 122), acredita-se que os anos subsequentes à saída da corte foram dedicados à escritura dos livros, através da documentação que conseguiu quando ocupou os cargos da administração e de secretário (MENDONÇA In “Vidas de César”, 2007, p.12).

A DIFERENCIAÇÃO NOS ESCRITOS

Os primeiros clássicos literários do mundo antigo estão estabelecidos na história política, no poderio militar, na administração pública e também no arquitetônico, principalmente as paisagens greco-romanas. Os autores mais analisados da época antiga são aqueles que têm fatos políticos e guerras como tema central de suas obras (FUNARI & SILVA, 2009, p.163).

Mesmo sendo considerado como um historiador, Plutarco não seguiu princípios próprios da narrativa histórica, porém buscou informações sobre seus biografados através de testemunhos coletados. Seus escritos sofreram grande influência dos ensinamentos do egípcio Amônio de Lampra, que se inspirava na filosofia de Platão (SILVA, 2006, p.24-26).

As obras que chegaram até nós e se destacaram foram as “Vidas paralelas” e “Obras Morais e de Costumes”. “Vidas paralelas” reúne biografias de diversos chefes militares, legisladores e governantes políticos da Grécia e de Roma. São informações sobre a história do Mediterrâneo na época antiga, a partir da comparação da vida de gregos e romanos. “Obras Morais e de Costumes” são pequenos tratados filosóficos que versam sobre política, moral, história e aspectos da natureza humana (SILVA, 2006, p.28-29). Plutarco afirma que suas obras são escritas sobre “vidas e não histórias”, dito assim:

Se os meus leitores notarem que não reproduzo, por completo e detalhadamente, os grandes feitos célebres, mas que, em geral, apresento apenas um resumo breve, que esses leitores não me recriminem. Na verdade, não escrevo uma obra de história, mas biografias. Não são sempre os grandes feitos mais marcantes que revelam melhor as qualidades e defeitos dos homens. Uma atitude ou palavra banal, um gracejo, tudo isso permite-nos melhor conhecer o caráter, do que um combate com muitos mortos (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, I, apud MENDONÇA, “Vidas de César”, 2007, p.133).

Como observado no trecho acima, Plutarco objetiva a relevância de seus retratados. Tinha a convicção de que a virtude era o melhor atributo a ser imitado e as coisas negativas que cometeram poderiam servir como exemplo para corrigir. Em sua obra mais famosa “Vidas paralelas” ele reforça o termo “vidas” e não “história”, mostrando política, costumes, instituições, mentalidade, circunstâncias das ações ocorridas, discursos, arengas, batalhas como ações reais de Alexandre e César.

Ao escrever neste livro a vida do rei Alexandre e a de César, por quem Pompeu foi derrotado, nos contentaremos como preâmbulo, por causa do grande número de feitos que constituem o assunto, em pedir aos leitores que não briguem conosco por não contarmos integralmente nem detalhadamente cada uma das ações célebres destes heróis e por resumirmos a maioria delas. De fato, não escrevemos Histórias, mas Vidas, e nem sempre através das ações mais ilustres que podemos trazer à luz uma virtude ou um vício [...] (PLUTARCO, “Vidas Paralelas”, I, p.19).

A preocupação em apresentar a virtude e a fortuna de seus biografados era marca registrada de Plutarco. Ele reconstruía os fatos conforme o julgamento que fazia do caráter do indivíduo, sempre colocando gostos, vontades e até sentimentos na escrita, conforme percebido no trecho “[...] Impelido por todos esses motivos, Pompeu marchou para a batalha **contra a vontade**, perseguindo César” (PLUTARCO, “César”, 41, 5, p.215).

Plutarco, em suas biografias, quase não cita nomes femininos, fato observado por Jan Bremmer (1981) (apud SILVA, 2006, p.25). Quando os cita, as mulheres aparecem como secundárias nos processos de seus biografados, sendo que, no período de I a.C. tempo de maior corrupção e rebeliões nas leis tradicionais, o nome de uma mulher no meio político indicava falhas no sistema social. Devido a estas ideias, Plutarco evitava citar nomes de mulheres respeitáveis da época (SILVA, 2006, p.26).

Mossmam (1988) demonstrou através do desenvolvimento de sua tese analisando as biografias de Alexandre e Pirro que as obras de Plutarco demonstram as narrativas de um estilo trágico-épico, capaz de tornar o relato de vida de seus biografados mais atrativo. Hamilton (1969) observou com estudo aprofundado de Vida de Alexandre, a manipulação de fatos históricos para atribuir um conteúdo moralizante à obra. Para Froidefond (1987), Plutarco reproduziu o pensamento de Platão em seus escritos, por ser grande dominador da filosofia grega e ainda, Latzarus (1964) reconhece Plutarco como filósofo, mas ele estaria voltado para a religiosidade, devido aos vinte anos de sacerdócio, nos quais estabeleceu contato com religião grega. O objetivo de Plutarco era avaliar o caráter dos seus biografados como forma de educar futuras gerações (apud SILVA, 2006, p.42-43).

Como observado, os estudiosos de Plutarco ainda estão em constante debate sobre a real intenção na escrita de suas biografias. O que não se discute é a presente comparação entre um grego e um romano, demonstrando suas virtudes, ações, comportamento, sem uma crítica real e que, mesmo tendo uma estrutura

correspondente ao gênero biográfico, são percebidos no conteúdo, o trabalho de investigação, reflexão e fatos, observações peculiares de um historiador.

Suetônio, no geral de seus escritos, empenhou-se no estudo da história, nos costumes de seu povo e da época. Relatou cerimônias, vícios, fofocas dos imperadores, diversões gregas, espetáculos romanos, vestuário, cortesãos famosos e o crescimento da burocracia (ARGENTA & TORCHIA, 2006, p.434-435). Mesmo suas obras sendo conhecidas através de fragmentos, catálogos de títulos e se tratando de obra de compilação (pouco original e investigativa) eram bastante valiosos para proporcionar um vasto conhecimento da história do século I d.C. e início do II d.C. Porém Suetônio se destacou pelo gênero literário da biografia (MENDONÇA In “Vidas de César”, 2007, p.12).

Embora o pensamento romano tenha tido fortes influências gregas, a biografia traz raízes da tradução romana, através da cultura em fazer inscrição (*titulus*) abaixo da reprodução em cera dos traços físicos de um defunto, retratando o nome, atos praticados, magistraturas ocupadas. Mendonça (2007) acredita que estes registros familiares são o início da biografia em Roma, devido a cerimônias funerárias.

[...] Quando morria um dos seus membros, um magistrado ou familiar, em pomposo cerimonial, fazia o discurso em que se juntava o elogio do morto com a glória de seus ancestrais, estando bem entendido que na publicação das façanhas familiares era de praxe a ocorrência de deslizes promocionais. Antes, porém, do enterro ou da cremação, se fazia reproduzir os traços físicos do defunto em máscara de cera guardada no átrio da casa da família; abaixo dessa reprodução ficava a inscrição (*titulus*) do seu nome, atos praticados, magistraturas ocupadas, etc. Esses registros familiares são considerados pelos estudiosos como o embrião da biografia em Roma. (MENDONÇA, 2007, p.12-13)

Com o tempo, o gênero biográfico foi se configurando através de lutas políticas e econômicas, devido aos relatos de atividades, através dos *comentarii* de Sila (138-78 a.C.) e Júlio César (100-44 a.C.).

Segundo Venturini & França (2009), nos anos 106-109 d.C. é provável que Suetônio tenha feito sua obra, *De viris illustribus*, como forma de dedicação aos

homens latinos. Graças a estes contos que há o conhecimento biográfico dos escritores latinos de todo o século I d.C.

A maioria dos escritos de Suetônio foi perdida, dentre eles *Pratum* (ou “Prata”), vasto repertório de erudição enciclopédia, que procurava fazer o inventário de várias províncias do saber, bem a gosto da época (MENDONÇA In “Vidas de César”, 2007, p. 12). Os escritos *De Ludis Grecorum*; *De Spectaculis et Certaminibus Romanorum*; *De Anno Romano*; *De Nominibus Propriis et de Generibus Vestium*; *De Roma et ejus Institutis*; *Stemma Illustrium Romanorum*; *De Claris Rhetoribus* e *De Vita caesarum* foram suas principais obras (ARGENTA & TORCHIA, 2006, p.435).

Suetônio, considerado como homem culto, apresenta em suas obras uma curiosidade típica dos aspectos humanos do personagem, sendo isto uma contribuição para os escritos da época, além da herança helenística da biografia (VENTURINI & FRANÇA, 2009, p.517). Ele se apega às particularidades dos seus personagens, como observado no trecho abaixo.

[...] Com a morte de Cornélia ele se casou com Pompéia, filha de Quinto Pompeu e neta de Lúcio Sila; dela posteriormente se divorciou, ao supor que mantivera relações adúlteras com Públio Clódio; e tão consistentes eram as notícias de que este se insinuara junto dela em trajes femininos durante cerimônia religiosa, que o Senado decretou um inquérito sobre sacrilégio (SUETÔNIO, “O divino Júlio”, 6, 3, p.27).

No seu livro “O divino Júlio”, obra dedicada à biografia de Júlio César, percebe-se a necessidade em descrever aspectos físicos do personagem, como roupas, vícios, amores, fatos totalmente dedicados à particularidade do biografado.

[...] É por toda gente reconhecido seu pendor suntuoso pelos prazeres do sexo; seduziu um grande número de mulheres ilustres, dentre as quais Postúmia, mulher de Sêrvio Sulpício, Lólia, mulher de Aulo Gabínio, Tertula, mulher de Marcos Crasso e até Múcia, mulher de Cneu Pompeu (SUETÔNIO, “O divino Júlio”, 50, 1, p.81).

Segundo o historiador Eugen Cizek (apud VENTURINI & FRANÇA, 2009, p.517) Suetônio influenciou a literatura mundial, pois suas obras representam o apogeu da

civilização romana, pois durante o reinado de Trajano a Adriano houve um aumento na construção de ideias e apresentação de obras.

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE JÚLIO CÉSAR A PARTIR DE PLUTARCO E SUETÔNIO

Na biografia de Júlio César por Plutarco são perceptíveis características de importância do caráter, observada já nos parágrafos iniciais, com César aos vinte anos de idade. Sua história antes dos vinte foi perdida no tempo. No decorrer do relato da vida de César há divergências entre as datas com outras fontes, como no caso do choro de César ao se comparar com Alexandre, “Não vos parece ser digno de aflição que, na minha idade, Alexandre já reinava sobre tantos povos, enquanto eu nada ainda de brilhante realizei?” (PLUTARCO, “César”, 11, 6, p.159) dito após a sua pretura e recebimento da província da Hispania. Na verdade, na idade de 33 anos, César era questor. Só usou estes termos para comparar com idade da morte de Alexandre (33 anos) (FUNARI In “Vidas de César”, 2007, p.133-159).

Para Schilling (apud “Vidas Paralelas”, 2009), Plutarco descreveu Júlio César como um inteligente estrategista, suas ações ultrapassaram a todos os generais romanos anteriores a ele: os Fábios, os Cipiões, os Metelos, Sila, Mário, Lúculo e até Pompeu. Conquistou grandes regiões, travou muitas batalhas e venceu numerosos inimigos. César errou em demonstrar que poderia acabar com a República e que sua vontade de liderança suprema o elevou tão rápido quanto o rebaixou.

César tinha cinquenta e seis anos quando morreu; ele sobreviveu a Pompeu pouco mais que quatro anos. Do poder e dominação absolutos que ele buscou a vida inteira e adquiriu tão arduamente, a custo de tantos perigos, colheu somente o nome e uma glória que atraiu a inveja de seus concidadãos [...] (PLUTARCO, “Vidas Paralelas”, LXIX, 1, p.182)

Dentre todas as obras que Suetônio escreveu a mais conhecida “A vida dos doze césores” foi formada pela biografia de vários imperadores, começando com o

general Júlio César até Domiciniano. Esta obra era baseada na imagem de decadência moral e política dos imperadores. Sobre César, obra dedicada somente a ele, “O Divino Júlio”, Suetônio escreveu sobre as atividades estratégicas políticas e militares, porém se ateve em detalhes pessoais, retratando informações não comprovadas por fontes, só por boatos, como a possibilidade de César ter tido uma aventura amorosa com rei Nicomedes da Bitínia, mas este fato não abalou a popularidade do general com as mulheres.

[...] Iniciou o serviço militar na Ásia no quartel-general do pretor Marcos Termo; enviado por ele à Bitínia para mobilizar uma esquadra, deixou-se ficar na corte de Nicomedes, não sem que se espalhasse o boato de ter-se ele prostituído ao rei, rumos aumentado quando logo a seguir voltou à Bitínia sob a alegação de cobrar uma dívida de um liberto, seu cliente [...] (SUETÔNIO, “O divino Júlio”, 2, 1, p.23).

Por mais que Plutarco e Suetônio tenham escrito de forma tão diferenciada sobre a vida de Júlio César, há ações características de seus atos que podem ser encontradas em ambas as obras.

[...] Enfim, com um impulso do coração, como se abandonasse a reflexão para se lançar no futuro, pronunciou a frase que é o prelúdio comum para aqueles que mergulham em contingências difíceis e ousadas: Que o dado seja lançado (PLUTARCO, “César”, 32, 8, p.201).

[...] tendo alcançado as cortes às margens do Rubicão, riacho que marcava o limite de sua província, parou um pouco e, refletindo sobre o grande alcance de sua empreitada, disse, dirigindo-se aos mais próximos: “Até aqui podemos voltar atrás; mas se atravessarmos a pequena ponte, tudo será levado adiante pelas armas” (SUETÔNIO, “O divino Júlio”, 31, 3, p.57).

Plutarco usa da dramatização para demonstrar a preocupação de César em cometer o ato da passagem pelo rio Rubicão, pois este fato caracterizaria o início de uma guerra civil contra Pompeu. Porém Suetônio o descreve de forma mais direta, sem a preocupação de incitar as emoções do momento.

Em ocasião da morte de Júlio César, Suetônio descreve os fatos.

[...] Estando César sentado, os conspiradores, a pretexto de lhe render homenagem, cercaram-no; imediatamente Tílio Címber, encarregado da

primeira ação, como que dando a entender que ia fazer-lhe um pedido, aproximou-se bastante; diante da recusa de César que, com gesto, o remetia para outra ocasião, ele agarrou-lhe a toga de um e outro lado do ombro; no momento em que ele lhe gritava: “Mas isso é uma violência!”, um dos dois Cascas o golpeia pelas costas, um pouco abaixo da garganta (SUETÔNIO, “O divino Júlio”, 82, 1, p.119)

Plutarco apresenta o desfecho da vida de César, com a ocasião de um drama aparente, evidenciando uma coragem até mesmo diante da sua morte e uma revolta à traição de seus colegas senadores, característica esta reforçada na ideia da escrita de Plutarco por meio da apresentação do caráter e do sentimento no momento.

[...] mas, como depois de tomar assento, ele repelia suas súplicas, e como, insistindo eles mais energicamente, César se indignava contra cada um, Tílio agarrou sua toga com as duas mãos e fê-la descer de seu pescoço; esse era o sinal combinado para o ataque. Casca foi o primeiro que com um punhal desferiu sua nuca com um golpe, não mortal nem profundo, mas perturbou-se, como era natural no início de um empreendimento de grande ousadia, de sorte que César se voltou, apoderou-se do punhal e segurou-o firmemente. Quase ao mesmo tempo, os dois gritaram, o ferido em latim: “Amaldiçoado Casca, que fazer?”, e aquele que o feriu se dirigiu em grego ao irmão: “Irmão, ajuda-me” (PLUTARCO, “César”, 66, 6-8, p.257).

As características que Plutarco e Suetônio querem demonstrar em suas obras são perceptíveis quando levadas a comparação de um mesmo personagem. Cada um retratou dentro de seu período histórico de vivência fatos que poderiam afirmar os conceitos da época. Plutarco, grego, queria focar a comparação de um grego e um romano apresentando, mesmo que de forma sutil, a superioridade do grego ao romano. Suetônio, sofrido com sua expulsão da corte, quis apresentar ao povo romano que nem de todo positivo o Império se encontrava.

Por fim, suas obras representaram um gênero biográfico e como afirmado por Cizek (apud VENTURINI & FRANÇA, 2009, p. 520) este tipo de escrita iniciou-se de forma romaneada tendo Tácito e Xenofonte como representantes. Depois foram obras que privilegiavam a imagem de heróis, que demonstravam seu caráter, como feito por Plutarco e em seguida por uma escrita mais despojada, chamada de biografia científica adotada por Suetônio.

Os argumentos centrais apresentados por Funari (2007) demonstram que a historicidade de Plutarco era percebida através da busca da verdade dos fatos narrados, descritas em ordem cronológica, exposição do contexto social dos biografados, minuciosidade em investigar fontes disponíveis, o que o tornou historiador. Porém o mais importante para ele foi o acréscimo do caráter e comportamentos dos biografados.

Suetônio, em suas obras, seguia um esquema habitual de acumular notícias, demonstrando fatos ligados à família, nascimento, subida ao poder, atividade militar e legislativa, educação literária, vida moral e morte. Todos estes fatos eram apresentados com lados positivos e negativos (FRANÇA & VENTURINI, 2009, p.3).

Diferentemente de Plutarco, Suetônio não se importava com a moralidade. Escolheu seus biografados através de grandes feitos, mas tirou proveito dos erros cometidos por eles. Plutarco objetivava a demonstração do caráter de seus personagens, e ainda, fazia um paralelo entre gregos e romanos. Toda esta distinção nas escritas pode ser observada devido à jornada de suas vidas, por suas origens e pelas influências que tiveram ao longo de seus estudos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

PLUTARCO. **Vidas paralelas: Alexandre e César**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césaes**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

SUETÔNIO E PLUTARCO. **Vidas de César**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

BIBLIOGRAFIA

ARGENTA, M.; TORCHIA, L.R. Perfil biográfico de Caio Suetônio Tranquilo. In: Suetônio, **A vida dos doze césaes**. São Paulo: Martin Claret, 2006, p.433-435.

- BRANDÃO, J.L.L. Condicionantes do tempo nas *vidas dos céсарes* de Suetônio **Humanitas**, Coimbra, n.58, p.133-156, 2006.
- BRANDÃO, J.L.L. Páginas de Suetônio: golpes de teatro á passagem do Rubicão. **Boletim de estudos clássicos**, Coimbra, n.40, 2007, p.2-7.
- CAWTHORNE, N. **Os 100 maiores líderes militares da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- CINTRA, R. ROSSI, A.L. “A biografia de César: um estudo sobre os *prodigia* em Suetônio” In: VIII Jornada de estudos antigos e medievais e I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais: o conhecimento do homem e da natureza dos clássicos, São Paulo, **Anais**, 2009, p.1-7.
- FRANÇA, T. Biografia e História na Antiguidade Clássica: estudo da obra de Suetônio. In: V Congresso Internacional de História, Maringá, **Anais**, set. 2011, p.2469-2478.
- FRANÇA, T.; VENTURINI, R.L.B. Um estudo sobre a “as vidas dos doze céсарes” de Suetônio. In: VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, Maringá, **Anais**, nov. 2010.
- FUNARI, P.P.A. Plutarco historiador. **Revista Calíope**, n.16, 2007, p.155-157.
- FUNARI, P.P.A.; SILVA, M.A.O. **Política e identidades no mundo antigo**. São Paulo: Annablume Fapesp, 2009, p.163-178.
- FUNARI, P.P.A. Introdução a Plutarco. In: PLUTARCO. **César**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p.131-159.
- GRANT, M. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- LISSNER, I. **Os Céсарes**: apogeu e loucura. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1964.
- MENDONÇA, A.S. Introdução a Suetônio. In: SUETÔNIO. **O divino Júlio**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p.11-17.
- SANTOS JUNIOR, A.M. As faces de Júlio César: um estudo sobre identidade política em César e Plutarco. In: **Iniciação científica da Universidade Federal do Recôncova na Bahia**. Cruz das Almas, 2010, p.1-9.
- SCHILLING, V. Plutarco, o educador dos estadistas. In: **Plutarco, Vidas paralelas: Alexandre e César**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009, p.5-16.



SILVA, M.A.O. **Plutarco historiador**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, M.A.O. Plutarco e Heródoto: a permanência dos discursos. In: **Anais XXIII SEC**, Araraqueara, 2008, p.305-314.

SOBRAL, A.E.A. **Suetônio revelado**: o texto narrativo biográfico e a cultura política em “As vidas dos Doze Césares”. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, 2007.

VENTURINI, R.L.B.; FRANÇA, T. Escrita e poder em Suetônio. In: IV Congresso Internacional de História, Maringá, **Anais**, set. 2009.

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO COMO SUPORTE METODOLÓGICO PARA UMA ANÁLISE DA TESSITURA SOCIOPOLÍTICA DE SOCIEDADES ANTIGAS

Luis Fernando Telles D`Ajello¹

RESUMO

Seguindo a proposta da XIII Jornada de História Antiga de Pelotas apresento aqui uma proposta de suporte metodológico pra estudos na antiguidade. Inicialmente trato da Sociologia do Conhecimento enquanto uma disciplina em si. A partir das propostas de Berger e Luckmann trato desta área do conhecimento como um plano metodológico para a compreensão da construção social da realidade. Por fim apresento minha dissertação de mestrado e minha tese em desenvolvimento, como exemplos do uso deste suporte metodológico em pesquisas de epigrafia grega e política ateniense.

Palavras-Chave: Sociologia do Conhecimento. Metodologia. Grécia Clássica.

ABSTRACT

According with the objective of the XIII Jornada de História Antiga de Pelotas I present here a possible methodological support for studies in antiquity. I deal inittially with the Sociology of Knowledge as a discipline in itself. From the proposal of Berger and Luckmann I consider this area of knowledge as a methodological plan for the comprehension of the social construction of reality. Lastly, I present my master's thesis and my ongoing doctoral dissertation of usage of this methodological support in researches of Greek epigraphy and Athenian politics.

Keywords: Sociology of Knowledge. Methodology. Classical Greece.

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Proponho aqui uma interação entre a sociologia do conhecimento, fenomenologia e história. A fenomenologia, que creio seja a melhor área de contato entre filosofia e história, foi utilizada nas reformulações da sociologia do conhecimento propostas por dois sociólogos de quem tratarei a seguir. A sociologia do conhecimento, apesar de se apresentar enquanto uma disciplina empírica suportada por uma teoria sociológica geral (como apresentam Peter Berger e Thomas Luckmann), é vista aqui como uma base metodológica para analisar áreas de difícil acesso das sociedades antigas.

Através da análise da construção social da realidade, a sociologia do conhecimento procura compreender “como é possível que significados subjetivos se tornem facticidades objetivas”(BERGER; LUCKMANN, 1973). Esta análise, portanto, permite traçar os caminhos socioculturais dos significados através das práticas. A partir disto a disciplina em questão passa a verificar a passagem de subjetividades para objetividades reificadas pela sociedade. A análise deste processo de reificação, deste processo de algo subjetivamente inventado sendo percebido como intrinsecamente atrelado à realidade, é o que justifica a análise da construção da realidade como um meio de averiguarmos a compreensão que os antigos tinham sobre o mundo à sua volta, incluindo suas próprias práticas.

A seguir apresentarei exemplos da utilização desta metodologia que fiz uso em minha dissertação de mestrado e como proponho utilizá-la em minha tese em andamento. Antes, no entanto, cabe apresentar melhor a disciplina e suas relações com a história de maneira mais apropriada.

A sociologia do conhecimento, cunhada por Max Scheler (1960) e Karl Mannheim (1957), por mais que tenha causado debates entre os sociólogos sobre sua aplicabilidade e função, foi uma área marginalizada neste âmbito. Na história foi apropriada na área de história das ideias e história dos intelectuais. Suas proposições teóricas facilitavam a interação com estas áreas, pois tratavam de uma forma de compreender um período, uma sociedade, através de suas próprias concepções. O historicismo, e com certas modificações a história das ideias, bebem claramente deste

interesse em tentar compreender os conceitos atrelados a cada um dos períodos e sociedades.

Aqui tratarei da reformulação desta área da sociologia proposta por Berger e Luckmann. Berger e Luckmann são dois sociólogos que em busca de uma teoria sociológica una encontram Alfred Schultz e se focam na pesquisa sobre uma sociologia do conhecimento reformulada para ser pensada através de uma influência da fenomenologia.

Os autores propõem que o conhecimento do senso comum e não as ideias deve ser o foco central da sociologia do conhecimento. E é este conhecimento que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir. Isto assume que nenhuma formulação teórica da realidade, qualquer seja sua origem, esgota o que é real para a sociedade. Então é a análise daquilo que os homens conhecem como realidade em sua vida cotidiana que constitui o objetivo da sociologia do conhecimento para estes dois autores. Por isso o nome de sua obra conjunta, a construção social da realidade. (BERGER; LUCKMANN, 1973)

Alfred Schultz estudou a fundo a fenomenologia do Husserl, chegando a ser convidado pelo mesmo para trabalhar como seu assistente, o que ele recusou. Com ele veio a influência de que tanto a sociologia quanto a história poderiam beneficiar-se da fenomenologia. O próprio Husserl já fazia menção a isso em sua primeira obra sobre fenomenologia. (HUSSERL, 2006) A crítica que Schultz (1962) faz à sociologia do conhecimento de Scheler e Mannheim é similar à apresentada por José Murilo de carvalho (2000) e é o que incita o trabalho conjunto entre Luckmann e Berger com as compreensões fenomenológicas de Schultz.

A fenomenologia propõe que além do mundo real e inegável que Ginzburg tanto defende, há o mundo subjetivo, fenomenológico. Ele assim o chama porque quando percebemos um objeto, ele sempre nos é dado segundo uma determinada perspectiva, segundo um certo modo de doação ou fenômeno. Por mais que variemos nossa perspectiva em relação ao objeto sempre o perceberemos segundo um modo

subjetivo de apreensão. O mesmo ocorre na linguagem. Podemos nos referir a um objeto de um modo ou de outro, nunca de uma maneira que o definiria integralmente. “‘Napoleão’ designa apenas a equivalência das múltiplas e indefinidas significações que o descrevem, seja como ‘o vencedor de Iena’, seja como ‘o vencido de Waterloo’, seja como ‘o prisioneiro da Córsega’.” Assim um objeto só pode ser a síntese das diversas significações que o descrevem. (MOURA, 2006)

Berger e Luckmann acreditam que quanto mais percepções diferentes sobre um mesmo princípio social a ser estudado, mais próximo do processo de construção social da realidade se está. Processo este que torna este princípio ou este hábito em algo real e intrinsecamente verdadeiro para os atores sociais envolvidos no mesmo. Por fim os autores se perguntam: Como é possível que a atividade humana produza um mundo de coisas? A resposta está naquilo que é mais do que a soma das partes, o fenômeno em todas suas aparições e compreensões. A síntese das significações que o descrevem, e até mesmo o criam.

No livro, *Acreditaram os Gregos em seus Mitos*, de Paul Veyne, (1983) sua maneira de analisar as questões sobre a verdade se aproxima sobremaneira da metodologia fenomenológica usada por Berger e Luckmann. Não sei o quanto, ou se, Paul Veyne bebeu da fenomenologia, mas poderíamos ver nessa obra um exemplo de como a fenomenologia pode ser um método de análise válido para a história. As reflexões de Berger e Luckmann sobre este método o torna ainda mais palatável às ciências humanas, especialmente a História.

Utilizar a sociologia do conhecimento assim proposta como um viés metodológico implica em procurar entender o processo que leva questões subjetivas a serem compreendidas como realidades objetivas por cada sociedade. Este interesse que alguns historiadores têm de compreender como uma sociedade chega a crer em si da forma como crê se beneficia de uma metodologia que propõe a análise da construção da realidade. Não apenas ordenar os eventos passados na ordem correta ou compreender porque foram feitos, mas também compreender porque as opções de

ação que os homens de épocas passadas acreditavam ter eram as que eram. O rol de possibilidades vislumbradas por antigos é uma construção particular de sua maneira de conceber o mundo. A construção social da realidade é o processo que explica estas questões e se torna mais uma ferramenta, principalmente para que tenhamos outras maneiras de tentar chegar ao pensamento comum, ou de chegarmos mais próximos do tecido de significados que constitui a realidade por eles construída. Em pesquisas mais profundas, que não lidem com sociedades inteiras, a construção social da realidade ainda fornece um caminho para compreender o tecido de significados construídos ou compreendidos ² pelos atores sociais envolvidos. O exemplo que darei sobre a pesquisa de minha tese apresenta tal possibilidade.

Este tipo de análise nos ajuda a compreender as decisões que foram tomadas, os caminhos que foram seguidos e, portanto, teria uma função não tanto teórica, mas metodológica, ou seja, a forma como na sociologia do conhecimento se faz uma análise da construção da realidade é a maneira como pretendo analisar minhas fontes para melhor compreendê-las. Mas, claro, a teoria e a metodologia tendem a ser um tanto próximas.

Para melhor explicitar a aplicação desta proposta apresentarei exemplos de minha dissertação e de minha tese em andamento, onde procuro utilizar esta metodologia.

Em minha dissertação de mestrado fiz uma análise semântica e histórica de termos e funções sociais relacionadas à memória como concebida pelos antigos. Minhas fontes eram epígrafias, na forma de inscrições em pedra e bronze, datadas do primeiro quarto do século V a.C. Meu foco foi na *performance* legal presente nas leis inscritas que conformavam minhas fontes principais. O cargo de *mnemon*, lembrador,

² Neste método vale lembrar que a construção e a compreensão são muito próximas. Um ator social compreende algo porque aprendeu que o mundo funciona desta forma, mas é ao atuar sobre esta compreensão que imprime sua própria percepção e ensina, assim, a todos aqueles que acreditam que este ator social está fazendo o que faz porque sabe o que faz. A criação está conectada ao processo de construção, e ensino, através do exemplo.

estava presente nas inscrições e era minha porta para analisar a concepção de memória no período. Suas funções e relações com outros magistrados constituíam uma performance onde as concepções de memória, e suas relações com a oralidade, convergiam em um cargo, uma prática. Antes de poder analisar esta performance legal, as funções e o papel do *mnemon*, tive de procurar o tecido semântico em torno do termo *mneme* e seus derivados.

Na dissertação, a partir das poucas inscrições nas quais o cargo aparece de maneira mais clara, pude perceber inicialmente sua relação com memória e a linguagem oral, em oposição a registros escritos, pois a memória era a chave aqui. Portanto, precisava compreender melhor o que a memória era para os gregos e como se relacionavam com a oralidade e como a sociedade com um todo se relacionava com a memória. Assim poderia compreender melhor o porquê das atividades exigidas do *mnemon* e dos momentos de sua aparição. Tentar trabalhar com oralidade e memória na antiguidade me levou a procurar a sociologia do conhecimento como base metodológica justamente pela forma como ela propõe que se tente compreender a construção social da realidade.

Diferente do que por vezes se faz na história das ideias ou dos intelectuais, pesquisando como conceitos foram pensados ou pesquisados ou marcados sobremaneira durante diversos períodos, eu pretendia compreender como a utilização corrente do dia-a-dia estabelecia o significado de memória e sua relação com a oralidade. Como eu não tinha acesso exatamente ao dia-a-dia dos gregos antigos, escolhi a análise de um campo semântico. Escolhi 4 termos próximos a *mneme*,³ memória, e procurei os significados relacionados a eles nos mais diversos autores, de logógrafos a poetas, historiadores a tragediógrafos. Cada uma das aparições destes termos fornecia uma maneira de compreender os significados atrelados ao conceito de memória e, mais importante, suas relações mais próximas com atividades e outros

³ A saber, *mimnesko*, *meia*, *maomai* e *mnema*.

conceitos. Ao passo que ia complexificando o conceito em questão, ampliava também a capacidade de correlacioná-lo com as práticas do *mnemon*.

Correlacionei estes significados e seu desenvolvimento com o período e com o uso do termo *mnemon*. Com isso tentei passar de um tecido semântico para uma disposição cultural em relação a este conceito, o de memória, percebido através desta análise semântica. Na sociologia do conhecimento a linguagem e a memória são essenciais para a compreensão da construção social da realidade. O processo de instituição de realidade ocorre através da linguagem e da manipulação da memória. Assim a maneira como uma sociedade faz uso, como compreende as funções e capacidades destes conceitos, implica na maneira como estes interagem no estabelecimento de sua realidade, ou seja, no estabelecimento de atividades e práticas concebíveis no rol cultural. Desta forma, a metodologia da sociologia do conhecimento me auxiliou a compreender as motivações para a existência de um cargo como o de *mnemon*, bem como os significados atrelados a ele. A partir daí, então, pude compreender a função do mesmo. A análise do campo semântico dos termos serviu para que a constituição do tecido de significados necessários para a análise da construção social da memória em minha dissertação se tornasse a análise da construção social do *mnemon* e da memória.

O exemplo de minha dissertação vem a calhar, pois o conceito central de minha pesquisa era a memória. Este é um dos conceitos chave para a sociologia do conhecimento em sua base teórica. Desta forma usei não só a metodologia, mas a base teórica para justificar minha pesquisa. As conceituações teóricas sobre performance, tradição oral e verdade (que em grego se relaciona com esquecimento) foram retiradas de Egbert Bakker (1993), Richard Bauman (1986) e Marcel Detienne (1988), mas também de Berger e Luckmann. O que estou desenvolvendo na tese de doutorado implica na utilização da sociologia do conhecimento eminentemente como base metodológica, dado que os pontos centrais da pesquisa não correspondem diretamente aos conceitos centrais da base teórica de Berger e Luckmann. Não

obstante suas influências conceituais podem ser percebidas em menor escala na pesquisa em andamento.

O foco de minha tese é o ponto fulcral da passagem de uma proeminência da oralidade para a proeminência da escrita em Atenas. Compreendo que o processo de assimilação e desenvolvimento da escrita culminando em uma proeminência de seu uso em relação a práticas orais é longo. No entanto, em Atenas, a última década e meia do século V a.C. molda os parâmetros para aquilo que será reconhecido como a democracia do período clássico aos olhos dos atenienses do século IV a.C., inclusive sua relação “intrínseca”⁴ com a escrita.

A partir da hipótese de que a ideia da democracia se organizou mais como uma oposição aos planos dos oligarcas do que por si só, desenvolvo as questões sobre oralidade e escrita. É neste processo de oposição que a tradição oral foi percebida como reduto das grandes famílias. Assim a escrita torna-se um meio de retirada do poder das mãos da aristocracia. Para verificar esta hipótese creio ser necessário desvelar o tecido de significados relacionados à democracia, oralidade, escrita. As discussões em torno da *patrios politeia*, a constituição ancestral, parece também um caminho promissor. Oralidade e escrita podem ser analisados através da concepção de linguagem. Em resumo, focarei minha pesquisa em linguagem, democracia e *patrios politeia*.

A sociologia do conhecimento me aponta a maneira de abordar estes conceitos. Diferentemente do exemplo anterior, as questões são mais específicas ao âmbito de Atenas, em um período de 15 anos aproximadamente. Assim procurarei compreender a concepção de linguagem em homens diretamente envolvidos nos eventos do período ou que trataram de recontá-los em suas histórias. Dois oradores, dois historiadores e um sofista. Nas obras destes homens que foram desenvolvidas no período em questão por homens envolvidos no processo, analisarei a concepção de linguagem utilizada por eles. Esta clareza me auxiliará a compreender as relações

⁴ Percebida como tal.

propostas pelo período para a oralidade e para a escrita. Especialmente por participantes do processo em questão. Nos mesmos autores e nas mesmas obras, a análise dos termos *democracia* e *patrios politeia*, e significados em torno dos mesmos, permitirá a compreensão deste processo de molde de significação e da relação entre tradição oral e escrita como bases para projetos políticos.

Em resumo, e em confluência com a construção social da realidade, tratarei Atenas como uma sociedade que, neste momento de conflito político, para e tenta escolher para si um futuro. Os embates entre os grupos políticos são travados no âmbito do estabelecimento daquilo que será compreendido como real, como grupo de práticas válidas para uma existência coerente com as concepções aceitas na mesma sociedade. Analisar as concepções em oposição e suas relações com as propostas políticas permitirão a visualização do processo de construção desta Atenas e de sua democracia, vista, compreendida, como a isonomia apoiada nas leis escritas.

Dito isto cabe agora uma explicação menos concisa das proposições metodológicas mencionadas. Pretendo analisar o processo de redemocratização de Atenas no fim do século V como catalizador de uma passagem da proeminência da oralidade para uma proeminência da escrita. Para compreender melhor o processo de construção social de realidade, desenrolado nestes conflitos sociopolíticos, me apoio na metodologia da sociologia do conhecimento para melhor compreender o papel da linguagem neste processo.

Na tese minha intenção é de certa forma compreender como se deu em Atenas o processo do momento fulcral da passagem de uma proeminência de uma cultura oral para uma cultura escrita. Proeminência, pois antes e depois ambas coexistiram. Diferentemente de minha dissertação, não há um questionamento concreto direto. Minhas questões agora são diretamente voltadas para a maneira com que Atenas, em um momento de conflito ideológico, muda a maneira como vê a si mesma, enquanto sociedade. Eu creio que uma análise da construção social da realidade do período abrirá os caminhos para esta compreensão. Principalmente porque não creio que foi

muito consciente, durante todo o processo, essa escolha entre uma cultura oral e uma escrita. Então, para compreendermos algo que eu creio nem mesmo os atenienses do período tinham muita clareza, a sociologia do conhecimento, e esta forma de uma análise da construção social da realidade, ajudam a compreender a realidade subjetiva dos atenienses neste período para que possamos entender melhor como Atenas passa a ver a si mesma a partir deste conflito ideológico.

Acredito então que o único conceito diretamente ligado ao embasamento teórico da sociologia do conhecimento e que será essencial para minha tese é a linguagem. Aqui a linguagem é essencial justamente porque o objeto da tese em andamento é a maneira como a linguagem é compreendida, porque se passa de uma proeminência oral para uma escrita. Como e por que se assimila esta passagem, de que maneira a sociedade lida com esta mudança e passa a compreender a si mesma de uma forma diversa são questões para as quais busco ajuda da sociologia do conhecimento para interrogar minhas fontes.

O cargo de *mnemon* no exemplo anterior era um lastro com o ambiente concreto, objetivo, de minha pesquisa. Correlacionar as concepções e o tecido de significados a este lastro concreto da sociedade pesquisada é o que justifica esta abordagem subjetiva em História. Na tese, o exemplo agora tratado, os lastros concretos são dois. O termo *democracia* e a concepção de *patrios politeia*. Admito que são menos concretos do que um cargo do procedimento legal, mas deve-se notar que aqui se trata do termo. A parte subjetiva da pesquisa, que trás a metodologia da sociologia do conhecimento, trata dos significados que diferentes grupos darão a estes termos. De certa forma é através da história destes termos que pretendo tornar visível o processo de construção social da democracia ancorada em uma cultura eminentemente escrita, em oposição a uma oligarquia baseada nas tradições orais.

Dada a situação chave de Lísias e Antifonte como logógrafos e partes politicamente ativas no processo que pesquiso, a análise da utilização da linguagem por eles pode nos ajudar a compreender melhor a concepção da mesma. A maneira

com que utilizaram a linguagem era amplamente apreendida e tende a ser a forma mais bem sucedida de manipulação oral.

Apesar de o conceito de “verdade” não ser central em minha pesquisa, creio que com o apoio da obra de Detienne posso correlacionar a linguagem com questões de oralidade ou escrita, de acordo com as significações propostas pela utilização nos autores pesquisados. No caso Górgias e o próprio Antifonte poderei vislumbrar as relações de verdade e linguagem,⁵ assim firmando o chão para a compreensão dos processos de significações de *democracia* e *patrio politeia*.

A partir da tessitura dos significados e concepções acerca destes conceitos, o desenvolvimento da pesquisa pode correr mais diretamente. A análise dos hábitos epigráficos pode ajudar sobremaneira na compreensão do alcance das concepções avaliadas nos autores mencionados. Principalmente no que tange a questão da linguagem.

Os historiadores mais envolvidos com o período, Tucídides e Xenofonte também vêm para cotejar as concepções de verdade e linguagem em sua forma de apresentação dos fatos do período em análise.

Dadas as análises de linguagem entre oradores, historiadores e sofistas, todos envolvidos com os processos políticos em questão, e seus reflexos nos hábitos epigráficos, a análise da construção social dos termos concretos desta pesquisa poderão ser efetivados com mais firmeza.

Não sei ainda se serei capaz de formar uma concepção de linguagem coesa o suficiente para melhor compreender os eventos destes últimos quinze anos em Atenas, mas o grande objetivo de minha tese é utilizar as concepções presentes nas fontes para ler melhor os eventos e estruturá-los dentro do processo de construção da

⁵ O mais importante aqui é a questão de que verdade em grego, *aletheia*, significa “não-esquecer”. Portanto, o estudo prévio de Detienne, bem como no exemplo anterior sobre memória, subsidiarão minha investigação sobre os significados de linguagem e suas relações com oralidade ou escrita, através das relações traçadas pela memória e pela verdade nestas tradições de linguagem.

realidade. Considerando este momento como um momento de transição, de conflito da sociedade ateniense, onde ela para e escolhe para si mesma uma nova maneira de se compreender, a sociologia do conhecimento me permite esmiuçar os processos subjetivos destes eventos para melhor compreendê-los. Os termos *democracia* e *patrios politeia* são as portas para esta análise subjetiva.

Em suma, com a busca pela compreensão de concepções e conceituações subjetivas em uma sociedade, e do processo de objetivação destes, ou seja, nas transformações de conceitos e concepções subjetivas em realidades objetivas (objeto da sociologia do conhecimento), podemos procurar ler os eventos analisados com outras lentes e talvez melhor explicá-los.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKKER, E. J. Activation and Preservation: the interdependence of text and performance in an Oral Tradition. **Oral Tradition Journal** Columbia:Center for Studies in Oral Tradition, v. 8, n. 1, p. 5-20, jan. 1993.

BAUMAN, R. **Story, performance, and event: contextual studies of oral narrative.** Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1986. x, 130 p. ISBN 0521322235.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CARVALHO, J. M. D. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura **Topoi**, v. 1, n. 1, p. 123-152, 2000.

DETIENNE, M. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica:** Tradução de Andéa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HUSSERL, E. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia:** Universale Paperbacks il Mulino. Bologna: Societ* ed. il Mulino, 1957. 342 p.

MOURA, C. A. R. D. Prefácio. In: (Ed.). **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.



SCHELER, M.; SCHELER, M. **Die Wissensformen und die Gesellschaft**: Gesammelte Werke / Max Scheler. 2., durchgesehene Aufl. mit Zus*tzen. Bern: Francke, 1960. 536p.

SCHUTZ, A. **Collected papers**: Phaenomenologica,. The Hague, : M. Nijhoff, 1962.

VEYNE, P. **Acreditaram os Gregos em seus Mitos?** Lisboa: Editora 70, 1983.

O DISCURSO DE XENOFONTE E O PROCESSO DE FORMAÇÃO NA ESPARTA CLÁSSICA

Luis Filipe Bantim de Assumpção¹

RESUMO

No decorrer de seus escritos, na obra “*Constituição dos Lacedemônios*”, o ateniense Xenofonte expôs a maneira como os espartanos interagem no interior de sua *pólis*. Deste modo, o referido autor apontou que essa forma de governo tão peculiar fora da autoria do mítico legislador Licurgo que, segundo Xenofonte, não teria se descuidado de nenhum aspecto político e social em suas medidas. Sendo assim, iremos analisar o *discurso* de Xenofonte acerca do processo de formação espartano, tendo em vista, que este seria uma crítica a sociedade ateniense do V século a.C..

Palavras-chave: Xenofonte; Esparta; Paidéia.

ABSTRACT

In his work “*Lacedaemonian Constitution*”, the Athenian Xenophon exposed the way within the spartans interacted in their *polis*. According to Xenophon, Sparta’s particular form of government was designed by the legendary lawgiver Lycurgus would not have cared about any Spartan’s aspect in their political and social measures. Therefore, we Will analyze the speech of Xenophon on the Spartan’s training process, considering that this would be a criticism of Athenian society of the V century BC..

Keywords: Xenophon; Sparta; Paideia.

¹ O Professor Luis Filipe Bantim de Assumpção é Mestrando do Programa de Pós Graduação em História Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sendo orientado pela Prof.^ª Dr.^ª Maria Regina Candido, e bolsista CAPES. O mesmo é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade, integrando a linha de pesquisa no CNPq intitulada “*Discursos, Narrativas e Representação*”. E-mail para contato: lbantim@yahoo.com.br

Ao analisarmos as documentações textuais do período Clássico da Hélade (Ελλάς) que versam sobre o processo de formação dos indivíduos, em suas respectivas *póleis*², somos capazes de evidenciar que esses escritos aludem a um modelo de “*educação ideal*” (Παιδεία). Esse processo educacional correspondia aos interesses de suas respectivas sociedades e se tornava necessário para o desenvolvimento dos grupos sociais de maiores recursos de cada sociedade, ou seja, os belos e virtuosos (καλός κάγαθός). No que diz respeito ao processo educacional dos jovens em Esparta (dialeto ático: Σπάρτη; dialeto dórico: Σπάρτα), as informações presentes nas obras de Platão (Πλάτων) e Aristóteles (Ἀριστοτέλης) acabaram predominando na imagem que se construiu dos lacedemônios no decorrer da modernidade. Embora, ambos os autores clássicos ressaltem que alguns dos elementos da formação do espartano sejam dignos de menção, outros fizeram com que os homens da Lacedemônia (Λακεδαιμονίων) fossem vistos enquanto indivíduos rústicos³.

Para que pudéssemos exemplificar o nosso argumento citamos parte do pensamento do filósofo ateniense Platão, nas “*Leis*” (Νόμοι). No referido texto o “*discípulo de Sócrates*” comenta, a partir dos argumentos do espartano Megillus (Μέγυλλος) – um dos personagens do diálogo – que os lacedemônios recebiam um duro treinamento, o qual lhes permitia suportar a dor e o sofrimento (LEIS, I, 633 b-c). Por conseguinte, o referido personagem pontua que este treinamento consistia em furtar alimentos, dormir sem nenhum tipo de objeto que lhes fizesse suportar o frio, andar descalço, entre outros aspectos (LEIS, I, 633 b-d). Mediante aos fatores apresentados, notamos que os comentários proferidos pelo personagem proveniente de Esparta teriam sido capazes de causar estranheza nos demais indivíduos, especialmente nos homens de Atenas (Ἀθηναί). Seguindo um viés semelhante,

² Podemos conceber o conceito de *pólis* (πόλις) através da relação entre o espaço físico, que envolve a área urbana (*asty* - ἄστυ) e a rural (*khora* – χώρα) ocupada por uma sociedade, e da interação de caráter cultural, político, econômico, religioso e militar que esses indivíduos desempenhavam em seu meio social. O termo *póleis* (πόλεις) (ASSUMPÇÃO, 2012: 167).

³ As obras as quais nos remetemos são, respectivamente, as *Leis* de Platão e a *Política* de Aristóteles.

Aristóteles na “*Política*” (Πολιτικά) pontua que a Lacedemônia era um território no qual as instituições direcionavam a sua atenção consideravelmente para o processo de formação dos jovens, no entanto, devido aos exercícios penosos acabavam por tornar os seus indivíduos em homens rústicos (POLÍTICA, VIII, 1338 b). Nesse ínterim, podemos observar que ambos os autores do período Clássico apontam a “*educação*” enquanto um dos principais instrumentos pelos quais os indivíduos são capazes de apreender os valores sociais do grupo o qual pertence. No que tange a Esparta, notamos que Platão e Aristóteles encontram nas práticas educacionais dessa sociedade os aspectos pelos quais os indivíduos adquirem suas especificidades.

Mediante esses apontamentos somos capazes de notar que os discursos dos referidos filósofos socráticos⁴ estavam focados no modelo de educação proposto pela aristocracia (ἀριστοκρατία) de Atenas, entre os séculos V e IV a.C., nos quais, parte dos valores espartanos poderiam ser ressaltados pelo aparente tradicionalismo de suas instituições político-sociais, cujos principais aspectos estavam relacionados com os interesses dos segmentos sociais hegemônicos. Seguindo por essa via, podemos inserir a figura de Xenofonte (Ξενοφών) em nossa abordagem, pois o discurso do referido autor ateniense foi à base de nossos apontamentos, no presente artigo. Todavia, qual seria a relevância do pensamento de Xenofonte para a nossa pesquisa? O que o diferencia de Platão e Aristóteles? Embora as obras de Platão e Aristóteles tenham adquirido maior proeminência nos meios acadêmicos do mundo Moderno e Contemporâneo, o estudo acerca de Xenofonte vem se mostrando como algo de demasiada relevância na tentativa de se entender o pensamento aristocrático ateniense do período Clássico. Embora não seja um filósofo, Xenofonte partilha das ideias desenvolvidas por Sócrates (Σωκράτης), e se nos guiarmos por suas palavras, notamos que Xenofonte teria compartilhado momentos importantes de sua vida, com

⁴ Podemos entender enquanto “*filósofos socráticos*” o grupo de indivíduos que teriam se associado a Sócrates, sobretudo aqueles que fundaram escolas filosóficas, ou escreveram obras, sobre a influência dos ensinamentos deste último (PREUS, 2007: 240).

este último⁵. Diferentemente dos autores socráticos supracitados, Xenofonte não comenta apenas sobre as instituições dos lacedemônios, ele desenvolve um tratado no qual elogia as medidas tomadas pelo mítico legislador espartano Licurgo (Λυκούργος) para organizar a conduta dos cidadãos de Esparta.

Para que fôssemos capazes de endossar nossos argumentos nos utilizamos dos estudos da Professora Ana Elias Pinheiro, em sua tradução do “*Banquete*” (Συμπόσιον) de Xenofonte. Nesta ocasião a referida especialista nos apresenta uma visão na qual Xenofonte não teria integrado o grupo dos filósofos socráticos pelo fato de não ter desenvolvido nenhum tratado de filosofia. Dessa maneira, Pinheiro propõe que o referido escritor ateniense tenha escrito um conjunto de textos, que podem ser considerados enquanto “*diálogos socráticos*” (PINHEIRO, 2008: 20). Concluindo sua assertiva, a classicista Ana Pinheiro expõe que “[...] *somente uma relação forte, mesmo que fugaz com o filósofo [Sócrates] poderia ter dado origem a tal empenho na sua reabilitação*” (PINHEIRO, 2008: 24). Para que pudéssemos endossar as perspectivas de Pinheiro, recorreremos aos estudos de J. K. Anderson. O referido pesquisador publicou, em 1974, um trabalho biográfico intitulado “*Xenophon*”, no qual os três primeiros capítulos aludem à juventude de Xenofonte, e a possível maneira como este teria adquirido a base de referência de seus valores morais e sociais. Dessa forma, Anderson pontua, a partir da documentação textual, que Xenofonte teria adquirido parte de seu conhecimento sobre religião e política através do contato que manteve com Sócrates, durante a juventude (ANDERSON, 1974: 34). Ao expormos esses elementos

⁵ Na obra *Anábasis* (Ἀνάβασις), Xenofonte alude ao momento em que fora convidado por Próximo para abandonar Atenas e integrar o exército de Ciro, o jovem, em sua tentativa de destronar o irmão – e Grande Rei dos persas – Artaxerxes. Nessa ocasião, Xenofonte teria procurado os conselhos de Sócrates, acerca da melhor decisão a ser tomada. Sócrates, por sua vez, sugeriu que o jovem Xenofonte procurasse o Oráculo de Apolo, pois este poderia fornecer-lhe conselhos mais pertinentes quanto a viagem (ANABASIS, III, 1.5). No intuito de endossarmos nossos apontamentos, Xenofonte no texto “*Memorabilia*” (Ἀπομνημονεύματα) afirma que a sua descrição de Sócrates informava como ele de fato foi (MEMORABILIA, IV, 8.11). Dessa maneira, podemos conjecturar que a relação existente entre Sócrates e Xenofonte seria digna de menção, pois estes elementos textuais nos apresentam indícios de uma proximidade ampla entre ambos.

construídos pela historiografia, no intuito de caracterizar a figura de Xenofonte objetivamos evidenciar quais teriam sido os principais motivos que levaram o referido autor clássico a construir uma imagem da sociedade espartana, enquanto modelo de conduta político-social, diferentemente de outros pensadores, tais como Platão e Aristóteles.

Dialogando com as análises do estudioso de cultura clássica George Cawkwell, este nos informa que entre os anos de 402 e 401 a.C., Xenofonte abandonou o contexto social de uma Atenas democrática para ingressar no exército de Ciro, o jovem, em busca de novos conhecimentos e fortuna (CAWKWELL, 1979: 11). Posteriormente aos eventos narrados na “*Anábasis*” (Ἀνάβασις), Xenofonte teria se associado ao rei espartano Agesilaus II (Ἀγησίλαος), entre os anos de 396 a.C. (CAWKWELL, 1979: 12). Essa proximidade entre Xenofonte e os lacedemônios teria sido um dos possíveis motivos que resultaram no seu exílio de Atenas, bem como a sua atuação junto aos espartanos na batalha de Coronea (Κορώνεια), contra os atenienses, em 394 a.C. (ANDERSON, 1974: 163-164). Interagindo as palavras de Anderson com as de Cawkwell, este último comenta que os escritos socráticos produzidos por Xenofonte estavam imbuídos com a crítica de Sócrates em relação à democracia (δημοκρατία) de Atenas (CAWKWELL, 1979: 11). Logo, os principais fatores que teriam levado Xenofonte a escrever um tratado a favor dos valores sociais dos lacedemônios seriam as suas tendências políticas, o seu contexto histórico e o seu *lugar social*⁶ de fala.

Tendo em vista a peculiaridade do discurso de Xenofonte, levantamos a hipótese de que o autor, ao discorrer sobre os principais elementos acerca do processo de formação dos jovens em Esparta, estaria desenvolvendo uma crítica à sociedade de Atenas do IV século a.C. Para que pudéssemos corroborar com essa perspectiva nos valem os estudos da linguista Helena Brandão ao apontar que o discurso seria o

⁶Através dos estudos do romanista Carlos Eduardo da Costa Campos, o *lugar social* corresponderia ao ambiente no qual o historiador se encontra envolvido, influenciando diretamente na construção do discurso e no recorte do seu objeto de análise historiográfica (CAMPOS, 2010: 212-214).

ponto no qual se articulam os processos ideológicos e os fenômenos linguísticos. Esses fatores, nos dizeres de Brandão, fazem do discurso o *locus* de conflito ideológico, pois a sua linguagem não é neutra, inocente e nem natural (BRANDÃO, 2007: 09). Por sua vez, a Professora Eni de Lourdes Orlandi nos fornece um aporte capaz de complementar o viés proposto por Brandão. Segundo Orlandi os sentidos de um discurso não se encontram somente nas palavras e nos textos, e não dependem intrinsecamente das intenções do sujeito que o produziu, mas se estabelecem por meio da relação que ele mantém com o seu contexto social de produção (ORLANDI, 2007: 30).

Interagindo os apontamentos de ambas as estudiosas, notamos que um discurso se constrói de acordo com o contexto social de produção de um autor, e da relação que este estabelece com o seu meio social. Sendo assim, pontuamos que um estudo adequado acerca do discurso de um indivíduo, pode nos fornecer indícios de um determinado período histórico e das relações que este indivíduo manteve com o seu meio social, permitindo-lhe tomar determinadas decisões que acabaram sendo expressas ao longo de sua fala. Feitos os devidos comentários, podemos ressaltar que a partir do discurso de Xenofonte identificamos alguns dos possíveis aspectos que teriam motivado o autor a desenvolver uma obra que exaltasse os lacedemônios, em detrimento de seus compatriotas da Ática.

Todavia, as possibilidades de pesquisa com as quais nos deparamos foram inúmeras, e para que nos tornássemos capazes de interpretar as informações de nossa documentação textual e explorar os indícios históricos presentes nas palavras de Xenofonte, tivemos a necessidade de selecionar uma metodologia capaz de corresponder as nossas perspectivas de análise. Como pontuou o pesquisador Carlos Eduardo Campos, a relação do historiador com a documentação não ocorre de forma simples e imediata, o que nos leva a recorrer a um arcabouço teórico metodológico

que possa se adequar a nossa proposta de estudo (CAMPOS, 2011: 17). Dessa maneira, nos valem do arcabouço metodológico denominado por “*Análise do Conteúdo*”⁷, a qual nos possibilita entender o contexto social dos autores da Antiguidade, mediante um estudo minucioso das informações que se fazem presentes nos textos.

Seguindo a perspectiva proposta pelo Prof. José Francisco de Moura, Xenofonte ao elaborar a *Constituição dos Lacedemônios*, estaria tentando criar uma imagem da sociedade espartana que fosse adequada aos interesses dos segmentos sociais hegemônicos da sociedade ateniense (MOURA, 2000: 79-80). Embora o Prof. Moura efetue um estudo sistemático e quantitativo no que diz respeito aos termos empregados por Xenofonte ao longo de sua obra, nossa proposta seguirá um viés alternativo, que será apresentado a seguir.

Dentre os mais variados aspectos, aquele que nos permitiu constituir a referida hipótese foi o fato de Xenofonte ter empregado de maneira recorrente a expressão “*outros gregos*” (ἄλλοι Ἕλληνες)⁸, no decorrer de seus apontamentos. O Prof. José F. de Moura identificou este vocábulo, utilizado por Xenofonte, enquanto indefinido (MOURA, 2000: 85). Entretanto, observamos que o autor da “*Constituição dos Lacedemônios*” ao abordar as medidas de Licurgo quanto ao relacionamento entre *eromenos* (ἐρώμενος) e *erastes* (ἐραστής)⁹, afirmou que os espartanos se

⁷ A grade metodológica de Análise do Conteúdo, que foi desenvolvida pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade, sob a supervisão da Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido, teve como base a obra de Algirdas Julien Greimas, “*Semiótica e Ciências Sociais*” (CAMPOS; CANDIDO, 2011: 13-17).

⁸ No decorrer da *Constituição dos Lacedemônios*, Xenofonte se utilizou deste vocábulo – e suas respectivas variações – vinte vezes. No entanto, o mesmo somente foi aplicado quando o autor pretendeu estabelecer uma comparação entre o comportamento dos espartanos e dos helenos de outras póleis.

⁹ O *eromenos* poderia ser identificado com o jovem com aproximadamente quatorze anos, o qual o *erastes* (cidadão adulto) tentava conquistá-lo por meio de presentes e conversas íntimas, para por fim vir a manter relações pessoais e sexuais com aquele. Convém ressaltar que esse tipo de relação pretendia complementar a educação do *eromenos* (jovem e passivo) através da experiência do *erastes* (adulto e ativo). Tal como aponta Peter Jones, ambos poderiam vir a copular, porém o intercurso ocorria entre as coxas do jovem, pois a penetração anal era digna de um indivíduo inferior, tal como uma mulher ou um escravo (JONES, 1997: 150-151).

comportavam de uma maneira distinta dos beócios (*Βοιωτοί*), dos eleus (*Ηλείοι*)¹⁰ e dos “*outros gregos*” (CONS. LAC., II.12)¹¹. Desta maneira, pressupomos que este último termo seja uma alusão ao processo educacional dos segmentos sociais aristocráticos de Atenas, pois seria este que Xenofonte melhor conhecia por ter perpassado por ele em sua *pólis*¹².

Outro fator o qual lançamos mão para que pudéssemos endossar nossa hipótese seria a relação que Xenofonte estabelece entre a “*pequena população*” (*ολιγανθρωποτάτων πόλεων*) dos cidadãos lacedemônios e o poder¹³ e a fama¹⁴ que adquiriram (CONS. LAC., I,1). Levando-se em consideração o período no qual Xenofonte viveu, e o fato deste ter integrado o grupo social dos *hippeis* (*ιππείς*)¹⁵ ateniense, sua crítica estaria relacionada com a ampliação dos poderes políticos do *demos* (*δημος*)¹⁶ de Atenas. Podemos notar que, no discurso de Xenofonte em prol dos lacedemônios, o autor não desenvolve comentários significativos sobre os demais segmentos sociais da Lacedemônia¹⁷, apresentando somente aquilo que

¹⁰ Habitantes do território de Elis (*Ηλις*), situado ao norte da costa ocidental da Península do Peloponeso.

¹¹ Devido ao fato de Xenofonte ter elaborado outras obras, e a extensão do título da “*Constituição dos Lacedemônios*” a partir deste momento iremos citar esta última da maneira que se seguiu acima.

¹² Entretanto, ainda que os indícios nos levem a supor que a crítica de Xenofonte seja aos atenienses, a limitação das evidências históricas nos permite observar que o mesmo poderia estar indo de encontro ao comportamento de outras sociedades da Hélade, as quais nos encontramos impossibilitados de precisar devido a tal escassez.

¹³ Nesse caso Xenofonte emprega a palavra “*δυνατωτάτη*”, para pontuar que a sociedade espartana era poderosa (CONS., LAC. I.1).

¹⁴ No que diz respeito ao adjetivo famoso, Xenofonte se utilizou do termo “*ὀνομαστοτάτη*” (CONS. LAC., I.1).

¹⁵ Os *hippeis* formavam o segundo grupo social mais rico de Atenas, que devido aos seus recursos eram capazes de arcar com as despesas provenientes da criação de cavalos, bem como combater na condição de cavaleiros.

¹⁶ O *demos* poderia designar o corpo de cidadãos atenienses como um todo, sem diferenciações socioeconômicas.

¹⁷ Os três principais segmentos sociais da Lacedemônia eram os *esparciatas* (cidadãos de plenos direitos políticos), os *periecos* (*περί - οἶκος*) (homens livres cujas comunidades eram dependentes de Esparta, tendo por obrigação a contribuição para com a economia dos *esparciatas*) e os *hilotas* (*εἰλώται*) (identificados enquanto servos da *pólis* de Esparta, e muitas vezes identificado com um escravo (*δουλου*)).

corresponderia ao comportamento da aristocracia de Esparta – os *esparciatas* (*Σπαρτιάτας*). Nos convém ressaltar que, os *esparciatas* eram os cidadãos com plenos direitos da *pólis* espartana, o que nos leva a afirmar que o *demos* da Lacedemônia¹⁸ era constituído pela aristocracia. Nessa perspectiva, podemos notar que através de seu discurso Xenofonte pretendia legitimar os valores aristocráticos helênicos, a partir da imagem que construiu da *pólis* de Esparta – uma sociedade que teria mantido a sua tradição ancestral, em detrimento das inovações comerciais.

De maneira semelhante a Aristóteles na *Política* notamos que Xenofonte parece reconhecer que seria por intermédio da educação que os jovens seriam moldados de acordo com os valores de sua sociedade. Entretanto, não podemos compreender a *Paidéia* entre os helenos como um ideal estático, e para isso basta que tenhamos em mente as *pólis* de Atenas e Esparta, nas quais a formação dos seus indivíduos foi desenvolvida para que correspondessem aos ideais e aos interesses particulares de cada uma destas sociedades. Logo, o conceito de *Paidéia* pode se adaptar de acordo com a especificidade cultural de cada território, fazendo com que os indivíduos se reconheçam enquanto membros de um corpo social, e de acordo com o discurso de Xenofonte, a *Paidéia* espartana detinha proeminência entre os helenos por almejar a formação de indivíduos virtuosos através de um processo de formação comum para os cidadãos. No interior do processo de formação dos espartanos, Xenofonte subdivide os indivíduos em três segmentos etários distintos, que iremos discorrer ao longo do nosso texto, sendo eles: os *paides* (*παῖδες*), os *paidiskoi* (*παιδίσκων*) e os *hebontes* (*ἡβώντων*).

¹⁸ Na Lacedemônia o acesso ao *demos* era restrito, no qual somente os indivíduos que fossem filhos de pai e mãe espartanos e que tivessem concluído com êxito o processo de formação, sendo capazes de arcar com as despesas dos repastos públicos, poderiam ser reconhecidos como cidadãos de plenos direitos aos 30 anos de idade. Todavia, esses homens poderiam perder a sua cidadania caso viessem a fugir do campo de batalha ou não contribuíssem com a *philitia* (*φιλίτια*).

Retomando o discurso de Xenofonte, este pontua que entre os “*outros gregos*”, no momento em que os *paides* passavam a entender aquilo que lhes era dito, os seus pais os deixavam sobre os cuidados de *pedagogos* (*παιδαγωγός*)¹⁹. Estes, por sua vez, teriam a função de ensinar as letras (*γράμματα*), os conhecimentos artísticos (*μουσικήν*)²⁰ e as práticas esportivas (*παλαίστρα*) (CONS. LAC., II, 1). Neste trecho, Xenofonte aponta que os “*outros gregos*” atribuíam aos seus filhos uma educação individual, o que nos permite conjecturar que essa estaria diretamente atrelada aos recursos de cada família. Em Esparta, por sua vez, o legislador Licurgo teria instituído que um sistema educacional que diferia das demais formas de *Paidéia* da Hélade, no qual os jovens ficavam sobre a tutela de um *paidónomos* (*παιδονόμος*)²¹ proveniente dos cargos político-sociais mais proeminentes (*άρχαι*) (CONS. LAC., II, 2). Este indivíduo, segundo Xenofonte, detinha a autoridade para reunir os jovens em grupos (*ίλε*)²² e puni-los severamente caso apresentassem uma conduta negligente (CONS. LAC., II, 2). Somando-se a isto, haviam jovens portando chicotes (*ήβώντων μαστιγοφόρους*) que auxiliavam o *paidónomos* na conformação dos *paides*, sobretudo por intermédio da punição. Essa medida, nos dizeres de Xenofonte, pretendia incutir o respeito e uma disciplina rígida entre os jovens (CONS. LAC., II, 2). Por conseguinte, Xenofonte esclarece que na ausência do *paidónomos*, qualquer *esparciata* (*Σπαρτιάτας*)²³ poderia tomar o mando dos jovens, e quando não houvesse espartanos

¹⁹ No verso seguinte Xenofonte comenta que em Esparta não se utilizaria *pedagogos escravos* (*παιδαγωγούς δούλους*) para a educação dos jovens. Contudo, não podemos afirmar que todos os pedagogos da Hélade fossem escravos, basta que tomemos os *sofistas* como exemplo – homens que recebiam em troca de seus conhecimentos sobre filosofia e retórica.

²⁰ Nas palavras do especialista Orlando Guntiñas Tuñon, a palavra *mousiken* detém um amplo significado, compreendendo não somente as atividades musicais, e sim todos os aspectos culturais que os jovens deveriam ter conhecimento para a vida em sociedade (TUÑON, 2008: 107).

²¹ O termo *paidónomos* poderia ser transliterado enquanto tutor, supervisor (PEREIRA, 1998: 422).

²² Xenofonte se utiliza do termo *ίλε* (*ίλης*) para designar os grupos nos quais os *paides* eram divididos para que pudessem perpassar pela *Paidéia* espartana. Todavia, Xenofonte não aponta o número de indivíduos que compunham um *ίλε* (DUCAT, 2006: 79-96).

²³ O termo *Esparciata* foi utilizado por Xenofonte para designar os cidadãos espartanos como um todo. Estes, na perspectiva de Michael Whitby, se identificavam, também, enquanto “*pares*”, ou “*iguais*” (*homoioi*), e tinham plenos direitos políticos dentro do território da Lacedemônia (WHITBY, 2002: 81).

adultos os jovens mais habilidosos (*εἰρένων*)²⁴ se tornavam os líderes de seus companheiros (CONS. LAC., II. 10). Interagindo com o discurso de Xenofonte, observamos que o autor disforiza o modelo privado de educação promovido por “*outras póleis*”, tendo em vista que esta forma os interesses pessoais iriam superar os interesses da sociedade. Sendo assim, a educação espartana adquire um aspecto de igualdade, na qual todos deveriam passar por um processo comum – que dependia da participação de todos os cidadãos – necessário para a transmissão dos valores da *pólis*.

No intuito de endossarmos tal afirmativa, recorreremos aos estudos do Prof. Paul Cartledge ao apontar que em Atenas, sobretudo entre a segunda metade do V e início do IV século a.C., a educação detinha um caráter privado, no qual os homens de recursos pagavam para que seus filhos aprendessem os valores da tradição (*nomoi*) (CARTLEDGE, 2001: 81). Desta maneira, Cartledge comentou, ao dialogar com a obra de Tucídides (*História das Guerras do Peloponeso*), que o processo de formação dos atenienses se assemelhava com aqueles que eram desenvolvidos em outras *póleis* helênicas do período Clássico, com exceção de Esparta (CARTLEDGE, 2001: 80-81). Segundo o referido classicista, Tucídides²⁵ teria se utilizado de um discurso que lhe permitiu contrapor os modelos educacionais dos atenienses e dos espartanos, para que, com isso, pudesse promover o sistema democrático de Atenas e a influência político-cultural que esta *pólis* detinha sobre outras regiões da Hélade (CARTLEDGE,

²⁴ No que diz respeito ao termo *eiren* (*εἰρένων*) seguiremos os apontamentos de Jean Ducat, que os definiu enquanto jovens de atitudes exemplares, os quais a *pólis* de Esparta concedia atribuições devido ao seu comportamento. Dessa maneira, o *eiren* poderia ser um jovem com até os dezenove anos completos que auxiliavam os *paidónomos* na organização dos grupos educacionais (*ile*). Complementando seu ponto de vista, o historiador Ducat declara que o *eiren* era um segmento etário com duração de um ano, no qual o mesmo poderia ser um indivíduo que acabara de entrar na condição de adulto (em um viés social) e era selecionado para liderar os mais jovens (DUCAT, 2006: 96-99).

²⁵ Podemos ressaltar que foi o ateniense Tucídides que vivenciou um período no qual a Hélade, como um todo, se encontrava em guerra. Nessa ocasião, as lideranças ficaram a cargo das duas sociedades helênicas mais proeminentes do período – Atenas e Esparta. Dessa forma, observamos que o discurso de Tucídides pretendia corresponder com os interesses de sua *pólis* de origem.

2001: 80). Entretanto, nos dizeres de Paul Cartledge, a censura de Xenofonte poderia estar vinculada a educação oferecida pelos *sofistas* (*Σοφιστής*), na segunda metade do V século a.C., a qual somente os indivíduos de recursos poderiam arcar com as despesas desse tipo de ensino – geralmente oferecido por estrangeiros (CARTLEDGE, 2001: 82).

Dando prosseguimento a nossa análise, Xenofonte expôs que entre os espartanos foi instituído que os jovens deveriam andar descalços para que se tornassem capazes de subir em regiões montanhosas e descer por encostas íngremes com maior facilidade, da mesma maneira que poderiam efetuar com maior velocidade, a corrida, os saltos em altura e de longas distâncias (CONS. LAC., II, 3). Contudo, entre os “*outros gregos*” os jovens recebem todos os tipos de cuidados com o corpo, através da utilização de diversas roupas e calçados (CONS. LAC., II, 2). Através desses dois trechos podemos verificar que os *paides* da Lacedemônia eram treinados desde a mais tenra idade para que pudessem manter os seus corpos preparados para qualquer tipo de eventualidade, enquanto que em outras localidades os jovens sofreriam poucos interditos, com isso debilitando sua mente e compleição física – necessárias para a vida adulta.

Diretamente associado a estes fatores, Xenofonte pontua que Licurgo teria instituído que os jovens tivessem uma quantidade diária de comida limitada, para que os indivíduos se tornassem capazes de suportar a fome por um período de tempo mais extenso (CONS. LAC., II, 5). Entretanto, caso os *paides* sentissem a necessidade de uma quantidade complementar de comida, os mesmos poderiam furtar alimentos (CONS. LAC., II, 6). Porém, quando os jovens eram capturados, os mesmos eram punidos severamente (CONS. LAC., II, 8) Estes aspectos, nas palavras de Xenofonte, contribuiriam para que os indivíduos desenvolvessem recursos que os tornassem aptos para o campo de batalha (CONS. LAC., II, 7). Com isso, o jovem era punido por roubar de forma incorreta, evidenciando o caráter pedagógico desta prática pouco comum entre os helenos. Dialogando com os estudos do especialista em cultura helênica Jean

Ducat, o ato de furtar desempenhado pelos jovens detinha o mesmo valor social que a caça teria para os adultos²⁶. Nesse bojo, observamos que o furto era uma prática institucionalizada entre os jovens, no intuito de complementar o seu processo educacional, tornando-os parcialmente independentes dos adultos e dotados de iniciativa pessoal, sendo este um possível elemento de diferenciação no âmbito de uma educação comum.

Interagindo com os estudos do historiador Stephen Hodkinson, este nos afirma que os *paides* corresponderiam à faixa etária entre os sete e dezoito anos de idade, e, nesse período, os mesmos iniciavam o processo de formação que, ao cabo de sua conclusão, atestaria a condição de cidadão com plenos direitos político-sociais da Lacedemônia (HODKINSON, 2002: 105). Nos dizeres de Jean Ducat, aos *paides* era ensinada a maneira de se conviver e agir em grupo, e somente quando esses adquiriam a compleição física necessária (com aproximadamente doze anos) eram submetidos aos exercícios físicos (DUCAT, 2006: 85). Devido às omissões que se fazem presentes no discurso de Xenofonte, Ducat sugere que o autor clássico tenha descrito apenas os elementos educacionais espartanos identificados enquanto singulares e que diferiam das demais sociedades helênicas (DUCAT, 2006: *passim*). Com isso, o referido especialista francês declara que, possivelmente, os *paides*, ao iniciarem a sua formação educacional, aprendiam as letras, a música e a poesia – cujo conhecimento era fundamental para a transmissão dos ideais da *pólis* (DUCAT, 2006: 85-86). No intuito de complementarmos o pensamento de Ducat, nos valemos de Stephen Hodkinson ao declarar que, no período dos sete aos onze anos, o *paides* poderia retornar para a casa de sua família e passar a noite, entretanto, ao atingir os doze anos o jovem deveria passar as noites com os seus companheiros de *ile* – uma prática que perduraria até a sua maioridade política, ou seja, aos trinta anos de idade (HODKINSON, 2002: 105).

²⁶ Ao longo da referida obra, Xenofonte comenta que os jovens adultos de Esparta utilizavam a caça para se manterem preparados para a guerra (CONS. LAC., IV, 7).

Dando prosseguimento ao nosso enfoque de abordagem, analisaremos o segmento etário dos *paidiskoi*. No decorrer de nossas pesquisas notamos que esse grupo foi o mais controverso, nas descrições de Xenofonte, nas quais o autor não efetua uma diferenciação distinta entre esses e os *paides*. Sendo assim, iremos cotejar as informações da documentação textual com os aportes desenvolvidos pela historiografia, para que sejamos capazes de preencher as lacunas históricas presentes nos escritos clássicos. Desta maneira, calcados em Xenofonte, este nos esclarece que entre os lacedemônios – diferentemente dos “*outros gregos*” – o cidadão que admirasse o caráter²⁷ de um jovem poderia se associar a ele, enquanto um companheiro ideal que iria auxiliar em sua formação (CONS. LAC., II, 13). Contudo, o referido autor helênico, pontua que Licurgo considerava vergonhoso quando um adulto se interessava apenas pelo corpo do jovem (*παιδός σώματος*) no intuito de manter intercurso sexual com este (*ἀφροδίσια*), e com isso teria instituído que os amantes deveriam se aproximar dos amados de forma semelhante como um pai se relaciona com o filho (CONS. LAC., II, 14). Todavia, Xenofonte tece esses comentários através de um contraponto que estabeleceu para com o comportamento dos “*outros helenos*” – sobretudo beócios e eleus –, cujos mesmos teriam levado o legislador espartano a tomar medidas contrárias no desenvolvimento da constituição político-social dos espartanos (CONS. LAC., II, 12). Em seguida, o autor da *Constituição dos Lacedemônios* sugere ao seu público alvo que, após entrar em contato com esses apontamentos, julgue qual dos modelos educacionais – o de Esparta ou dos “*outros gregos*” – poderiam produzir homens mais obedientes, respeitosos e autocontrolados (CONS. LAC., II, 14).

Interagindo com a historiografia moderna, os autores divergem quanto à faixa etária correspondente à condição de *paidiskoi*. Somando-se a tal diálogo, os

²⁷ No texto original em grego Xenofonte se vale do termo *ψυχήν*, que provém da matriz *ψυχή* (*psyche*) que pode significar alma, vida, ser vivo, pessoa, caráter (PEREIRA, 1998: 638).

apontamentos de Xenofonte nos fornecem alguns vestígios sobre essas informações, dos quais iremos nos valer para situarmos nossos pontos de vista. Se levarmos em consideração que o termo *paides* designaria um jovem, este poderia se estender dos sete anos de idade até o início da sua vida adulta – que em Esparta se daria aos vinte anos completos. No entanto, embora a nossa documentação textual estabeleça poucas diferenças entre essas duas condições etárias, as mesmas são determinantes para a nossa proposta. Xenofonte, como apresentamos acima, passa a abordar sobre a relação de intimidade que os adultos passavam a estabelecer com os jovens, nessa perspectiva podemos supor que isso se daria quando o mancebo passasse a ter interesse sexual – cujo símbolo mais evidente seria a ereção – e estivesse desenvolvendo atributos físicos característicos da puberdade. Para se remeter ao indivíduo que estaria transitando da “*infância*” para a “*adolescência*”, Xenofonte se utilizou do termo *meirakion* (μειράκιον) (CONS. LAC., III, 1), que corresponderia a faixa etária dos quatorze anos²⁸. No mesmo capítulo, o autor da *Constituição dos Lacedemônios*, o termo *meirakion* foi substituído pelo vocábulo *paidiskon*.

Cotejando os argumentos de Xenofonte, o historiador Jean Ducat ratifica a equivalência de ambas as palavras, e complementa que o *paidiskoi*²⁹ poderia ser identificado com outros vocábulos helênicos, tais como *epheboi* (ἐφήβους), *neaniskoi* (νεανίσκος), *meirakiskoi* (μειρακίσκους) (DUCAT, 2006: 88). Em nosso documento textual, a faixa etária de *paidiskon* se iniciaria no período em que os impulsos dos desejos juvenis se tornassem recorrentes, tornando necessária uma vigilância extensiva por parte dos *paidónomos*, assim como dos demais cidadãos de Esparta (CONS. LAC., III, 2-5). Nas palavras do pesquisador Paul Cartledge isso se daria aos dezoito anos quando o indivíduo adquiria sua maioria social (CARTLEDGE, 2001: 83). Já o historiador Stephen Hodkinson pontua que entre os dezoito e dezenove anos

²⁸ Essa informação se encontra presente em: PEREIRA, 1998: 360.

²⁹ A palavra *paidiskon* designa o indivíduo no singular, e o *paidiskoi* seria correspondente ao plural desta última.

completos, o jovem teria concluído a primeira parte do processo educacional, mas este ainda não era considerado como um adulto – fato que só ocorreria aos vinte anos (HODKINSON, 2002: 105). Todavia, os estudos do Professor Thomas F. Scanlon divergem da proposta de Hodkinsons, pois apontam que os *paidiskoi* se encontrariam na faixa etária de quatorze aos vinte anos, pois seria nesta etapa de suas vidas que os mesmos eram iniciados em uma relação de homofilia com um indivíduo mais velho (*erastes*), que detinha a responsabilidade de complementar a formação do *paidiskon* (SCANLON, 2002: 78). Por sua vez, as afirmações de Jean Ducat corroboram com as de Scanlon, pois segundo aquele o *paidiskon* teria dado início a *meirakia*, ou seja, uma idade aproximada de quatorze anos, na qual o indivíduo poderia manter relações de *philia* (entre *eromenos* e *erastes*) com um homem adulto (DUCAT, 2006: 90). Ducat complementa que as principais distinções entre os *paides* e os *paidiskoi*, seriam que estes últimos estavam sobre a autoridade direta do *paidónomos*, mantinham relações de *eromenos/erastes* e tinham a permissão de participar dos repastos coletivos (*philition*)³⁰ dos homens adultos – no intuito de aprender com as atitudes dos indivíduos mais experientes da *pólis* (DUCAT, 2006: 91).

Todavia, o discurso de Xenofonte enfatiza que o jovem espartano ao adentrar na condição de *paidiskon* teria o seu orgulho aflorado, assim como a insolência e o desejo sexual – aspecto possivelmente característico da idade (CONS. LAC., III, 2-3). Dessa maneira, Licurgo teria instituído que esses indivíduos se mantivessem entretidos com uma grande quantidade de tarefas e exercícios físicos (CONS. LAC., III, 2). Xenofonte afirma ainda que os *paidiskoi* deveriam manter as mãos dentro de seus mantos, andarem em silêncio, sendo proibidos de observarem ao redor, mas somente para a direção de seus pés. Essas medidas fariam com que os indivíduos se tornassem homens respeitosos, e autocontrolados em suas atitudes (CONS. LAC., III, 4).

³⁰ O *philition* (*φιλίτιόν*) era um grupo no qual os cidadãos se reuniam para fazerem suas refeições diárias. A aceitação do indivíduo no *philition* e a capacidade de arcar com as despesas do mesmo eram fatores determinantes para a manutenção dos direitos político-sociais dos cidadãos espartanos.

Mantendo o seu caráter comparativo, Xenofonte comenta que entre os “*outros gregos*” os jovens, quando entram na *meirakia*, são deixados sem nenhum tipo de supervisão, pois os *pedagogos* lhes são suprimidos, e os indivíduos agem da maneira que bem entendem (CONS. LAC., III, 1). Ainda que estejamos sendo repetitivos em alguns aspectos, a crítica de Xenofonte se mostrou evidente, pois o pensador clássico expõe de forma direta que somente em Esparta, a *pólis* se preocupava com o comportamento dos jovens, afinal, os mesmos deveriam ser os responsáveis pela manutenção dos valores ancestrais que eram transmitidos pelos cidadãos. Logo, a juventude deveria ser educada nos preceitos políticos-culturais, no intuito de perpetuarem a tradição e legitimarem a identidade dos lacedemônios.

Por fim, passemos para a análise do segmento etário dos *hebontes*. No que diz respeito a esta etapa do processo educacional espartano, a ênfase de Xenofonte recai sobre a rivalidade que a *pólis* promovia sobre os indivíduos. O argumento do referido autor clássico se fundamentou no fato de que os jovens deveriam rivalizar no intuito de se tornarem os melhores possíveis no desenvolvimento de suas atribuições, elemento este que poderia contribuir para a formação de um modelo ideal de indivíduo (CONS. LAC., IV, 4-5). Com isso, Xenofonte pontuou que os *éforos*³¹ selecionavam três dos cidadãos mais proeminentes, denominados pelo epíteto de *hippagretai* (*ἵππαγρέται*), e determinavam-lhes que cada um selecionasse cem *hebontes* – dentre aqueles que teriam sobressaído em suas atividades – informando o motivo pelo qual escolhem uns e rejeitam outros (CONS. LAC. IV, 3). Estes trezentos jovens formariam o grupo dos *hippeis* (*ἵππέων*)³² que formavam a guarda pessoal do rei espartano que estivesse em combate fora dos limites da *pólis*.

³¹ Os *éforos* (*ἐφόροις*) formavam um colegiado de cinco membros eleitos anualmente dentre os *esparciatas*, cujas atribuições seriam a de vigiar a conduta de todos os cidadãos e cargos políticos, incluindo-se os reis e a *gerúsia*.

³² Os *hippeis* em Esparta não atuavam montados em cavalos, tal como designaria o nome. Estes integravam um grupo formado pelos jovens guerreiros mais habilidosos que detinham a missão de proteger um dos reis espartanos, quando este estivesse em guerra.

Nesse ínterim, notamos que o mérito pessoal era um fator determinante na aquisição dos cargos políticos mais relevantes da Lacedemônia. Isso não nos surpreende, afinal, embora Xenofonte tente caracterizar o processo de formação do jovem como algo singular e acessível a todos os cidadãos, não haveria cargos de comando suficientes para todos os indivíduos, caso os *esparciatas*, como um todo, tivessem as mesmas condições de acesso ao poder. Dessa maneira, podemos apontar que a rivalidade determinaria os indivíduos mais aptos, que poderiam servir como modelos de conduta no intuito de justificar os benefícios aos esforços individuais. Isso poderia ser representado pelo desmembramento da *ile* a qual esses *hebontes* teriam integrado até aquele momento. A *ile* poderia significar a vida comum a qual os *esparciatas* deveriam perpassar, para que pudessem ser reconhecidos como “iguais”. Embora pudesse haver competições e disputas no interior dos grupos de jovens, a vida de um adulto demandava ocupações distintas e responsabilidades sociais mais amplas. Como sugeriu Stefan Link, os *hebontes* eram considerados adultos, se comparados aos *paides* e *paidiskoi*. Porém, o processo de formação dos *hebontes* deveria se completar somente quando este alcançasse a condição de *esparciata* – aos trinta anos. Com isso, Link afirma que devido às atribuições militares as quais os *hebontes* passavam a deter, a *pólis* não poderia se responsabilizar pela complementação de seu processo educacional ficando a cargo do *erastes* a transmissão dos valores sociais que restavam ao jovem (LINK, 2009: 94).

Ao longo de nossas pesquisas podemos supor que, a crítica de Xenofonte, foi direcionada ao regime democrático que vigorava na Atenas do IV século a.C. e o fato deste estender o poder político para o *demos*. Podemos somar a esse aspecto a emergência e a transição social de alguns indivíduos, que teriam possibilitado que homens ausentes da tradição aristocrática tivessem acesso ao conhecimento devido ao poder aquisitivo que passaram a deter com o comércio marítimo e a produção artística. Dessa forma, Xenofonte exalta a sociedade espartana pelo fato de conceder os melhores cargos político-sociais para aqueles homens que se mostraram os mais

capazes e aptos para ocupá-los. Mediante o que expomos sobre o discurso de Xenofonte, observamos que o mesmo não estaria se opondo as instituições educacionais promovidas pelas sociedades helênicas, mas sim a maneira como esses processos de formação eram empregados e desenvolvidos por cada *pólis* – com exceção de Esparta. Podemos afirmar, também, que as omissões presentes nos escritos de Xenofonte estariam atreladas ao seu interesse enquanto difusor – e defensor – de determinados ideais. Sendo assim, seria admissível que o referido autor ateniense tenha ido de encontro com alguns dos aspectos que integravam o processo de formação espartano, no entanto, o seu possível interesse seria o de evidenciar como uma *pólis* por muitas vezes considerada rústica, pôde superar as suas adversidades pelo simples fato de perpetuar a tradição ancestral.

Por fim, podemos concluir que ao longo de seu discurso Xenofonte teria descrito somente os aspectos da educação espartana que fossem capazes de endossar a sua proposta, que seria a de apontar os excessos da sociedade ateniense do seu período histórico. Dialogando com os estudos de Christopher Tuplin, o mesmo sugere que Xenofonte objetivava fornecer aos atenienses os elementos necessários para que as suas falhas de ordem político-social fossem superadas (TUPLIN, 1994: 128). Com isso, os atenienses, ao tomarem conhecimento das práticas sociais dos cidadãos de Esparta, poderiam desenvolver comportamentos que superassem a conduta dos espartanos.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTOTLE. *Politics*. Trad.: H. Rackham. London: William Heinemann Ltd., 1944.

JENOFONTE. *Obras Menores*. Trad.: Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

_____. *Anábasis*. Trad.: Ramón Bach Pellicer. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

PLATO. *Laws*. Trad.: R.G. Bury. Cambridge: Harvard Univesity Press/ The Loeb Classical Library, 1968.

XENOFONTE. *Banquete; Apologia de Sócrates*. Trad.: Ana Elias Pinehiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOPHON. *Memorabilia*. Trad.: E. C. Marchant. Cambridge: Harvard Univesity Press, 1923.

_____. *Scripta Minora*. Trad.: G.W. Bowersock. Cambridge: Harvard Univesity Press/ The Loeb Classical Library, 1968.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, J. K. *Xenophon*. Bristol: Western Printing Services, 1974.

ASSUMPÇÃO, Luis Filipe Bantim de. A Hélade no período Clássico, entre o Imperialismo Ateniense e a Hegemonia Espartana – um estudo conceitual. In: *III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo: Novas Perspectivas sobre as Práticas Imperialistas na Antiguidade*, 2011, Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012. v. 03. pp. 167-180.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 2007.

- CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa; Resenha: Michel de Certeau – A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1982. *Aedos*, nº06, Vol. 03, Janeiro – Junho, 2010.
- _____; CANDIDO, Maria Regina (et.ali). *Novas Perspectivas sobre a Aplicação Metodológica na História Antiga*. In: BASTOS, J. B.; MENDES, N. M.; ROSA, C. B. da; TACLA, A. B. *A Busca do Antigo*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2011.
- CARTLEDGE, Paul. *Spartan Reflections*. London: Duckworth, 2001.
- CAWKWELL, George. Introduction. In: XENOPHON. *A History of my Times (Hellenica)*. Trad: Rex Warner. London: Penguin Books, 1979.
- DUCAT, Jean. *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*. Trad.: Emma Stafford; P. J. Shaw; Anton Powell. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.
- HODKINSON, Stephen. *Social Order and Conflict of Values in Classical Sparta*. In: WHITBY, Michael. *Sparta*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- JONES, Peter (org.). *O Mundo de Atenas: uma Introdução a Cultura Clássica Ateniense*. Trad.: Ana Lia de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LINK, Stefan. Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society. In: HODKINSON, Stephen (Ed.). *Sparta – Comparative Approaches*. Swansea, The Classical Press of Wales, 2009.
- LIPKA, Michael. *Xenophon's Spartan Constitution: Introduction, Text, Comentary*. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.
- MOURA, José Francisco de. *Imagens de Esparta – Xenofonte e a Ideologia Oligárquica*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2000.
- ORLANDI, Eni P. *Análise do Discurso. Princípios e Procedimentos*. Campinas: Pontes, 2007.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.



PINHEIRO, Ana Elias. Tradução do Grego, Introdução e Notas. In: XENOFONTE. *Banquete; Apologia de Sócrates*. Trad.: Ana Elias Pinehiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2007.

SCANLON, Thomas. *Eros and Greek Athletics*. New York: Oxford University Press, 2002.

TUÑÓN, Orlando Guntiñas. Introducciones, Traducciones y Notas. In: JENOFONTE. *Obras Menores*. Trad.: Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

TUPLIN, Christopher. Xenophon, Sparta and Cyropaedia. In: POWELL, Anton; HODKINSON, Stephen. *The Shadow of Sparta*. London: The Classical Press of Wales, 1994.

WHITBY, Michael. *Sparta*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

RECUPERANDO HISTORIADORES FRAGMENTÁRIOS: O PROBLEMA DA RECUPERAÇÃO DA HISTÓRIA DA SICÍLIA GREGA EM TIMEU

Marcello de Albuquerque Maranhão¹

RESUMO

Examinamos o problema da recuperação de historiadores fragmentários – aqueles cujas obras nos chegaram com grandes lacunas em relação ao trabalho original. Centramos o problema na recuperação de Timeu de Taormina, historiador grego dos séculos IV-III BCE², conforme o método de Pearson (1988) e principalmente de Baron (2013), que faz crítica a Pearson e a Jacoby.

ABSTRACT

We examine the problem of recovery of fragmentary historians - those whose works have reached us with large gaps in relation to the original work. We focus on the problem of recovering Timaeus of Taormina, the Greek historian of the IV-III centuries BCE, in accordance with the method of Pearson (1988) and specially Baron (2013), which does the critics to Pearson and Jacoby approaches.

Timeu de Taormina (n.c. 350 - m.c. 260 BCE) foi um historiador grego do período em que possivelmente mais se perderam obras de historiografia escritas em grego sobre os gregos, o período Helenístico.

Entre Xenofonte – *Helênicas* – (IV BCE) e Flávio Josefo – *Guerras Judaicas* (I CE) nenhuma obra de História escrita em grego chegou aos nossos dias completa. Apenas

¹ Marcello de Albuquerque Maranhão (UFPel), Especialista em História e Cultura Antiga (UFF). Projeto atual: *A HISTORIOGRAFIA GREGA ANTIGA SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE GREGOS E NÃO-GREGOS NA SICÍLIA ORIENTAL, DO SÉCULO VIII ÀS INVASÕES ATENIENSES: ENTRE ETNIA, FRONTEIRA CULTURAL E ESPAÇO GEOGRÁFICO*. E-mail: brazidas@yahoo.com.br. O autor é Mestrando do PPGH Ufpel sob a Orientação do Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira.

² BCE – Before Common Era (Antes da Era Comum). A periodização BCE/CE vem ganhando espaço entre Classicistas pois dessacraliza o calendário ocidental e contribui para a construção de uma Ciência laica.

as obras de três autores deste período chegaram em partes extensas – Políbio, Diodoro Sículo e Dionísio de Halicarnasso (BARON, 2013³)

Timeu não fugiu à regra de seu tempo. Sua obra foi quase toda perdida para nosso tempo e referências sobre ela escasseiam muito antes, a partir do séc. I. A maior parte do que se sabe sobre ela está em Políbio (203-120 BCE), livro XII.

Na *Die Fragmenta grieschichen Historiker*⁴ de Jacoby, porém há centenas de autores deste período. Cerca de 2,5 % de toda a produção histórica da Antiguidade Clássica chegou ao nossos dias. (STRASBURGER, 1977: 175-81)

Mesmo Heródoto, Tucídides e Xenofonte eram valorizados no mundo antigo por serem “estilistas literários” e não historiadores.

Os problemas, segundo Baron, que levaram à perda das obras dos historiadores Helenísticos: 1 – Caíram vítimas da moda Aticizante que dominou a literatura Grega na época do Império Romano; 2 – A historiografia grega do período sofreu um revés ainda maior: os romanos só se interessavam pelo período Clássico e pela história da conquista romana do mundo grego. Ex: Ainda que Timeu também escrevesse em grego ático e morasse em Atenas, seu tema não era interessante para os Romanos, que não queriam saber da história das colônias gregas na Sicília e na Itália – temas principais de Timeu – exceto a partir do momento em que estas colônias entraram em contato com os Romanos. E a quase totalidade da obra de Timeu não tratava deste período; 3 – Por fim, os trabalhos de muitos historiadores gregos foram resumidos em obras posteriores.

Quando uma obra antiga se perde, isto nada diz à respeito da qualidade daquela obra, mas sim do interesse que despertou no público que consumia literatura

³ OBS: As notas referentes a esta obra não tem numeração de página, pois se tratava de livro ainda não lançado – previsto para 28.01.2013 – na época de nossa leitura, cujo resumo foi obtido através do e-reader kindle que usa um sistema de paginação chamado ‘locações’.

⁴ A FGrH é a obra de referência para coletâneas de fragmentos de historiadores gregos fragmentários ou completamente perdidos. Redigida por Felix Jacoby entre 1923-1959.

na época em que foi lançada (BARON, 2013). Na Antiguidade e até o surgimento da Imprensa de Gutemberg no século XVI, livros eram ao mesmo tempo objetos de luxo e obras de arte, com ‘tiragem’ extremamente restrita. Assim, se uma obra despertava pouco interesse das elites da época – e nem sempre era uma questão política – estava quase sempre destinada ao sumiço, pois poucas cópias da mesma seriam produzidas, quiçá nem mesmo mais de uma.

A maioria dos fragmentos de historiadores gregos não são restos encontrados de suas obras. São antes citações e resumos feitos em obras posteriores. Chegam a nós em uma forma mediada, sem as mesmas preocupações e ‘metodologia’ dos autores. Então é preciso estudar esses historiadores sobreviventes para ter uma idéia do tipo de informação que eles preservaram dos historiadores perdidos.

O TEXTO-CAPA

Schepens (SCHEPENS, 1997, p. 166) designa assim os textos dos quais tiramos os fragmentos dos historiadores perdidos.

Problemas

- Ausência do contexto original no qual aquele fragmento aparecia.
- Citações diretas são incomuns, e mesmo autores que clamam citar autores fragmentários na íntegra já foram desmentidos por estudos atuais.
- Passagens são tiradas de contexto pelo autor que as cita.
- Não há referência dos livros citados ou do momento da narrativa.

Perguntas ao texto-capa

- Por que o autor incluiu um dado fragmento?
- Quais comentários ou informações – se algum – ele incluiu sobre o trecho citado?

- Apresentou o fragmento como fato, testemunho ocular, versão entre outras ou rumor?
- A questão mais importante de todas: o fragmento é representativo de todo o trabalho?

RETÓRICO, TRÁGICO, PRAGMÁTICO

A classificação dos historiadores gregos em retóricos, trágicos e pragmáticos não é mais um exercício útil. E segue as críticas de Políbio. Este se via como sucessor de Tucídides e classificava todos os historiadores segundo sua aproximação ou distância da obra de Tucídides.

A famosa verbosidade de Políbio contra Timeu – quase 30 citações⁵, em sua maioria negativa, sobre ‘como se fazer história’ ou sobre omissões e suposta ignorância de Timeu – se deve muito ao fato de que Timeu era sempre referenciado sobre a História da Sicília. *“Timaeus is to be taken seriously. And that is fundamentally why Polybius gives him no quarter”* (Timeu deve ser levado a sério. E é por isso, principalmente, que Políbio não lhe dá trégua). (WALBANK, 1990: 54)

A PROBLEMÁTICA SOBRE TIMEU

Timeu de Taormina é um historiador fragmentário do qual restou uma razoável quantidade de evidências. Novas perspectivas tanto sobre a escrita da História tanto

⁵ Principalmente no livro XII de Políbio.

nos dias de hoje quanto na época antiga superaram o último ensaio em língua inglesa⁶ mais extenso sobre Timeu, o de Truesdall Brown de 1958 (BARON, 2013).

A importância de Timeu não é só por que se tornou referência para a História dos Gregos Ocidentais, mas também: a) Por causa da sua extensa pesquisa sobre Cronologia; b) Pela sua influência sobre a Historiografia Romana.

A chegada de Timeu em Atenas deu-se num período de turbulências, em que as escolas filosóficas tomavam ativa parte na política. Há poucos dados biográficos sobre ele e sua obra, e mesmo assim muito se escreveu sobre ambos. O ensaio de Momigliano sobre sua vida e obra, e a Atenas de seu tempo é especialmente interessante (MOMIGLIANO, 1977: 37-66).

A narrativa de Timeu ganhou a fama de ser ácida contra historiadores que o precederam, a ponto de os atenienses o terem apelidado de *Timaios Epitimaios* - Timeu, o descobridor de defeitos (BARON, 2013; MOMIGLIANO, 1977: 39)

FERRAMENTAS PARA O ESTUDO DE HISTORIADORES FRAGMENTÁRIOS

1 – Metodologia sólida

i) É necessário tentar rearranjar os fragmentos presentes no texto-capa (p.e. Tentar ler Timeu sem os juízos de valor de Políbio)

⁶ Chamamos a atenção para os trabalhos em língua inglesa por dois motivos: primeiro as escolas britânica – em maior grau – e a americana (dos E.U.A.) produziram importantes trabalhos na área de Clássicos devido a escolhas que essas duas sociedades fizeram ainda no século XIX. O *Filehelenismo* britânico iniciou todo o processo de re-estudo da Antiguidade Clássica do qual somos herdeiros até hoje. Segundo, a divulgação de qualquer trabalho acadêmico em língua inglesa supera qualquer outro idioma galhardamente – por motivos óbvios – e serve de base para a divulgação de produções acadêmicas de um país em outros.

ii) O processo de coleta dos fragmentos em si pode levar a uma esquematização danosa para o entendimento do material.

2 – Classificações menos estanques e menos valorativas

Ao invés da classificação polibiana, orientada pelos preconceitos de sua época e por demais tucidideana, melhor seria a classificação de Strasburger: divisão entre uma tradição tucidideana e outra herodotiana. Mas tal classificação apenas para definir linhas-mestras para interpretar o material, não como categorias forçadas sobre as evidências.

Necessário lembrar que a escolha de Tucídides como historiador-modelo teve sua época e ainda tem seus adeptos. Mas basicamente no século XIX três influentes historiadores – Ranke, Macaulay e Eduard Meyer – foram os responsáveis por essa visão que perdurou tanto tempo e aos poucos vem sendo superada (MOMIGLIANO, 1990: 1, 29-53).

OS PERIGOS DAS COLEÇÕES DE FRAGMENTOS

Die Fragmente der griechischen Historiker – Jacoby. Tesouro e armadilha.

As coleções de fragmentos da FGrH são o resultado de decisões editoriais de Jacoby. Trechos que ele recolheu em Políbio. Mas importa ler as partes da obra de Políbio em que os trechos de Timeu aparecem – e não só os próprios trechos – para darmos conta da Polêmica em que Políbio envolveu Timeu (o modo ‘certo’ de escrever História). A FGrH é o elo final de uma longa lista de excertos compilada ao longo de 2300 anos. Portanto a metodologia também precisa determinar a validade destes resumos.

A RIGIDEZ DA QUELLENFORSCHUNG NO XIX

A *Quellenforschung* – literalmente ‘pesquisa nas fontes’ no original alemão – foi um produto da filologia alemã sobre fontes antigas no século XIX e dizia respeito a uma série de fórmulas fixas para se estudar as fontes antigas. Estas fórmulas tinham a intenção de facilitar o estudo das mesmas, especialmente das fontes fragmentárias.

Ex: Lex Volquardsen (1868)

- “*Diodoro usava apenas uma fonte por assunto*”

- Como cada autor preserva certas características, seria possível identificar os trechos de dado autor nas compilações de Diodoro.

Para Baron (2013) isto não se aplica. Seria inútil, por exemplo, procurar trechos de Timeu onde ele não é explicitamente nomeado até termos um entendimento adequado de sua historiografia. Baron faz a crítica ao principal trabalho sobre Timeu em língua inglesa desde 1958, o de Pearson (1988) que teria sido produzido numa época em que as rígidas regras da *Quellenforschung* ainda seriam seguidas à risca. Pearson fez uma obra excelente de estudos comparativos sobre Timeu, mas tenta concluir quais autores teria lido esta ou aquela informação em Timeu com muito poucas informações para ter segurança em alguns momentos. A vantagem maior do trabalho de Pearson é o uso de bibliografia sobre trabalhos arqueológicos, especialmente Brea (1957), para por vezes refutar o que está escrito em Timeu ou outros historiadores antigos, fragmentários ou não.

A RECONTEXTUALIZAÇÃO

1 - Cuidado com os fragmentos. Não se usa o texto de Políbio para estudar Timeu e sim o que Políbio pensava sobre Timeu.

2 - Mover-se para fora do pensamento de Políbio e considerar o contexto no qual Timeu elaborou seu trabalho (VATTUONE, 1991: 11-13)

CONCLUSÃO

O trabalho com fontes fragmentárias das civilizações clássicas é ao mesmo tempo reconstrução, tradução, interpretação e dedução. O conhecimento dos idiomas antigos (grego, romano) é uma ferramenta facilitadora, embora hoje os recursos disponíveis online possam substituir com vantagem o conhecimento rudimentar desses idiomas. Ex: *Perseus Project*.

O exercício constante do ir e vir do historiador são os mais essenciais. Não conseguiremos interpretar uma obra escrita em uma época distante da nossa sem conhecermos os problemas que permearam a época em que a obra foi produzida – contexto que falta a muitos tradutores. E isto é tanto mais importante em uma obra que pretenda narrar e/ou analisar eventos de sua época ou épocas anteriores. Quando se trata de uma obra fragmentária, conhecer o contexto da época se torna capital, praticamente tudo.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Políbio, *História*. Brasília, Ed. UNB, 1985

Timeu. In: JACOBY: *Die Fragmenta der grieschichen Historiker*. Leiden, Netherlands: Koninklijke Brill, 1999.

DEMAIS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARON, Cristopher. *Timaeus of Tauromenium and hellenistic historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BREA, Bernabò. *Sicily before the Greeks*. London: Thames & Hudson, 1957.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Essays in ancient and modern historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977.

_____. *The classical fundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990.

PEARSON, Lionel. *The greek historians of the west*. New York: Oxford University Press, 1988.

STRASBURGER, Hermann. Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung. In: *Historiographia antiqua. Festschrift für Willy Peremans*, Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1977, pp. 3-52

VATTUONE, Riccardo. *Sapienza d'occidente : il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*. Bologna: Patron Ed., 1991.

WALBANK, Frank W. *Polybius*. Berkeley, Los Angeles, London: UC Press, 1990.

HISTÓRIA ANTIGA E DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMAS E CONTEXTOS-FORMAS

Marco Antonio Correa Collares¹

RESUMO

No presente artigo apresento algumas considerações sobre a constituição de temas no trato com os mais diversos documentos textuais legados da antiguidade. Isso porque os estudos historiográficos contemporâneos que se utilizam exclusivamente de documentos textuais produzidos no Mundo Antigo, têm primado pela elaboração de eixos temáticos para o entendimento do universo sócio-histórico de seus autores, servindo-se disso para a posterior rediscussão de seus respectivos contextos, entendidos aqui enquanto formas moldadas pelo próprio historiador.

Palavras Chaves: Documentação textual; contextos-formas; história antiga; período tardo-republicano.

ABSTRACT

In the article I present some observations about the formation of themes in dealing with the most diverse textual documents legacies of antiquity. That is because the contemporary historiographical studies, which are used exclusively in textual documents produced in the Ancient World, have primacy for developing themes for understanding the socio-historical universe of their authors, using it to subsequently renewed discussion of their respective contexts, defined here as molded shapes by the historian.

Keywords: Textual documentation; contexts-forms; ancient history; late-Republican period.

Durante minha pesquisa de mestrado referente à narrativa histórica de Tito Lívio, me deparei com uma linha historiográfica especializada em sua vida e obra, linha essa denominada de Interpretação Retórico-Temática. Em termos gerais, os estudiosos

¹ Mestre em História e Cultura Política pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho. Professor Temporário da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) entre 2011 - 2013.

desta tendência direcionaram suas análises para os mecanismos retóricos empregados por Lívio e as múltiplas unidades temáticas inscritas no interior da obra, evidenciando os acontecimentos históricos considerados mais relevantes pelo autor de modo a servirem a seus propósitos moralizantes (Cf. LIPOVSKI, 1981, p. 4). Nesse movimento, os estudiosos enfatizaram os significantes-chaves dos episódios narrados por Lívio, espécies de eventos-valores que serviriam de exemplo (BURCK apud FELDRERR, 1998, p. 9) em um contexto de aparente recuperação moral após o término das chamadas proscricções civis do século I a.C, quando da publicação da obra.

Só para citar alguns destes estudos, enumero o de Peter Brown (1995) e a forma apologética como Lívio representou o rapto das sabinas na narrativa, enfatizando o importante ideal da *concordia* entre romanos e demais povos do Lácio, o estudo de Ann Vasaly (1999) vinculado a forma como Lívio exaltou as condutas de antigas lideranças políticas da *Urbe*, tais como Cipião, o Africano, *Fabius Maximus* ou Catão, o Censor e o trabalho de Dylan Sailor (2006) referente às alusões diretas e indiretas de Lívio a Augusto, em uma espécie de normatização do comportamento político do novo detentor do poder de Roma por intermédio de exemplos da história.

Nesse sentido, o olhar dos especialistas que se voltaram para uma narrativa histórica extensa levou-os a recortarem-na de modo a tratarem de temas evocados pelo próprio autor da obra com vias a seus propósitos político-ideológicos, muitas vezes as análises contemporâneas focando alguns conjuntos específicos da obra liviana, quando não apenas um dos 35 livros restantes de um total de 142 dos originais (Cf. STADTER, 1972).

Essa espécie de filtragem temática pode ser efetuada entre os antiquistas que se debruçam sobre a documentação textual legada do Mundo Antigo, principalmente quando os escritos são igualmente extensos ou de natureza variada. Como exemplo deste último caso, eu cito estudos direcionados a obra do orador Marco Túlio Cícero, também do século I a.C. Isso porque seus escritos variam em natureza e objetivos,

desde *epístolas*, textos jurídicos, discursos políticos, tratados filosóficos ou mesmo ensinamentos retóricos (Cf. BELTRÃO, 2010).

A variedade e a extensão da obra ciceroniana condicionam aos mais diversificados estudos, podendo-se qualificar tais análises em eixos temáticos, nesse caso, propostos pelos próprios especialistas contemporâneos, ainda que de acordo com a natureza e os objetivos dos escritos ciceronianos.

É possível encontrar trabalhos vinculados aos mecanismos da retórica latina tardo-republicana (KENNED, 1982; PLEBE, 1978; SCATOLIN, 2009; ILUNGA, 2009) ou sobre o projeto historiográfico ciceroniano (RAMBAUD, 1953; WOODMAN, 1998; ROIZ, 2008; TEIXEIRA, 2008; PAVEZ, 2011), assim como análises sobre o pensamento do orador e sua ligação com a filosofia grega (TESTARD, 1999; ROCHA, 2008), sem esquecer aqueles estudos direcionados às representações ciceronianas da República e sua conseqüente crise de adequação à expansão territorial romana (FERRARY, 1984; ASMIS, 2005; BELTRÃO, 2010).

Enfatizo, entretanto, estudos historiográficos que tratam especificamente das ideologias políticas do tardo republicano com base nos escritos do orador latino. Cito uma obra clássica de Claude Nicolet, intitulada, *“Les Idees Politiques a Rome sous la Republique”* (1954). Chama a atenção seu estudo porque Nicolet - assim como antes dele Ronald Syme e Rostovtzeff - trata Cícero como à expressão da ideologia do chamado partido dos *optimos*, defensor convicto de um regime político aristocrático e bem sucedido até o século I a.C, para quem o sistema de patronato e o voto censitário das eleições limitavam quaisquer pretensões de implantação de uma democracia do tipo grego na *Urbe* romana, apesar do projeto oposto do partido *popular*, de personagens do porte de Salústio e Júlio César, que intencionava fortalecer os poderes dos tribunos e assembleias da plebe e ceder terras na Itália a aliados, latinos e veteranos (Cf. NICOLET, 1954, p. 25).

Segundo as conclusões de Nicolet, Cícero se manteve fiel à defesa da *“libertas ciuitas”* aristocrática, posicionando-se contrariamente a quaisquer transformações

constitucionais no regime vigente, sob o risco da República ser convertida em uma democracia e conseqüentemente em uma tirania liderada por homens como César, o orador posicionando-se desta forma como um convicto defensor das prerrogativas superiores do senado sobre as demais instituições tradicionais, incluindo as magistraturas superiores munidas de *imperium* (Cf. NICOLET, 1954, p. 34).

O problema do trabalho de Nicolet não está no fato de considerar o orador um ante-reformista, mas sim por tratar as idéias ciceronianas como referências normativas de uma ideologia partidária nos moldes de um partido político moderno ou mesmo por tratar suas opiniões como juízos de fato sobre a organização de uma República eminentemente aristocrática, desconsiderando-as enquanto representações em torno de um regime político e organização social hierárquica, segundo suas próprias crenças e valores pessoais.

Trabalhos historiográficos mais recentes, como o de Peter Brunt (1988) e de Francisco Pina Polo (1994) enfatizaram, diferentemente que não existiam partidos políticos consolidados na Roma antiga, apenas múltiplas ideologias sobre como esta República deveria ser gerenciada, afirmando que a unidade significativa da política da *Urbe* era o indivíduo e não qualquer grupo hermético e que tal indivíduo ora se vinculava a algumas idéias ou *factio*, ora tornava-se adepto de outro projeto ideológico, de acordo com seus interesses pessoais, conveniências e objetivos (Cf. BRUNT, 1988, p. 443 - 502).

Isso sugere que um olhar historiográfico que coloca Cícero como o mero ideólogo dos *optimos* pode incorrer no equívoco de desconsiderar a riqueza e a complexidade de seus escritos, esquecendo-se também de demarcar a historicidade de cada uma das obras do orador, nos mais diversos micro-contextos do período tardo-republicano.

Além disso, tomando-se Cícero como o mero defensor do partido da *nobilitas*, o estudioso pode acabar desconsiderando alguns pontos em comum entre as idéias ciceronianas e de outros integrantes desta elite, incluindo-se reconhecidos

personagens que pertenceriam aos *populares*. Esse tipo de leitura normativa faria da documentação textual ciceroniana a mera expressão de uma ideologia partidária, preocupada somente com a defesa de um projeto conservador de República aristocrática senatorial.

Nesse ponto gostaria de enfatizar minhas pretensões de uma tese de doutorado sobre algumas representações de autores romanos do tardo-republicano que tratam da guerra justificada e das ações militares consideradas legítimas, o que seria o esboço do paradigma do *bellum iustum* constituído ao longo da história por diversos pensadores, desde Santo Agostinho até o jurista holandês do final do século XVI e início do XVII, Hugo Grócio, chegando até a contemporaneidade com a elaboração de conceitos mais sofisticados, tais como os de *Jus ad Bellum*, *Jus in Bello* ou *Just post Bellum*.

A obra *De Officiis* de Cícero, por exemplo, escrita na época da ditadura de César, entre 48 – 44 a.C seria um texto de natureza filosófica encaminhado ao filho, Marco, na época um estudante orientado pelo peripatético ateniense, Crátipo (Cf. CLAYTON, 2001). Dividida em três livros a obra se destaca pelas considerações ciceronianas sobre a guerra legítima e as ações ideais dos magistrados munidos de *imperium* frente aos povos hostis a Roma. Importante mencionar o livro primeiro, no qual Cícero enumera as regras da guerra, devendo-se poupar os inimigos que não foram cruéis, significando de imediato a defesa de critérios bastante pontuais para a destruição das cidades e Repúblicas hostis a *Urbe*, tal como ocorrera, segundo ele, com Cartago e Corinto (Cf. CÍCERO, *De Officiis*, Livro I, Cap. XII).

Para Cícero o protocolo da guerra exigia justiça, declaração formal e legitimidade. Segundo seus escritos, os romanos davam nomes moderados a quem lhes fazia hostilidades, os *hostis*, sugerindo que os inimigos eram somente aqueles que atacavam a *Urbe* (Cf. CÍCERO, *De Officiis*, Livro I, Cap. XIII). Não seriam inimigos aqueles que não faziam guerra aos romanos, mesmo que não fossem necessariamente amigos ou aliados. O próprio termo demonstrava que a guerra deveria ser exercida

apenas após ações declaradas formalmente. A guerra existiria para defender a pátria e a vida, assim como o civil deveria defender sua dignidade pessoal, sua *dignitas* e sua magistratura, ou seja, sua *auctoritas* (Cf. CÍCERO, *De Officis*, Livro I, Cap. XVII).

Mesmo quando a glória servia como justificativa ao ato de guerrear deveria haver uma razão legítima para sua execução (Cf. CÍCERO, *De Officis*, Livro I, Cap. XVIII). A guerra deveria ser conduzida com dureza, mas somente se seguisse o critério de declaração formal institucional perante uma falta previamente exercida pelos inimigos de Roma.

Agora, segundo as representações de Cícero, na guerra civil não haveria quaisquer *hostis*, mas sim competidores pela *dignitas*, fossem magistrados ou homens eminentes competindo também pelo *imperium*, não sendo assim uma guerra pela vida ou pela *Urbe*. Na visão de Cícero, os romanos já haviam combatido pela existência contra cimbro e teutões, mas também pela vida e pela supremacia com Aníbal, mas sempre a partir de uma falta perpetrada pelos invasores (Cf. CÍCERO, *De Officis*, Livro I, Cap. XIII).

Nesse ponto, gostaria de tratar de algumas representações inscritas na obra *De Bello Gallico*, de Júlio César. Isso porque o conquistador da Gália normalmente é observado pela historiografia contemporânea especializada como um mero demagogo do partido *popular* com um seu projeto de poder autocrático pré-definido, alguém que não se fazia de rogado em manipular os cidadãos romanos pobres mediante a propaganda pessoal de seus feitos ou mesmo de invadir Roma com suas legiões para defender sua própria *dignitas* (Cf. RAMBAUD, 1963; MEIER, 1982; SCHMIDT, 2006).

Ao observar mais atentamente a obra em questão percebo que suas justificativas para empreender a guerra contra os povos da Gália não se restringem somente a defesa de sua dignidade pessoal, apesar de em vários momentos, César ressalta a importância de sua condição superior de magistrado romano encarregado

de “pacificar” a região². Parece-me que suas representações não são totalmente contrárias, portanto, às ideias ciceronianas sobre as justificativas legítimas da guerra.

Escrita como uma *Res Gestae* e influenciada pelos relatos memorialísticos gregos comumente redigidos para redações futuras de histórias ou biografias, os chamados comentários de César tratam da conquista da Gália Transalpina, desde a travessia sobre o Reno após suas primeiras vitórias frente aos helvécios, seguindo com a campanha contra o germano Ariovisto e depois contra os belgas e culminando na vitória sobre o levante gaulês liderado pelo averno Vercingétorix (Cf. MACDONALD, 2009, p. 3 – 4).

Isso significa afirmar que o relato começou a ser escrito por volta de 58 a.C, sendo sistematizado e publicado pós 51 a.C, quando da anexação da Gália Transalpina (Cf. YANN LE BOEC, 2001). Também significa sustentar que as justificativas para a execução da guerra se enquadram em muitos pontos ao ideal ciceroniano, visto que a maior parte das campanhas militares do conquistador romano foi representada na obra como revides ante as agressões prévias de povos hostis a Roma, incluindo alguns povos da Gália que haviam atentado contra a autoridade pessoal de César e quebrado antigos tratados firmados com os romanos.

Um exemplo encontra-se no primeiro livro do relato, aonde César expôs o motivo principal de sua campanha inicial contra a invasão dos helvécios sobre terras romanas acordadas com outros povos gauleses (Cf. CÉSAR, *De Bello Gallico*, Livro I, Cap. XII). Em vários trechos da obra, as campanhas militares de César começam apenas

² Nesse ponto enfatizo o importante conceito da *pax romana*, demarcado por vários pensadores, seja antigos ou mesmo atuais, expressando uma idéia de legitimidade da guerra para com povos hostis a Roma, povos esses que se haviam rebelado contra o domínio romano após anexação ao Império. Assim, essa ideologia apregoava que haveria paz quando o domínio romano fosse aceito e respeitado pelos povos conquistados e a volta da guerra quando a ordem romana fosse rompida pelos povos já dominados das periferias. Ao defender a pacificação da Gália, César estava agindo de acordo com essa ideologia de paz unilateral, uma paz romana que atendia a uma ordem eminentemente romana, do centro em relação às periferias dominadas ou no caso da Gália Cisalpina, uma periferia aliada da *Urbe*. Sobre esse assunto ver: PINA POLO, Francisco. *A Pax Romana*, pp. 191 – 228 e WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo, 1991.

após declaração formal de guerra diante dos legados dos povos hostis, ou seja, diante de “embaixadores” que haviam anteriormente declarado hostilidade aos romanos.

Além disso, em quase todos os casos de declaração formal de guerra, César expressou que estava em comum acordo com o senado romano, além de destacar vários triunfos e homenagens concedidas pelo conselho da nobreza após suas vitórias, demonstrando que seguia as instituições tradicionais e os costumes ancestrais, o *mos maiorum* (Cf. CÉSAR, *De Bello Gallico*, Livro I, Cap. V). Nada mais distante, portanto do que meras justificativas restritas à defesa de sua *dignitas* pessoal, tratando-se, em minha opinião de representações muito aproximadas a aquelas de Cícero em sua obra, *De Officis*.

Nas obras, *Filípicas*, de Cícero e *De Bellum Ciuile*, de César é possível encontrar, entretanto, uma nítida oposição entre os dois autores, ainda que em alguns momentos, eles também se aproximem em suas ponderações sobre a guerra justificada e sobre as ações militares consideradas legítimas.

As *Filípicas* de Cícero seriam a compilação em forma de texto de quatorze discursos pronunciados pelo orador entre os anos de 44 e 43 a.C. Originalmente tais discursos deveriam ser em maior número, chegando a dezessete, sendo chamados na época de *Antonianas*, na medida em que foram dirigidos contra as ações e declarações autocráticas de Marco Antônio logo após a morte de César (Cf. QUETGLAS, 1994, p. 6 - 7).

Cícero expôs suas opiniões pessoais contra os interesses de Antônio, muito em razão de este último ter acusado o orador de participação na conjuração que assassinou o ditador vitalício (Cf. CÍCERO, *Filípicas*, Livro II, Cap. V). Além disso, Cícero tentou conquistar a simpatia do herdeiro de César, Caio Otaviano, de modo a torná-lo o modelo político da República, o *Princeps*, aquele que seria o tutor do regime aristocrático, impedindo assim a perda de poder por parte do senado e da aristocracia tradicional. O nome *Filípicas* advém do fato de a compilação destes discursos possuírem como modelos aqueles pronunciados pelo orador grego Demóstenes contra

as pretensões do rei Filipe II, da Macedônia, em seus intentos expansionistas sobre as *poleis* gregas (Cf. QUETGLAS, 1994, p. 7).

Interessante notar como o discurso dois das *Filípicas* desconstrói Antônio e indiretamente as pretensões monárquicas de César em vida, quando este iniciou as guerras civis contra Pompeu e o Senado. Chama a atenção também o fato de a obra ter sido escrita logo após os eventos do assassinato de César e antes da formação do segundo triunvirato, sendo esse um momento de grande tensão e incertezas na *Urbe*.

Trata-se de uma obra que expõe as capacidades oratórias de Cícero, na tentativa de convencer senadores e povo a se colocarem contra Antônio. A obra se remete a todo o momento às ações militares de Antônio e aquelas de César, desconectadas, segundo o orador, das leis, tradições e instituições romanas, o que demonstraria a importância da necessidade de legitimidade para quaisquer ações militares.

Assim sendo, no entender de Cícero, Antônio e César se utilizavam comumente das armas para ameaçar seus inimigos políticos no Senado. Com isso, a *libertas ciuitas* estaria constantemente ameaçada pelas armas de comandantes que deveriam, ao contrário, proteger tal liberdade (CÍCERO, *Filípicas*, Livro I, Cap. XXI).

Na obra, Cícero expõe os riscos de entregar o poder total nas mãos de qualquer comandante militar. Afirma que tal poder, o *imperium* deveria ser concedido pelo Senado e sempre dividido entre muitos, tal como ocorria com as magistraturas formais pelo critério da colegialidade (CÍCERO, *Filípicas*, Livro I, Cap. XXV). Cícero enfatiza também que a ruptura de Pompeu com César fora obra da disputa pela *dignitas*, o que seria justo, desde que isso não colocasse em risco a República. Segundo ele, teria sido César que, em nome da defesa de uma dignidade pessoal desrespeitada ocasionara a guerra civil, levando a República a “miséria, infâmia e iniquidades” (Cf. CÍCERO, *Filípicas*, Livro I, Cap. XXVI).

Isso significa afirmar que as opiniões de Cícero acerca da defesa da *dignitas* pessoal de César seria a base das opiniões de muitos especialistas contemporâneos

sobre as justificativas militares do conquistador da Gália, o que me leva a defender que as opiniões do orador foram novamente tomadas como juízos de fato e não como representações de um agente político em disputa ideológica com outro, de modo a afirmar seu projeto ideal de República. Não é possível desconsiderar, portanto, que Cícero se colocou contra as representações de César e sua pretensa defesa da *dignitas*, tratando-se, aqui de um conflito de representações acerca das ações militares justificadas.

Além disso, é preciso lembrar que as representações de César em sua *Bellum Ciuile*, também se aproximam em vários pontos das representações ciceronianas, principalmente no que concerne a defesa de César em torno do caráter sacrossanto dos Tribunato da Plebe, uma magistratura que, segundo suas representações havia sido atacada pelos côsules, alguns senadores e por Pompeu antes da eclosão da guerra civil (Cf. CÉSAR, *De Bellum Ciuile*, Livro I, Cap. V).

Os comentários de César foram finalizados e publicados na época de sua ditadura, tratando dos acontecimentos políticos e militares de 50 a 48 a.C, iniciando-se com a rebelião armada contra o Senado romano, pelo fato de seu autor estar inconformado com a decisão do Conselho de retirar seu *imperium* pró-consular da Gália, além de impedi-lo de se candidatar ao consulado estando ausente de Roma (Cf. MENDONÇA, 1999, p. 26).

Novamente tratou-se de uma obra em torno dos acontecimentos de uma campanha militar, desta vez contra a própria República, melhor, segundo as representações de César, em oposição a certas autoridades senatoriais que estariam atentando contra a constituição republicana ao retirar os direitos adquiridos de César na *concilia* da plebe (Cf. MENDONÇA, 1999, p. 29), o que significa que a obra não trata somente da defesa de qualquer dignidade pessoal, mas também da defesa de uma República pretensamente ameaçada.

O que podemos depreender dessas considerações? Em primeiro lugar, que as clivagens que colocam Cícero e César em lados diametralmente opostos, como se suas

obras representassem ideologias herméticas de *optimos e populares* respectivamente, desconsideraram as múltiplas historicidades de seus escritos, ou seja, os mais variados momentos históricos em que foram produzidos e publicados.

Em segundo lugar, que um estudo temático, nesse caso sobre os temas da guerra justificada e das ações militares consideradas legítimas, a partir das obras de Cícero e César, deve se afastar do viés maniqueísta e normativo que toma os escritos de Cícero como juízos de fato e os de César como juízos de valor, na medida em que tal estudo poderia se enquadrar na típica constatação de que César apenas pretendia o poder total em Roma enquanto Cícero tinha como meta defender um regime político aristocrático eminentemente justo, inclusive na guerra.

Nesse ponto, o estudo de Alexander Yakobson, intitulado “*Public opinion, Foreign Policy and Just War in the Late Republic*”, de 2009, apresenta-se como uma importante referência, visto que o tema da guerra justificada teria sido utilizado por Cícero para impedir que os cidadãos pobres romanos (*populus*) escolhessem os comandantes militares na *concilia* da plebe, incluindo certos comandantes do porte de César (Cf. YAKOBSON, 2009, p. 56).

Isso significa afirmar que Cícero não pode ser tomado como referência para tratarmos de uma realidade de fato, mas sim como o ideólogo de uma República que, segundo ele, deveria se tornar cada vez mais aristocrática e elitista diante das constantes decisões do povo nas assembleias populares, inclusive sobre assuntos estrangeiros e aqueles relacionados à declaração formal e ações de guerra (Cf. YAKOBSON, 2009, p. 57).

Gostaria de finalizar esse artigo tratando da relação aproximada existente entre eixo temático proposto pelo historiador, documentação textual e contexto histórico, o que por sua vez me remete ao olhar crítico direcionado tanto às fontes textuais quanto aos estudos historiográficos contemporâneos acerca do contexto dos autores destas referidas fontes.

Segundo Norberto Guarinello (2003), o historiador, em seu trabalho de pesquisa precisa executar mediações no trato com suas fontes de informação, mas essas mediações não se vinculam somente a utilização de modelos, teorias ou conceitos, tal como ressaltado por Finley, em sua obra *“História Antiga, Testemunhos e Modelos”*.

Para Guarinello, as mediações se constituem também em formas, admitidas como acessórios necessários para o ordenamento de documentos dispersos e sem sentido histórico quando tomados em si mesmos (Cf. GUARINELLO, 2003, p. 45). Nesse ponto, observa-se uma morfologia da história a articular documentos textuais dispersos de modo a sua posterior comparação e análise, significando a elaboração de um ambiente sócio histórico com base nos testemunhos legados do passado e também em conjunção ou mediante críticas com as interpretações dos historiadores contemporâneos (Cf. GUARINELLO, 2003, p. 465).

Em minha opinião, isso sugere não somente uma simples periodização, mas também a constituição de parâmetros explicativos e temáticos para o estudo de tipos variados de documentos textuais em dado momento do passado. É nesse sentido que enfatizo a importância dos temas da guerra justificada e das ações militares consideradas legítimas a partir dos escritos de Cícero e César, dois autores e personagens marcantes do tardo republicano.

Tal contexto não representaria somente um momento da história de Roma, visto que os romanos não nomeavam desta maneira o século I a.C. Tratar-se-ia de uma forma, tal como concebida por Guarinello, em razão de possuir características específicas segundo diversas interpretações contemporâneas das fontes: um momento marcado pelas crises civis, por conflitos políticos e militares entre comandantes e entre estes e as instituições romanas, por disputas ideológicas e/ou conflitos de representações, por transformações constitucionais, pela manifestação de sentimentos de crise e pela expansão constante do território romano, o que teria gerado a necessidade de (re) ordenamento deste espaço e do regime político vigente

para sua posterior administração (Cf. ALFÖLDY, 1989, p. 76. 109; DEVIAULT, 1996, p. 69; BACELÒ e CATANIA, 2003, p. 92; MENDES, 2006, p. 22).

Isso significa sustentar que, tratar dos temas da guerra justificada e das ações militares consideradas legítimas em Cícero e César, nos remete igualmente a uma rediscussão da “forma período tardo-republicano”. Nesse sentido, ao invés de somente efetuar uma inserção dos escritos dos dois autores em um contexto formulado a priori, com base na existência de clivagens ideológico-partidárias de *optimos e populares*, seria imprescindível efetuar, outrossim, a própria re elaboração do contexto/forma mediante a leitura crítica das representações destes autores.

Apesar de reconhecer a inimizade e a oposição ideológica entre Cícero e César, percebo alguns traços comuns referentes à necessidade de legitimidade em torno da guerra, principalmente no que concerne ao relacionamento entre a capital imperial, povos aliados e/ou conquistados, bem como entre as instituições tradicionais responsáveis pela política externa romana e os comandantes militares que executavam de fato as conquistas territoriais. Múltiplas e novas clivagens poderiam ser assim pensadas e articuladas, o que por sua vez representaria uma rediscussão do próprio contexto/forma no período tardo-republicano, a partir da leitura temática de diferentes escritos de autores desta época histórica.

AGRADECIMENTOS

Com grande apreço agradeço ao professor Fábio Vergara Cerqueira pelo constante apoio em minha vida acadêmica, como também a minha amiga e orientadora, a professora Margarida Carvalho, que apesar de alguns reveses em minha recente trajetória pelos estudos em História Antiga, procura sempre me instigar no intuito de que eu ultrapasse minhas limitações e dificuldades nesse campo do saber histórico. Agradecimento especial também a minha professora de inglês, Deise Rita Picolotto, responsável pelo abstract do presente artigo.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CÉSAR. *Bellum Civile*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *Guerre des Gaules*. Texte établi et traduit par L. A. Constans. 5ème édition. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

_____. *Guerre des Gaules/ Commentarii de Bello Gallico*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

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

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

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

_____. *De Officiis*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *Dos Deveres*. Trad. Chiapeta, A. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Filípicas*. In: QUETGLAS. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Editorial Planeta, 1994.

HISTORIOGRAFIA E ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS.

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

AREND, Anthony Clark. "International Law and the Preemptive Use of Military Force" In: *The Washington Quarterly*, V. 26, N. 2, pp. 89 – 103, 2003.

ASMIS, Elizabeth. *A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in de Republica*. *American Journal of Philology* N.º 126, 2005, pp. 377–416.

BACELÓ, José; CATANIA, Maria. "Las bases del poder de los líderes carismáticos durante la crisis de la república romana. S. I. A.C". IN: ROJO, Estela (Org.). *Representaciones identitárias de la Roma antigua*. Tucumán: Instituto Interdisciplinaria de literatura argentina y comparadas, 2003, pp. 91-100.

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Portugal: Edições 70, 1977.
- BELTRÃO, Claudia. A Religião na Urbs. In: Mendes. N. M.; da Silva, G. V. (orgs.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, p. 137-159, 2006.
- _____. "O *Vir Bonus e a Prudentia Civilis* em Marco Túlio Cícero". In: ARAÚJO; BELTRÃO; JOLY (Orgs.) *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: FAPERJ e Nau Editora, 2010.
- _____. *Terminalia: Fronteiras e Espaço Sagrado. (...)*, 2011.
- BRUNT, Peter. *Nobilitas and Novitas*. The Journal of Roman Studies. Vol. 72, 1982, pp.2-48.
- _____. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays. (...)*, 1988.
- CÂNFORA, Luciano. *Júlio César o ditador democrático*. São Paulo: estação liberdade, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.
- COLLARES, Marco Antônio. "Tito Lívio, Religião e Religiosidade Romana". *Revista História e História*, Unicamp, 04 de Maio de 2010.
- DEVIAULT, André. Le mos maiorum. GAILLARD, Jacques. *Rome I siècle av. J.-C. Ainsi périt La République dès vertus*. Collectiun Mémoires, nº 42, 1996, pp. 58-71.
- ETIENNE, Robert. *Jules César*. Paris: Fayard, 1997.
- FINLEY, Mosés. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1983.
- _____. *História Antiga; Testemunhos e Modelos*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- GABBA, E. *Per un' interpretazione politica del De Officis di Cicerone*. RAL, 34, 1979, pp. 117 – 141.
- GAILLARD, Jacques. Les rituels politiques de la République. GAILLARD, Jacques. *Rome I siècle av. J.-C. Ainsi périt La République dès vertus*. Collectiun Mémoires, nº 42, 1996, pp. 42-57.
- GONÇALVES, Ana Teresa. "Poder, Trabalho e Teatralidade: Cícero e a carta do bom administrador publico". *Liber Intellectus*. V. 2, n. 2, 2007, pp. 2 – 15.
- GUARINELLO, Norberto. "Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga". *Politeia: História e Sociologia*. Vitória da Conquista. Vol. 3, N. 1, 2003, pp. 41 – 61.
- _____. "Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano". Um Ensaio. *Mare Nostrum*, Vol. 1, 2010.
- KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2006.

- LÊ GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. *A Ingerência Humanitária e a Guerra Justa*. Revista de Direito da UNIGRANRIO. <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/rdugr>. 2006
- MACMULLEN, Ramsay. *Le Declin de Rome et La Corruption du Pouvoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- MAZZARINO, Santo. *O Fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MEIER, Christian. *César*. Traduit par Joseph Feisthauer. Paris: Édition du Seuil, 1982.
- MENDES, Norma Musco. "O sistema político do principado". IN: SILVA, Gilvan; MENDES, Norma (Orgs.). *Repensando o império romano*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006, pp. 21-51.
- MILLAR, Fergus. *"The Crowd in Rome in the Late Republic"*. University of Michigan Press, 2002.
- MOURITZEN, Henri. *Plebs and the politics in the late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MUÑOZ, Francisco. "La Pax Romana". In: BEATRIZ, Rueda e MUÑOZ, Francisco. *Cosmovisiones de paz em el Mediterrâneo antigo e medieval*. Universidad de Granada, 1998.
- NICOLET, Claude. *Les Idees Politiques a Rome sous la Republique*. Paris: Armand Colin Libraire, 1964.
- _____. *Demokratia et Aristokratia. A propôs de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*. Paris: Cedex, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, José. *O Gênio da Guerra e a Guerra Alemã*. Madrid: Biblioteca Edef, 1998.
- PERELLI, L. Lívio. In: DELLA CORTE, F. *Dizionario degli scrittore greci e latini*. Milano: Marzorate, Vol. 2, 1988, pp. 1225-1250.
- PETIT, Paul. *La pax Romana*. Barcelona: Editorial Labor, 1969.
- POLO, Francisco. *Ideología y práctica política en la Roma tardorrepública*. Gerion, Nº 12, 1994, pp. 69-93.
- RAMAGE, Edwin. *Aspects of Propaganda in the Bello Gallico. Caesar's Virtues and Attributes*. Athenaeum, Università Pavia: Como – Edizioni New Press, 2003.
- RAMBAUD, Michel. *César*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- RAMMINGER, Erica. *O Conceito de Auto-Defesa da ONU e a Guerra no Iraque: Guerra Preventiva ou Guerra Preemptiva? (...)*, 2007.
- RODDAZ, Jean-Michel. *Jules César Dans La Tradition Historique Française des XIXe et XXe Siècles*. Paris: Edizioni ETS, 2010.



- RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica*. Brasília: UnB, 2001.
- SALLER, Richard. *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SEBASTIANI, Breno Battistin. “Guerra Justa e Imperialismo na Roma Republicana”. *Revista de História*, N. 148, 2003, pp. 35 – 46.
- SCHMIDT, Joël. *Júlio César*. Porto Alegre: L&PM, 2006
- SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. *Patronage in Ancient Society*. London and New York: Routledge, 1990.
- WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1992.
- YAKOBSON, Alexander. “Public opinion, Foreign Policy and Just War in the Late Republic”. In: C. Eilers (ed.) *Diplomats and Diplomacy in the Roman World*. Brill, Leiden, 2009, pp. 45 – 72.
- YANN LE BOEC. *Cesar: Chef De Guerre*. Paris: Rocher, 2001.

A TRAGÉDIA GREGA E O POLÍTICO

*Matheus Barros da Silva¹
Jussemar Weiss Gonçalves*

RESUMO

O Teatro Grego no decorrer do V século colocou em cena questões que diziam respeito à cidade grega, a *polis*. Sendo a Cidade apenas concebida enquanto o grupo concreto dos cidadãos, esta célula inaugurava um novo tipo de convivência, a Política, ou seja, a colocação de uma problemática que, levando a propostas de solução deveria passar por um debate, votação e por fim decisão, tudo isso se dava de forma pública entre os considerados cidadãos. Pretende-se neste estudo realizar algumas considerações sobre a Tragédia Grega enquanto manifestação política.

PALAVRAS-CHAVE: Atenas, Tragédia, Política.

ABSTRACT

The Greek Theatre during the V century put into play issues that concerned the Greek Town, the polis. As the City designed concrete the group of citizens, this cell was inaugurating a new kind of coexistence, Politics, placing a problem that leads to proposed solutions, and finally voting decision, it all happened as public way between citizens. The aim of this study makes some considerations on the Greek Tragedy as a political demonstration.

KEYWORDS: Athens, Tragedy, Policy.

INTRODUÇÃO

O Teatro Grego no decorrer do V século² colocou em cena questões que diziam respeito à cidade grega, a *polis*. Sendo a cidade apenas concebida enquanto o grupo

¹ Graduado em História – Bacharelado da Universidade Federal do Rio Grande. Membro do grupo de pesquisa “Cultura e Política no Mundo Antigo”, coordenado e orientado pelo Professor Doutor Jussemar Weiss Gonçalves – Universidade Federal de Rio Grande. Contato via email: matheusbarros.dasilva@gmail.com / matheus_hist@hotmail.com

² Todas as indicações cronológicas são referentes ao período anterior a sigla A.C.

concreto dos cidadãos³, esta célula inaugurava um novo tipo de convivência, a Política, ou seja, a colocação de uma problemática que, levando a propostas de solução deveria passar por um debate, votação e por fim decisão, tudo isso se dava de forma pública entre os considerados cidadãos, conjunto ora restrito, ora mais alargado. Atenas foi onde essa possibilidade de atividade política se alastrou para um maior número populacional.

Assim, a tragédia grega discute em forma de espetáculo político noções como poder, possibilidades e limites da ação humana. Tudo isto articulado pela colocação diante do público, no Teatro de Dionísio, dos valores democráticos da polis. Desta maneira, pretende-se neste estudo realizar algumas considerações sobre a tragédia grega enquanto manifestação política.

AS ORIGENS

A fim de situar o leitor no contexto histórico de nascimento da tragédia grega, pretende-se esboçar as linhas gerais do mundo grego durante a Idade Arcaica. Certamente este período encontrou nuances de acordo com a localização na Hélade, mas trata-se aqui de uma visão geral, reportando-se a Atenas, pois é a cidade da qual temos melhor conhecimento e de fato foi em Atenas que a tragédia nasceu.

Com o desabar do mundo micênico os gregos entraram no período que os historiadores da antiguidade convencionaram chamar por Idade das Trevas do mundo grego⁴, devido à retração cultural e material que houve. Após esse momento deu-se

³ Para uma discussão sobre a *polis* e aqueles que compunham o conjunto de seus cidadãos, ver FERREIRA, José Ribeiro. *A Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1992 e FINLEY, Moses. *A Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

⁴ Para uma análise a respeito da chamada Idade das Trevas conferir FINLEY, Moses. *A Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 79-99.

início a fase chamada idade arcaica, séculos VIII – VI. Cenário onde se formou as bases da Grécia clássica, como por exemplo, as poleis.

No período Arcaico percebe-se a existência de um monopólio do poder por parte das nobres famílias aristocráticas, na medida em que são esses grupos familiares restritos que detém o controle de Magistraturas, da Justiça e da Religião. Vale lembrar que esse poder tinha por base a propriedade de extensos domínios de terra, que os aristocratas concentravam em suas mãos.

O mundo arcaico assiste também a desenvolvimentos, crises demográficas, agrárias e sociais⁵. Famílias aristocráticas travavam lutas para concentrarem o poder em seus domínios. Nesta realidade de crise, em Atenas - não só -, surge a figura do Tirano, nomeadamente Pisístrato, que chega ao poder com um golpe por volta de 561/560 e dura até sua morte em mais ou menos 528/527 (TRABULSI, 2001, p.71).

Pisístrato, também um aristocrata, assume uma posição contra o exclusivismo das famílias tradicionais de Atenas. É verossímil que sua tirania tenha sido conquistada com o apoio dos hoplitas⁶. Para o Tirano de onde vinha o apoio não importava tanto como, o fato de obtê-lo. Por outro lado, há alguns indícios de que, a verdadeira base para o governo tirânico provinha da massa camponesa. Os camponeses se encontravam em um profundo processo de endividamento, tal crise parece ter sido desencadeada por uma mudança de culturas que ocorreu no âmbito da agricultura, ou seja, a troca da cultura cerealífera que, o pequeno camponês cultivava, por vinhas e oliveiras, estas eram cultivadas nas grandes propriedades de terra em mãos dos aristocratas, assim defasando profundamente a renda do pequeno camponês. De igual maneira, o incremento do comércio que Atenas passou neste período pôde contribuir

⁵ Com detalhes ler MOSSÉ, Claude. A Grécia Arcaica: de Homero a Ésquilo. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 99 – 199.

⁶ Sobre uma discussão sobre o apoio que Pisístrato recebeu conferir TRABULSI, J.A.B. Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da época clássica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 84 – 98.

com a crise no sentido que a cidade agora importando cereais acabou por diminuir a renda dos habitantes do campo (TRABULSI, 2004, p. 91).

Nesse sentido, Pisístrato concedeu empréstimos aos camponeses, que deviam usar este subsídio para seu sustento enquanto se adaptavam as mudanças das culturas agrárias, este ato rendeu a Pisístrato o epíteto de “tirano moderado”, pois financiava as camadas pobres em troca do apoio incondicional.

Sem dúvidas que a grandeza de Atenas tem seu momento embrionário a partir das medidas de Pisístrato e seus descendentes. Claude Mossé descreve esse momento:

(...) O período tirânico, tanto sob o reinado do próprio Pisístrato como sob o dos seus filhos, que vieram a suceder-lhe após sua morte ocorrida em 527 representou para Atenas um período de crescimentos, nomeadamente do centro urbano: foi no tempo dos tiranos que o primeiro grande templo de Atena surgiu na Acrópole e que a edificação do Olímpieion deu seus primeiros passos. A par de um altar dos Doze Deuses erigido na ágora, muitos outros santuários foram sendo levantados, em particular um santuário de Zeus Eleutério na zona sudoeste da Acrópole. Finalmente, é ainda da época dos tiranos que data a célebre Fonte das Nove Bocas, que permitiu garantir à cidade o necessário abastecimento de água (1989, p. 184).

Tais acontecimentos permitiram a Atenas, seguir o caminho de se tornar centro cultural do mundo antigo. À corte dos Pisistrátidas afluíam poetas e sábios de toda Hélade, é verossímil que sob os tiranos tenho sido elaborada a primeira edição escrita dos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisséia*.

É nessa política dos tiranos que, se insere o festival religioso de culto a Dionísio, e de igual maneira os concursos trágicos. A origem da tragédia está intimamente ligada, ao contexto histórico e local. Século VI e Atenas, respectivamente. Assim, o vínculo é estreito com o culto de Dionísio, visto que essa ligação era ainda sentida no século seguinte, pois os concursos de tragédias se davam apenas nas festividades dionisíacas.

A tragédia nasce quando os rituais de Dionísio são postos sob o patrocínio de uma autoridade forte apoiada no povo, ou seja, um tirano, o já aludido Pisístrato. Seguindo o modelo tirânico, no âmbito do religioso o governante também procurava sublevar o poder das famílias aristocráticas:

Mudando o equilíbrio religioso vigente, o tirano podia mais facilmente intervir nas práticas judiciárias para torná-las menos favoráveis aos nobres. É neste quadro de “interdependência” entre Religião e Justiça que podemos compreender de que maneira a instituição dos juízes locais, no campo ático, respondia ao mesmo objetivo de centralização e fortalecimento do que era “comum”, limitando o poder local dos nobres (TRABULSI, 2004, p. 93).

Percebe-se que o tirano ao sublevar o poder dos nobres e beneficiar o povo, concentra na sua imagem a autoridade.

Fora de Atenas o vínculo entre tragédia e tirania também é atestado. Neste sentido Heródoto discorre acerca das medidas de Clístenes, o Tirano, sobre coros trágicos e Dionísio:

Os siciônios costumavam tributar grandes honras a Ádrastos, pois sua terra havia pertencido a Políbios, de quem Ádrastos era neto pelo lado materno; e Políbios, morrendo sem filhos homens, havia-lhe deixado o poder, entre outras honras tributadas a ele em Sicíon, celebravam-se seus infortúnios em coros trágicos, que entre eles não eram executados em honra de Dioniso, e sim Ádrastos, Clístenes passou a dedicar os coros a Dioniso... (Histórias, III).

Há também uma tradição atribuída a Sólon que conta a primeira representação trágica tendo ocorrido em Corinto entre os finais do século VII e começo do VI, momento em que a cidade era comandada pelo Tirano Periandro, o autor de então teria sido o poeta Aríon (DE ROMILLY, 1999, p. 17). Assim, percebe-se o forte significado político do trágico já no seu processo de estabelecimento.

Mas volta-se a Atenas. As alusões feitas acima mostram o que foi apenas “esboços de tragédias” (DE ROMILLY, 1999, p. 17), o gênero trágico verdadeiro tal como atingirá seu auge no século V, nasce em Atenas na segunda metade do século VI

sob a autoridade de Pisístrato. Desta maneira, tem-se uma data, por volta de 530 Téspis, um poeta, teria produzido a primeira tragédia. Colocou um ator a dialogar diante de um coro lírico, isso ocorreu durante as Dionisiacas Urbanas. Tal festividade foi instituída como oficial por Pisístrato, um culto marcado por um caráter popular e agrário (VERNANT, 2002, p. 359). Mais uma medida do Tirano em sua política contra os poderes da aristocracia ateniense. Ao colocar-se contra as famílias nobres, o tirano apoiava-se no povo, que se constituía de camponeses livres e possivelmente de artesãos que já começavam a aparecer na parte urbana da cidade, com as medidas tirânicas estes grupos começavam seu caminho na conquista dos direitos políticos antes reservados apenas a aristocracia.

Ao instituir o culto de Dionísio e os concursos trágicos como celebrações públicas, Pisístrato agia em movimento político de “expansão popular” (DE ROMILLY, 1999, p. 18). Pode-se pensar que, é justamente esse profundo caráter de cidadania que, no século V vai refletir-se nas questões que a tragédia trata, como a paz, guerra, justiça e poder. Nesse movimento, os atenienses desenvolveram uma noção de unidade e isso foi transferido para o teatro, pois a tragédia e atividade política ficavam cada vez mais estreitas em seus vínculos na medida em que, aqueles que estavam na plateia viriam a ser os próprios definidores de seus destinos enquanto cidadãos. Assim, a via para a grandeza da tragédia no V século estava posta.

ATENAS, TRAGÉDIA E POLÍTICA

Primeiramente é interessante notar sobre a matéria do trágico. A tragédia Grega não trata de Dionísio, mesmo que as peças só fossem encenadas na festa daquela divindade. Com a exceção de “As Bacantes” de Eurípedes, que discorre sobre Dionísio, nada mais se fala sobre o deus do vinho nas tragédias que foram conservadas. Mesmo

na antiguidade isto era observado, pois havia um dizer popular: “Não há ali nada que diga respeito a Dionísio” (PLUTARCO vv. 615a Apud DE ROMILLY, 1999, p. 21).

Em segundo lugar percebe-se a questão da condição literária da tragédia. Como aponta Romilly, “a Tragédia só teve existência literária no dia em que se inspirou, direta e amplamente, nos dados de que a epopéia já tratava” (1999, p. 21). Assim, a matéria do trágico são as vidas dos heróis homéricos, a exceção aqui é “Os Persas” de Ésquilo, que versa sobre a vitória helênica contra os bárbaros de Xerxes. Para o espectador de uma tragédia, personagens como Édipo, Electra, Agamêmnon, entre outros, não são simples lendas, como hoje entendemos, antes os mitos contidos em Homero narravam um passado longínquo, uma idade dos heróis, mas certamente históricos para os gregos do século V, o passado dos helenos. Um momento heróico, que de fato, não importava para um grego investigar sua historicidade.

Mas a tragédia não é mera transposição da narrativa homérica para o teatro. Certamente que aqueles mitos eram conhecidos intimamente pelos gregos, desde suas infâncias sabiam de memória os passos da Ilíada e Odisséia, os poemas eram elementos fundamentais na Paidéia do Homem Grego, como afirma Werner Jaeger. Aquilo que constitui a matéria trágica não é invenção do poeta, antes ele busca sua inspiração e enredo nas antigas lendas dos heróis gregos. A singularidade de cada autor trágico não está na matéria, mas sim no trato que dispensa a ela, ou seja, no olhar que cada autor tem de determinado episódio e que faz dele um singular autor de tragédia procurando passar algo que, anterior a ele, ainda não havia sido explorado:

Deste modo, desenvolveu-se uma espécie de distância, de recuo em relação ao tema que parece ter ainda contribuído para aumentar a majestade da Tragédia e para lhe conferir uma dimensão particular. Pois ela apenas utiliza uma determinada ação como uma espécie de linguagem por meio da qual o poeta pode dizer tudo aquilo que o toca ou fere (DE ROMILLY, 1999, p. 22).

Assim, a tragédia concentrando-se em passos determinados, pois era capaz de retirar elementos e efeitos mais densos para que tocassem o público de forma sensível. No teatro grego os personagens em cena, que são os heróis, já não são

tomados como exemplos, mesmo modelos de conduta como são nos poemas homéricos. No trágico, vistos como elementos problemáticos, estão no meio de um debate. As posições assumidas pelos personagens são problemáticas, motivo para discussão, como confirma Vidal-Naquet e Vernant:

O que era cantado como ideal de valor, pedra de toque da excelência, achase, no decorrer da ação e através do jogo dos diálogos, questionado diante do público; o debate, a interrogação de que o herói é doravante o objeto atingem, através de sua pessoa, o espectador do século V, o cidadão da Atenas democrática (1991, p. 91).

O humano, sua capacidade e limites de ação são vistos como problemas, como realidades dilaceradas, as quais não são possíveis responder de forma objetiva, o sentido de homem trágico é uma constante colocar-se como problema e uma contínua tentativa de decifrar-se.

Mas a questão da matéria trágica suscita uma pergunta: qual motivo fez os gregos, mas especificamente os atenienses, se interessarem intensamente pela tragédia?

Se a tragédia fala a *polis* e sobre esta, cabe aqui, em linhas gerais, caracterizar esse modelo de convivência inaugurado pelos gregos. Uma caracterização do ponto de vista político, com isso quer-se dizer, a partir do debate, da decisão posta ao meio diante do grupo de cidadãos, ou seja, um modo singular de convivência.

A *polis* existe na medida em que a palavra assume caráter de preeminência, mas não é simples palavra, tampouco uma determinação de caráter divino como a que provinha do Ánax Micênico que a profere no comando da sociedade que dele depende, também não são os versos cantados por poetas inspirados pelas Musas, que na fórmula de Marcel Detienne são chamados “Mestres da Verdade”. A palavra na *polis* é instrumento político. Exerce uma autoridade, um modo de comandar. Mas sendo instrumento político a palavra é medida na capacidade de persuasão, ou como os gregos denominavam *peithó* (VERNANT, 1986, p. 34).

Assim, entende-se que a palavra é debate, argumentação, discussão a céu aberto, na *Ágora*, *Assembléia*. Sob o olhar público um problema é colocado, soluções ou medidas são propostas e então como que partidos se formam na defesa destes ou daqueles meios:

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a *Política* e o *Logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A *Arte Política* é essencialmente o exercício da linguagem; e o *Logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política (VERNANT, 1986, p. 35).

A palavra *política* pressupõe um público a se dirigir, um público que a aceita ou a contesta. Isso traz a *polis* o caráter de plena publicidade da palavra *política*, bem como, da vida social dos que compõem a cidade, as atitudes devem ser postas às claras, abrindo sempre o espaço para a possível contestação ou aprovação do corpo cívico. É esse o ambiente espiritual em que a tragédia ocupa seu espaço. Assim, podemos discutir acerca da tragédia enquanto veículo de debate sobre as questões da cidade.

Desta maneira, “cada peça constitui uma mensagem encerrada num texto” (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1988, p. 20), e certamente o texto mantém um diálogo com o contexto, pois é nessa ligação entre contexto e texto trágico que, é possível a plena comunicação entre poeta trágico e a platéia dos cidadãos reunidos no teatro.

Mas o que se entende por contexto neste caso? Propõe-se seguir a indicação de Vidal-Naquet e Vernant:

Trata-se, em nossa opinião, de um contexto mental, de um universo humano de significações que é, conseqüentemente, homólogo ao próprio texto ao qual o referimos: conjunto de instrumentos verbais e intelectuais, categorias de pensamento, tipos de raciocínios, sistemas de representação,

de crenças, de valores, formas de sensibilidades, modalidade de ação e do agente (1988, p.20).

Há que se entender que a tragédia grega não reflete pura e simplesmente a realidade histórico-social em que está inserida. Antes, o trágico toma a cidade como objeto de um debate, falar cidade é dizer: as relações que se davam entre aqueles que compunham o corpo cívico. Relações que, no seio da tragédia são questionadas, colocadas como problemáticas.

A tragédia mais antiga que temos conservado é “Os Persas” de Ésquilo, escrita e encenada nas Dionisíacas Urbanas de 472, tanto a peça quanto a data possuem grande relevância. Quanto ao período, trata de um importante fato político-militar de Atenas, ou seja, a vitória no estreito de Salamina sobre os persas, apenas oito anos antes, em 480. A vitória de Atenas a elevou como grande centro do Mediterrâneo durante o V século, na fórmula de Pierre Lévêque “A Senhora do Egeu”. Atenas então despachou o fantasma da dominação persa. A peça tem por matéria justamente esse conflito.

No ano de 472 Atenas é uma democracia nascente, o regime isonômico estava recentemente posto, devido às reformas de Clístenes elaboradas por volta de 508⁷. No primeiro episódio da peça de Ésquilo, há o diálogo entre o Coro e a rainha, mãe de Xerxes⁸. O trecho mostra Atenas diferenciada dos bárbaros, pois seus habitantes não se submetem ao poder de um homem, mas sim ao comum das leis:

- R. Que pastor preside e domina o exército?
- C. Não se dizem servos nem submissos a ninguém.
- R. Como resistiriam a ataque de varões inimigos?
- C. De modo a destruir vasto e belo exército de Dario (ÉSKUULO. Os Persas vv. 245 – 248).

⁷ Sobre as reformas de Clístenes há uma extensa bibliografia, cito apenas duas: VERNANT, Jean-Pierre. Mito e pensamento entre os gregos. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 285 – 311; Mossé, Claude. A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 193-199

⁸ Nas citações retiradas de “Os Persas” “R” corresponde à Rainha e “C” à Coro.

A rainha questiona a quem os atenienses obedecem, os Anciãos, que compõem o Coro respondem que, os atenienses não se submetem a ninguém, a mãe de Xerxes fica perplexa com tal resposta. Para os gregos quem preside suas vidas públicas é a lei comum, entre os helenos se há diferenças sociais acentuadas, por outro lado, aqueles que são cidadãos estão a uma mesma distância no que tange a participação política. Certamente que os atenienses reunidos no teatro ao assistirem a tragédia, eram tocados de forma indelével.

Esta tragédia, a mais antiga que temos, deixa entrever Atenas e seu florescer como regime isonômico:

Mas Atenas, onde floresce o gênero trágico, é, na tragédia, a referência cívica por excelência e, reconstituída em seu tempo, a democracia ateniense aparecerá como regime que foi mais longe na redução da distância entre os cidadãos e os outros, ao integrar no corpo cívico o grupo daqueles que deviam trabalhar para viver, geralmente excluídos da cidadania oligárquica (LORAUX, 2007, p.21).

Assim, isto envia novamente à questão do interesse dos atenienses no trágico, como dito, o regime de Atenas procurou inserir em sua comunidade política aqueles que precisavam trabalhar para viver, pequenos camponeses, artesãos, etc.. Muitos destes homens, provavelmente lutaram em 472 contra os persas, desta maneira, uma tragédia onde se mostra tal vitória incutia um interesse sensível, colocar no palco a Atenas vitoriosa de certa maneira era também colocar os cidadãos vitoriosos, pois a *polis* é o conjunto de seus cidadãos.

Nicole Loraux propõe outra interpretação, que não necessariamente se opõe à anterior, mas a complementa. Os atenienses, reunidos no Teatro de Dionísio, na encenação de “Os Persas”, não estavam ali a assistir simplesmente um elogio à Atenas. Nos lamentos e prantos por parte dos bárbaros, Atenas percebia mais do que sua glória de vitoriosa. O Teatro de Ésquilo é dito “da justiça divina” (DE ROMILLY, 1999, p. 53), pois são aos deuses que lamentam a derrota e são a eles que se atribui a vitória de Atenas. Assim, em “Os Persas”, está em cena também a constituição de uma reflexão

que procura delimitar o lugar do humano e o seu espaço para a ação (LORAU, 2007, p. 25). Nesta tragédia de Ésquilo, nos tormentos que os persas mergulham pode-se aplicar o afirmado anteriormente sobre o trágico e sua apreensão da cidade-estado como problema. Mais que celebrar a democracia ateniense, a peça lança luz e expõe no teatro as desventuras que humanos submetidos ao poder de um só podem incorrer, mantendo em debate as relações de poder que se passam na *polis*.

Essas questões levam a refletir como um festival trágico se processava em Atenas, levando em conta seu aspecto político. A tragédia acontecia durante o festival de Dionísio, mas como se dava esse festival? A Grande Dionisiaca, também conhecida como Dionisiaca Urbana, ocorria no mês Elafebólion (corresponde aproximadamente a março). Era admirada pela pompa e esplendor, algo proposital visto que Atenas intencionava mostrar pelo festival seu poderio.

Durante o primeiro dia da Dionisiaca Urbana uma procissão transportava a imagem de Dionísio e de seu templo, que era localizado na Acrópole, para um santuário que se situava nos arredores da Academia. Após, no segundo dia, Dionísio era levado ao teatro e depositado em um local no centro da Orquestra. O plano político, dessas procissões, fica evidente pela participação dos principais magistrados da cidade, bem como de todos os componentes da comunidade dos cidadãos.

Após este começo, havia quatro dias consagrados aos concursos de tragédias encenadas no teatro. A historiadora do mundo grego Claude Mossé descreve como se processava um concurso trágico:

Temos bastante informação sobre como se processavam os concursos dramáticos. Todo ano o Arconte, um dos nove magistrados sorteados e que dirigia principalmente a vida religiosa da cidade designava três poetas trágicos (...) para participar da competição. Cada poeta trágico devia apresentar três tragédias e um drama satírico (...). Era também o Arconte que designava os coregos que deviam financiar uma parte da representação (...), com efeito, cada corego devia recrutar e pagar a coro (quinze pessoas) e o flautista. Devia também fornecer as roupas dos coreutas e as máscaras. Os coregos rivalizavam entre si, porque, também para eles, tratava-se de um concurso em que a vitória, tal como para os poetas, era motivo de orgulho. Os coregos pertenciam naturalmente às classes abastadas (...) (2008, p.162).

Interessante notar, primeiramente, que a escolha dos poetas e tragédias dava-se por decisão de um cargo político-religioso, esse aspecto mostra que não é possível dissociar no mundo grego, os laços entre religião e atividade política.

Um segundo elemento, que se percebe é a questão da disputa que, além de ocorrer entre os trágicos, tinha lugar entre os coregos. Isso se inscrevia no ideal agonístico grego, o ágon (disputa/rivalidade) era característica da civilização grega. O comportamento agonístico⁹ podia se dar tanto em um combate guerreiro, ou mesmo no caso citado acima, entre cidadãos que competiam no patrocínio de uma tragédia.

A escolha dos juízes, que deveriam dar os prêmios aos autores das melhores tragédias, também obedecia a um processo semelhante entre as instituições políticas da cidade, ou seja, o sorteio. Ao Conselho da cidade cabia listar aqueles que representavam as dez tribos atenienses, desta lista, por sorteio, saiam os dez juízes. Isso ocorria no início das representações.

O desenvolvimento da tragédia propriamente dita dava-se da seguinte maneira:

No teatro se aglomeravam os cidadãos, alguns lugares estavam reservados a magistrados e sacerdotes da cidade, bem como a visitantes estrangeiros ilustres. Enfrente aos espectadores existia o espaço chamado Orquestra, onde o coro evoluçionava. Atrás da Orquestra e de frente para o público, em um nível pouco mais elevado os atores realizavam a ação. Ao fundo, uma estrutura chamada Skené que servia de cenário (Aristóteles indica que Sófocles foi o introdutor da Skené), onde também havia aberturas para entradas e saídas de atores.

Ao contrário do teatro de nossos dias, a tragédia grega comportava um reduzido número de atores, com Téspis apenas um ator dialogava com o coro, Ésquilo

⁹ O historiador da antiguidade Moses Finley em sua obra *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica* realiza um estudo aprofundado do conceito de ágon para os Gregos Antigos.

introduziu um segundo ator e Sófocles completou a evolução com a inserção de um terceiro (ARISTÓTELES, Poética vv. 1449a). Todas as personagens eram interpretadas por homens, não importando se em cena estava Antígone, Andrômaca ou Clitemnestra. O que distinguia as personagens eram seus trajes e máscaras.

A questão do pagamento dos atores mostra também o estatuto político. Eram pagos pela cidade. Nota-se a ligação estreita da tragédia e comunidade da *polis*.

A tragédia é uma questão política, e ir ao teatro passava por um dos atos que os cidadãos deveriam praticar. O professor de estudos gregos Simon Goldhill, da Universidade de Cambridge descreve como era a ida dos cidadãos ao teatro:

Para entrar no teatro se pagavam dois óbolos, cerca de um dia de trabalho para um trabalhador braçal, e cada cidadão recebia uma entrada provavelmente por meio de sua deme. Havia, entretanto, um fundo chamando de Fundo Teórico que concedia dois óbolos a qualquer cidadão que os desejasse (...) ele provém do mesmo compromisso ideológico que pagava aos cidadãos para comparecer à banca de jurados e para remar na Marinha, ambas as funções do cidadão na democracia (2007, p. 202).

Tem-se aqui a questão sobre a frequência popular ao teatro. O fato de existir um fundo destinado a subsidiar a frequência de cidadãos ao teatro é mais um aspecto do compromisso que havia por parte da cidade com o festival trágico. Há indicações que esse subsídio foi instaurado por Péricles (DE ROMILLY, 1999, p. 16).

Ressalta-se outra característica do festival, a representação da cidade para si mesma e também para estados estrangeiros. O espaço do teatro se constituía em espetáculo político. Antes da encenação se realizavam quatro rituais que serviam para demonstração da hegemonia de Atenas.

Primeiramente o ritual do sacrifício animal, é interessante notar que quem tomava parte neste rito não era o sacerdote de Dionísio, mas antes os dez Generais de Atenas, os mais elevados na hierarquia militar e política. Isto mostra que o festival das

tragédias estava “firmemente, sob a autoridade do Estado, personificado por seus líderes eleitos” (GOLDHILL, 2007, p. 208).

O segundo ritual evoca novamente o ideal do ágon. Era anunciado em voz alta o nome dos cidadãos considerados os benfeitores da cidade, os escolhidos recebiam uma coroa de honra. Os cidadãos, e principalmente os mais ricos, constantemente estavam disputando, sob as vistas do público, honra e status. É possível interpretarmos esse ritual no sentido de que, ao coroar os cidadãos bem feitos, a cidade afirma quais os valores cívicos a ser seguidos, o bem da *polis* está em pauta.

O terceiro rito está mais ligado à política externa de Atenas e sua hegemonia militar. A *polis* ática comandava a Confederação de Delos, os aliados dos atenienses deveriam pagar tributo. Mencionou-se antes que, no teatro havia lugares reservados a estrangeiros, ou seja, embaixadores dos estados aliados. Durante o ritual era exibido, em um desfile no teatro, o tesouro de Atenas (resultado dos tributos). As posições do público não eram acidentais, os cidadãos estando atrás dos embaixadores estrangeiros podiam ver estes admirar a riqueza de sua cidade.

O quarto, último procedimento, ligava-se à questão bélica, nomeadamente a apresentação dos efebos, jovens que entre os dezoito e vinte anos participavam da efebia, período de caráter militarizado, onde meninos passavam a condição homens propriamente ditos, cidadãos. Os jovens, pesadamente armados juravam lutar e morrer pela cidade. Assim Atenas demonstrava sua preocupação com a guerra e sua capacidade militar.

Todos os elementos listados acima denotam a preocupação de Atenas em colocar em evidência sua força.

Assim, como responder a indagação de que nas tragédias os heróis são personagens dilaceradas e os cenários costumam evocar realidades desoladoras? Podemos tentar jogar luz sobre esta questão discorrendo acerca do tema da tragédia.

Surge então, o poder como algo recorrentemente discutido nas tragédias. A tragédia *Antigone*, de Sófocles¹⁰, é um bom exemplo neste sentido. Na primeira intervenção da tragédia, que é dita pela personagem homônima, a mesma anuncia que o estrategista (Creon) promulgou uma lei à cidade toda. A situação já é estranha de partida, pois como fala a heroína, é uma lei que vem de modo vertical, por parte de uma única personagem. A estranheza se dá justamente na medida em que os assuntos da cidade para os gregos são discutidos, postos a plena publicidade, como já dito, para possível contestação.

No desenrolar da peça Hemon, filho de Creon, entra em cena, é justamente no debate que se trava entre pai e filho que os valores da cidade democrática e considerações sobre o poder são postos em evidência. Hemon, sobre a soberba do pensamento de Creonte afirma:

H. Não insistas muito
na ideia de que mais ninguém conhece
o certo, pois quem imagina ser
o dono da razão, ter língua e alma
acima dos demais, quando o examinam,
acham o quê? Vazio!
O aprendizado não desmerece o sábio, ou dar o braço
a torcer (SÓFOCLES. *Antigone* vv. 704 – 711).

Quando se diz que “dar o braço a torcer” não diminui o valor do sábio, é o mesmo que afirmar que se deve sempre estar disposto ao debate, a palavra não provém de um poder absoluto, não é imune a crítica, mas ao contrário, só deve ser considerada após o exame da discussão, votação pública.

A seguir, é tratado um diálogo entre Hemon e Creon muito interessante, que enfatiza ainda mais a questão do poder e seu uso, um trecho específico pode se citar:

¹⁰ Nas citações retiradas de *Antigone* “H” refere-se à Hemon e “C” à Creon.

- C. Mas ela não padece de ser vil?
H. Não, na opinião unânime da polis.
C. E a polis dita meu comportamento?
H. Parece um novato no palanque.
C. Devo ceder meu cetro a um outro ser?
H. Não há cidade que pertença a um único.
C. A polis não pertence ao mandatário?
H. Reinarias sozinho no deserto (SÓFOCLES. Antigone vv. 732 – 739).

De início, Creon justifica o padecer de Antigone por ser ela um ser vil, a isso Hemon responde dizendo, que a polis julga o caso de forma diferente. O rei é, então, incapaz de pensar ele próprio a se submeter a uma vontade comum, uma lei políade, isso fica claro na sentença certa de seu filho quando o pai afirma que cidade alguma pode ser propriedade de um único, pois assim restaria apenas um deserto a governar, já que, como foi dito, a *polis* é o total dos cidadãos, assim o governo é comum a todos, estando o grupo cívico na mesma distância do poder político. Ao mostrar um mundo que se desola quando se abandona os princípios democráticos, o espetáculo trágico está constantemente lembrando aos cidadãos na platéia como uma *polis* deve buscar o melhor convívio, a melhor política.

A tragédia segue até Creon encontrar sua desgraça, advertido pelo vate Tirésias que, sua inflexibilidade mergulhará a cidade em horrores, o rei decide mudar seu pensamento, mas é tarde, ai reside o trágico, por seu atraso paga caro, não chega a tempo de evitar o suicídio de Antigone, seu filho de igual maneira arranca a própria vida, e sua esposa, Eurídice, segue a mesma via. O Coro detém as últimas palavras da peça, entre elas, ressalta-se:

- C. Há muito que a sabedoria é a causa primeira de ser feliz. Nunca aos deuses ninguém deve ofender. Aos orgulhosos aos duros golpes, com que pagam suas orgulhosas palavras, na velhice ensinam a ser sábios (SÓFOCLES. Antigone vv. 1348-1353).

Desta maneira, pode-se refletir que se a matéria e os personagens do drama trágico são estreitamente vinculados à tradição dos heróis míticos, no sentido de seus comportamentos inflexíveis e rígidos. Por outro lado, na tragédia são os valores do século V que são apresentados, ou seja, a ação coletiva, filha da “nova cidade democrática” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p. 8). Assim, a resolução do drama nunca parte da ação exclusiva de algum herói trágico, as respostas escapam a eles, se a tragédia tem como problemática o humano, não renega de forma alguma os deuses, pois estes estão presentes justamente na medida em que lembra ao humano, o seu lugar no mundo, a possibilidade de ação.

Afirma-se que a tragédia inaugura a discussão acerca do homem enquanto sujeito responsável. O sentido trágico desta reflexão se dá a partir de que é a ação humana o objeto central do debate. Jean-Pierre Vernant explica:

O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, mas onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticam e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa (1988, p. 17).

O humano, este ser que, naquele momento descobria, investigava os limites de sua ação. Não possui uma autonomia completa sobre sua existência, o que se vê é uma autonomia relativa, ou restritiva pode-se dizer. Com isso, entende-se que, o século V é o momento em que o humano está descobrindo-se como artífice de si, de sua vida, mas ao construir sua possibilidade de ação, acaba esbarrando com algo maior, superior a ele, o “mundo das deidades”. Cada vez que o homem tenta passar esse limite, é punido. A contingência, ou seja, todo esse plano que ele não tem controle, o destrói, o faz subsumir-se em uma espécie de insignificância, isto é o trágico.

Desta maneira, a tragédia grega é central naquele contexto, pois é o período em que os gregos procuravam descobrir e delimitar qual era o plano humano (VERNANT, 2002, p. 355). O homem é um enigma, a tragédia questiona suas ações,

suas consequências e limites, a pergunta constante no trágico é “O que devo fazer?”. Em suma, a tragédia é a representação do que se pode chamar de autonomia relativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, chega-se ao fim deste breve estudo, se não foi possível abranger todos os aspectos do trágico e aquilo que foi coberto não pôde ser tratado com profundidade, se deve ao diminuto espaço disposto, mas certamente se realizou importantes considerações sobre a tragédia grega.

Viu-se que, a tragédia tem seu nascedouro ligado às medidas de expansão popular empreendidas pelo tirano Pisístrato, assim colocando o festival de Dioniso, uma festa popular, sob a autoridade estatal seguia a linha de comportamento em que os tiranos apoiados no povo procuravam sublevar os privilégios das famílias aristocráticas. Assim construindo, mesmo que não deliberadamente, uma unidade políade.

Foi citado também que a tragédia diz sobre o homem, como no enredo trágico o homem é considerado, quais são seus limites de ação em face aos deuses e a própria convivência com outros cidadãos.

Tratamos também quanto à matéria da Tragédia, ou seja, colocar em cena personagens que respondem ao passado heróico dos gregos. Com isso falou-se do sentido político do trágico, pois a *palavra* no século V é palavra de debate, e o teatro não fica de lado neste sentido, pois os personagens das peças sempre defendem discursos antagônicos que no desenrolar do espetáculo se enfrentam sob os olhares da plateia, e naqueles discursos há mais explicitamente que outras vezes debate sobre os valores da cidade nova, cidade democrática que é Atenas no V século. Desta maneira, percebe-se que a tragédia grega esteve vinculada, desde seu nascimento, a uma nova

forma de convivência inaugurada pelos gregos, ou seja, a Política. Com nova forma de convivência quer dizer, uma nova forma de pensar o poder e sua ação, pois após a queda dos reinos micênicos, não mais se viu aquele modelo de realeza vigorar no Mundo Grego. O que passou então a existir foi um grupo, chamado muitas vezes de aristocratas, composto das famílias eminentes, sempre em uma constante tensão e estavam equidistantes no que tange ao poder de governar as nascentes *poleis*. A Atenas do V século é tida como o exemplo onde a possibilidade da ação política esteve mais alargada, no citado período o corpo de cidadãos abriu-se tanto para homens que nasciam nas nobres famílias da cidade, quanto para aqueles que também são naturais da *polis*, eram pobres camponeses, artesãos, em suma os que precisavam trabalhar para sobreviver. No espetáculo trágico estava posto, em cena, discussões acerca do poder, da participação política. O teatro articulava essas noções mostrando, de forma a tocar os espectadores, que se os valores da cidade democrática não presidissem a vida do Homem Grego tudo poderia desabar, a boa ordem pereceria, é o caso de Édipo e Creon (muitos outros podem ser lembrados), homens, que sendo incapazes de realizarem uma mediação entre suas opiniões e vontades particulares em relação a dos demais, a da *polis*, acabaram por cair em desgraça. É isto que colocado no palco, heróis trágicos em ruínas por não considerarem a opinião do todo, que transmite para os cidadãos nas arquibancadas do Teatro de Dionísio os valores a serem seguidos ou esquecidos. Essa é a razão que faz com que dizer Tragédia Grega é dizer manifestação política.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓTELES. Poética. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ÉSQUILO. Os Persas. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HERÓDOTOS. História. Tradução Mario Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

SÓFOCLES. Antigone. Tradução e Notas Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. Antigone. Tradução Guilherme de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BIBLIOGRAFIA

DE ROMILLY, Jacqueline. A tragédia grega. Lisboa: Edições 70, 1999.

GOLDHILL, Simon. Amor, sexo e tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

LORAUX, Nicole. A Tragédia Grega e o Humano. In Adauto Novaes. Ética, São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 21-43.

MOSSÉ, Claude. A Grécia Arcaica: de Homero a Ésquilo. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 99 – 199.

TRABULSI, J.A.B. Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da época clássica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 84 – 98.

VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. São Paulo: Edusp, 2002.

_____, As Origens do Pensamento Grego. São Paulo: Difel, 1986.

_____; VIDAL-NAQUET. Mito e Tragédia na Grécia Antiga volume I e II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

LITERATURA HELENÍSTICA COM ROUPAGEM JUDAICA: O CASO DA CARTA DE ARISTEAS A FILOCRADES

Otávio Zalewski¹

RESUMO

O artigo objetiva desenvolver algumas ideias sobre o papel da retórica, no documento atualmente conhecido como *Carta de Aristeas a Filócrates* e apresentar uma pequena análise interna do próprio.

Palavras-chave: retórica, Judaísmo, identidade.

ABSTRACT

The paper aims to develop some ideas about the role of rhetoric in the document now known as the Letter of Aristeas Filócrates and present a small internal review of its own.

Keywords: rethoric, Judaism, identity.

A *Carta de Aristeas a Filócrates*, cujo papel na defesa de uma nova identidade judaica foi de extrema importância dentro do contexto do Mundo Mediterrâneo, representou o poder das ferramentas literárias gregas dentro das diversas comunidades do período helenístico.

Dentro deste contexto, a retórica tratada é a retórica helenística, porque afirmo isso, pois é necessário partir do pressuposto da diversidade desta técnica. A retórica é anterior a sua história, ou a qualquer história, pois é inconcebível que os homens não tenham utilizado a linguagem para persuadir. Encontramos retórica entre os chineses, os hindus, os egípcios e principalmente no que concerne a nossa pesquisa,

¹ Mestrando da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientado pela Professora Doutora Adriana Dias, tendo como título provisório da pesquisa em andamento *Diáspora Alexandrina e Jewishness: transculturação e defesa de identidade na Carta de Aristeas a Filócrates*.

os judeus. Apesar disso podemos dizer que o estudo da retórica como técnica surgiu entre os gregos.

Retórica, definida aqui como retórica no sentido clássico da arte de persuadir pelo discurso. Discurso definido por Oliver Reboul (2004:XIV): “*como toda produção verbal, escrita ou oral, constituída por uma frase ou por uma sequência de frases, que tenha começo e fim e apresente uma unidade de sentido.*”

Não era uma novidade o uso da retórica em discursos judaicos, principalmente após o *Galut Babel*,² época do início do proselitismo e da admiração de certas parcelas das comunidades circundantes com a religião judaica. No intuito de alcançar este novo público pagão, o Judaísmo foi incorporando a retórica clássica como ferramenta de convencimento. Um modo mais prático da influência da retórica clássica no discurso judeu pode ser visto na necessidade de convencimento dos integrantes das diversas comunidades da diáspora a seguir a Lei, através da leitura de excertos dos livros sagrados e posterior interpretação. Esta ação mais tarde vai originar um método de estudo característico dentro das academias judaicas.³

A técnica (*tékhne*), retórica judia segundo George Kenedy se baseava na afirmação da autoridade, através da simples enunciação da verdade sem subterfúgio ou “argumentos sofisticos”. Conhecida através da revelação e de signos enviados por Deus, e não através da dialética e do esforço humano. (2003:170-171)

O que vem a ser este documento? Do que trata? Quem o escreveu? Dentre as várias fontes, diga-se de passagem raras, sobre as Leis judaicas, os contatos entre as comunidades judaica e a grega na época “helenística-romana” e até mesmo da prosa helenística da época, uma das mais importantes, interessantes e envolta em uma série de controvérsias é a atualmente conhecida como *Carta de Aristeeas a Filócrates*. Tudo sobre esta fonte esta envolta em amplas discussões, vista por uns como uma farsa, por outros como um relato fidedigno de sua época. Trataremos o documento como ele é,

² Exílio/Diáspora Babilônica.

³ Método denominado *pilpul*, tem por objetivo levar a uma compreensão clara do assunto, através de distinções claras e rígida diferenciação de conceitos.

uma fonte histórica fruto da complexidade da produção de um texto com o objetivo de convencer um público interessado.

Controversa até na sua própria denominação, o título visto no original é apenas *Aristeas a Filócrates*, mas não se sabe o porquê nunca foi utilizado pelos estudiosos desde a Antiguidade. Sabe-se que a atual denominação foi dada por um monge em um manuscrito do século XIV em Paris, de nome Q.⁴ (JELLICOE, 1993:30) Antes do século XV, possuiu diversos títulos, dependendo do autor que o citava. Flávio Josefo⁵ usa o título *Livro de Aristaios* em sua obra *Antiguidades Judaicas*, onde o parafraseia quase inteiro. Epifanio⁶ em *Pesos e Medidas* o denomina uma *syntagma*⁷, enquanto Eusébio de Cesarea⁸ o intitula *Sobre a Interpretação (Tradução) da Lei dos Judeus* em seu *Preparatio Evangélica IX, 38*. Nesta apresentação utilizaremos a denominação moderna por ser mais corrente no meio acadêmico.

Ele chega até nós pelas mãos cristãs, interessados pelo seu conteúdo o considerando um relato fidedigno do caráter sagrado da tradução da *Torá* para o grego *koiné*. Geralmente a figuravam como anexos nas cópias das Bíblias cristãs, mas com o advento da imprensa são incorporadas em suas introduções.

Atualmente sobrevivem apenas vinte e três manuscritos gregos com datação definida a partir do século XI. Mas, além destes manuscritos temos contato com o documento através de diversas citações de autores da Antiguidade, que tiveram acesso a obra. Além dos três autores já mencionados podemos citar Filon de

⁴ Este manuscrito compreende uma coleção “de fragmentos que inclui seções longas e curtas de Aristeas” e quando aparece sua denominação ela é *Aristeas a Filocrates*. (JELLICOE, 1993:30).

⁵ Historiador judeu (37 E.C. a 100 E.C.), testemunha ocular da mais conhecida revolta dos judeus contra os romanos em 70 E.C.. Uma das únicas fontes judaicas da época, fora do círculo religioso.

⁶ Bispo da cidade de Salamina no final do século IV E.C.. Sua importância se dá pela citação de vários autores de obras perdidas.

⁷*Syntagma*, visto aqui como uma composição literária helenística.

⁸ Bispo de Cesarea, cidade pertencente a antiga Palestina, nascido em 265 E.C.. Em suas obras relata a história do Cristianismo.

Alexandria⁹ (*Vita Mosis II,40*), Agostinho¹⁰ (*Cidade de Deus*), Jerônimo¹¹ em seu prefácio para o Pentateuco, Irineu¹² (*Contra as Heresias*) e Justino Mártir¹³ (*Apologia*).

Outro ponto importante de debates acalorados entre os diversos estudiosos da *Carta de Aristeas* é a questão da autoria, e também muito pertinente no que se diz respeito a retórica. Isto se dá pela legitimação do discurso dado pela importância do autor. Pode-se entender melhor as discussões sobre autoria, através da ideia desenvolvida por Michel Foucault em seu livro *O Que é um Autor?*. Esta ideia se centra na significação do nome do autor. A indicação da autoria, através do nome do autor, tem outras funções além das indicadoras. É mais do que uma indicação, um gesto; em certa medida é o equivalente a uma descrição. Necessário salientar a diferença do nome do autor e dos outros nomes próprios. A importância de nomear o autor se dá, na medida da sua capacidade de reagrupar um certo número de textos, confrontando-os com outros. É um elemento indispensável do discurso. (1992: p.42)

Durante muito tempo acreditou ser verdadeira a dita autoria do documento. O autor se denomina Aristeas, um pagão e funcionário da corte de Ptolomeu II Filadelfo. Afirma isto mais claramente em duas passagens:

“[16] Para o Deus que vê e cria todas as coisas cujo eles (judeus) adoram, bem como todos os homens, e nós também, oh rei, apesar de nós tratarmos ele por outros nomes como Zeus e Dis.

[40] Estou enviando Andreas, o chefe de minha guarda pessoal e Aristeas, homens cujo tenho em grande estima (...)”¹⁴

⁹ Escritor judeu de Alexandria(10 a.E.C – 50 E.C.), um dos primeiros a mesclar as duas culturas dominantes do Mediterrâneo, a judia e a grega.

¹⁰ Conhecido também como Santo Agostinho de Hipona, nascido em 354 E.C.. Grande escritor do Cristianismo, autor de obras como *Cidade de Deus* e *Confissões*..

¹¹ Mais conhecido como São Jerônimo (347 E.C) responsável pela tradução da Bíblia do hebraico e do grego para o latim. Tradução chamada por *Vulgata*.

¹² Autor cristão nascido em 130 E.C., conhecido pelos seus escritos contra o gnosticismo e as heresias, todos em grego.

¹³ Teólogo cristão, um dos únicos nascidos na Samaria em 100 E.C., conhecido por suas duas Apologias em defesa do Cristianismo. Sua importância se dá pelo uso da filosofia grega junto com a cultura judaica na formação do Cristianismo.

¹⁴ Tradução livre feita do inglês da obra de Moses Hadas, *Aristeas to Philocrates*. Oregon:Wipf & Stock Publishers, 2007. Utilizada também a tradução inglesa de H. St. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*. Oregon: Wipf & Stock,2003 e a de R. H. Charles. *The Letter of Aristeas*. Oxford: Claredon Press, 1913,

Atualmente através da análise interna do documento se pode ter certeza que era um judeu, pois o documento possui várias reminiscências da *Septuaginta* (96 – 99)¹⁵, como a descrição das vestes do Sumo Sacerdote, encontrada em Êxodos 28-29, fato dificilmente conhecido por algum grego da época. Além disso, era provavelmente um fariseu¹⁶, ou um simpatizante das idéias farisaicas, como podemos ver pela sua visão da cultura judaica em diversas partes do documento, principalmente na explicação de conceitos chave como pureza e impureza.

Mas o fato de ser um funcionário de corte não se pode afirmar ao contrário, pois o acesso a documentos da corte ptolomaica era restrito na época. A observação nos leva a afirmar que Alexandria foi o local da produção da *Carta de Aristeas*, mas seria inconseqüente basear a afirmação apenas em uma informação fugaz. O autor escreve embebido na ideologia real Ptolomaica, utilizando termos pertinentes apenas a ações realizadas na Biblioteca de Alexandria.

Outro ponto de discórdia é a datação, sem um consenso. Mas, sabe-se que o autor não foi testemunha ocular dos eventos como declara já na primeira frase do documento: “[1] *Visto como uma narração (diegesis¹⁷) da nossa embaixada a Eleazar, o Sumo Sacerdote dos Judeus.*”

Podemos fazer esta afirmação, pois o autor utiliza uma expressão que só poderia ser usada muito tempo mais tarde. A expressão é “estes reis” (*tois basileusi*

disponível em <http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aris>. Usada também como ferramenta auxiliar os excertos do documento em espanhol de Jaime Pòrtulas. *La Carta de Aristeas a Filocrates*. In: *Revista de Historia de La Traducción*. Barcelona, 2007. Disponível em <http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/bit> Usado também o original grego, disponível no livro de Moses Hadas anteriormente citado.

¹⁵ “[96] Quando vimos Eleazar no curso de seu ministério, com seus trajes, e o brilho emprestado pelo casaco com qual está, folhado com pedras preciosas (...)”

¹⁶ Os fariseus eram mais um grupo político-religioso abundante no período helenístico em Israel. eles defendiam o uso da Lei Oral e da Lei escrita no Judaísmo.

¹⁷ Segundo James Pòrtulas consiste “[...] em um tipo de narrativa conhecida na retórica clássica e definido por Cícero como uma narração de acontecimentos, ou de coisas que poderiam ocorrer, ou a apresentação de uma história idealizada com uma moral no final.” (2007, p.3) Moses Hadas define como um termo técnico para uma narrativa literária em prosa. (2007, 92)

toutois) no capítulo 28¹⁸, colocando a produção do documento a partir do reinado de Ptolomeu III (246-222 a.E.C.). O autor apresenta fatos anacrônicos como, por exemplo, a colocação de Demétrius de Falerum no cargo de diretor da Biblioteca de Alexandria, quando se sabe do exílio imposto a ele por Ptolomeu II Filadelfo após sua ascensão ao trono, pois Demétrius era seu notório opositor.

Escolhemos para a datação um período de tempo relativamente longo, o início do reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285 E.C.) e finalizando em 70 E.C., pelo contexto possibilitar a produção de um tipo de documento como este, inviável após a grande revolta contra os romanos.

O documento tinha como finalidade aparente narrar a embaixada empreendida pelo autor à Jerusalém com o intuito de trazer para a biblioteca de Alexandria um manuscrito confiável das Leis dos judeus e juntamente alguns estudiosos versados nas próprias e em grego afim de traduzi-las. A narração também envolveria os trâmites da tradução e seria endereçado ao seu irmão Filócrates, cuja “*paixão natural em aprender*” era sua principal qualidade. O problema é a pequena parte da *Carta de Aristetas* ocupada por estes assuntos, somente 50 capítulos dos 322 (9-11; 28-50; 121; 172-173; 301-316)¹⁹ e especificamente sobre a ação da tradução apenas um (302)²⁰. Outro objetivo correlato é o de reconhecer a tradução da *Septuaginta* como sendo a mais confiável frente a uma série de outras revisões circulantes na época da confecção da *Carta* (aqui também vemos a importância do uso da retórica – resposta a outros

¹⁸ “[28] Estes reis (*tois basileusi toutois*) usavam para administrar todos seus negócios (...)”

¹⁹ “[9] Demetrius de Faleron, como diretor da biblioteca real, recebeu grandes somas de dinheiro público, com o objetivo de coletar se possível todos os livros do mundo (...)”

“[28] Para o grande rei, de Demétrius – em obediência a sua ordem, Oh Rei, que os livros necessários para completar a biblioteca poderiam ser adicionados a coleção, sendo aqueles defeituosos podendo ser reparados (...)”

“[121] Eleazar então selecionou os melhores homens, os de alta cultura e erudição excelente (...)”

“[172] E assim Eleazar depois de ter oferecido sacrifícios, ter escolhido os homens e preparado muitos presentes para o rei, nos enviou com grande segurança (...)”

“[301] Depois de três dias, Demétrius levou os homens, atravessando o quebra-mar (..) para a ilha. (...)”

²⁰ “[302] Assim procederam, fazendo todos os detalhes se harmonizarem através de mútuas comparações (...)”

discursos). Para ilustrar vemos na parte final a descrição de uma cerimônia onde participam o rei, toda a corte, os tradutores e a comunidade judaica de Alexandria com a finalidade de aceitar a tradução como escritura sagrada. O autor descreve esta cerimônia em uma clara relação com o recebimento da Lei por Moisés no Monte Sinai.²¹

Mas, na verdade apresenta como objetivo mais importante fazer uma Apologia das Leis dos Judeus e da sua cultura. Mas, além disso ela tinha uma finalidade didática, graças ao grau de ignorância sobre as Leis na comunidade de Alexandria. Segundo Marta Alesso, a maioria de seus componentes não falava mais o hebraico, não podendo mais seguir os serviços religiosos com plenitude, só teriam acesso a elas graças ao intermédio dos líderes religiosos. (apud SAEZ, 2002:41) Esta finalidade didática também esperava alcançar os gregos, pois eram apresentadas em uma forma filosófica e racional. Lendo com atenção esta parte do documento, poderemos ser levados a crer que a *Torá* seria a única fonte da ciência da época. No que concerne a nossa pesquisa, esta apologia serve como tentativa de convencer seu público alvo da necessidade de uma nova identidade judaica, com o intuito de uma melhor integração dos judeus na comunidade circundante.

A dita integração é mostrada através dos estudos alegóricos apresentados pela Apologia, determinando uma compreensão racional das Leis seguindo uma linha metafórica. Um exemplo desta linha metafórica pode ser vista no caso da impureza da doninha e a relação com o que o homem ouve e passa para os outros: “ [165] A raça das doninhas é peculiar, além da propensão mencionada, tem uma característica profanadora: concebem através dos ouvidos e dão a luz através da boca”. Há uma clara relação com exemplos dados por Aristóteles em Retórica, quando utiliza ratos como símbolo de nobreza pelo domínio de mistérios.

Pode-se listar uma série de objetivos secundários necessários usados como ferramenta para o alcance deste dito convencimento. Um deles era demonstrar a

²¹ Temos certeza da efetividade deste objetivo, pois Fílon de Alexandria relaciona os tradutores com os profetas bíblicos, revelando o caráter sagrado desta versão. (HUPPING, 2008)

importância da comunidade judaica alexandrina dentro da *polis*, mais tarde *urbe*. Importância esta mostrada pelo interesse do rei em não medir esforços para a tradução da *Torá*, libertando os escravos feitos por seu pai Ptolomeu I, enviando uma série de presentes para o Sumo Sacerdote e o Templo, mas principalmente pelo valor dado a sabedoria dos anciãos judeus demonstrado nos debates filosóficos ocorridos nos banquetes.

O relato do banquete ocupa a maior parte da *Carta*, e é o momento crucial da narrativa, tendo o autor dado uma atenção maior em seu desenvolvimento. Através das perguntas feitas pelo rei, os sábios anciões respondem destacando as virtudes cardiais para o ser humano defendidas pela religião dos judeus, ou seja, amor, justiça, temperança, benevolência e caridade. Mas, em suas respostas também há claras influências gregas, tanto do estoicismo (211;213)²² como dos ensinamentos de Sêneca, como nos mostra Alejandro Diaz Macho, quando apresenta o exemplo da dissertação sobre o amor, sobretudo o amor ao inimigo como meio de obter proveito próprio, maior estima e tranqüilidade intelectual (207;225;227;232)²³. (1982:178) Como no caso da Apologia, os banquetes servem para mostrar certo tipo de integração entre as duas culturas.

Durante muito tempo não havia dúvida sobre o gênero literário a que o documento pertencia. Era posição corrente pertencer ao gênero epistolar²⁴, mas com os atuais estudos não se tem mais esta certeza. Defendia-se o gênero epistolar pela destinação a uma pessoa, mas sabe-se que na época era comum destinar alguma obra a uma pessoa importante ou mecenas. Um problema também é a extensão, só há um exemplo de uma carta tão longa, a *Carta de Alexandre para Aristóteles sobre a Índia*.

²² [211] (...) Qual é a essência da realeza? Ele replicou: 'Governar-se bem e não ser pela riqueza, pela fama imoderada, por desejos inadequados, sendo este o verdadeiro caminho da razão. Pois tudo que realmente precisa tens (...) não desejando muitas coisas, mas somente aquelas necessárias para governar.'

²³ "[207] (...) Qual é o ensinamento da sabedoria? E o outro replicou: Como desejas que nenhum mal te sucedas, (...) assim agirás com os mesmos princípios sobre os seus súditos e para com os transgressores, e repreenderá levemente os nobres e bons. Pois Deus atrai para si todos homens pela sua benignidade."

²⁴ Gênero literário cujos textos são apresentados em forma de carta dirigido a um público amplo, cujos temas variam de experiências pessoais a problemas filosóficos.

Mas até ela é uma *diegesis* em forma epistolar. (HONIGMAN, 2003:1) Mas, ainda há defensores desta hipótese como Abraham e David J. Wasserstein, afirmando que apesar do autor na frase inicial da *Carta de Aristeas* referir-se ao seu relato ser uma *diegesis*, as palavras iniciais e todo teor da fraseologia concordam com o padrão epistolar. (2006:23) Alejandro Diez Macho considera o documento como uma obra narrativa grega na forma epistolar. (2003:10)

Outro gênero literário considerado preponderante era a *pseudopigrafia*, segundo L. Rost eram os escritos cujo autor atribuía sua própria produção à pessoas importantes do passado, geralmente judaicos, e destinados a alguns grupos. (1980, p.23-27) Em seu sentido lato, incluem todos os escritos não canônicos situados entre 200 a.E.C. e 100 E.C.. Geralmente tinham como temas tratados filosóficos e morais, escritos religiosos e até relatos de viagens.

O autor usa uma mescla de gêneros e modelos literários gregos, fato causador durante muito tempo de confusão. O problema era a visão da obra fora do contexto literário helenístico de Alexandria, a maioria dos estudiosos tratavam apenas como uma obra judia. Este modo de ver limitava muito a interpretação, pois consideravam a literatura judaica como isenta de influências gregas, ao contrário do que Moses Hadas já afirmava na década de 50 do século XX o trabalho ser um livro grego, mas de temática judaica. (1951:56)

Analisando a literatura helenística da época, veremos o enquadramento perfeito do documento em seu contexto. Diferentemente do gosto literário grego das épocas anteriores, não havia fronteiras entre estilos literários, aliás era perfeitamente normal atravessar as fronteiras, misturar. Segundo L. E. Rossi, o período helenístico era um tempo de “*escritos e regras não respeitadas*”. (apud HONIGMAN, 2003:15) Um autor era reconhecido pela qualidade do poder de mistura (*poikilia*²⁵) empreendido, fator pelo qual quase nenhuma obra da época sobreviveu, pois os romanos apenas admiravam o padrão clássico. Outra característica da obra é a denominada *ring composition*, considerada a forma mais antiga de narração, derivada da tradição oral,

²⁵ *Poikilia* vista como variação estilística e temática.

consistindo em narrar de forma retilínea, mas de vez em quando intercalar excursos, saindo temporariamente do tema principal para logo voltar, simulando um anel.

Outro instrumento útil na caracterização da *Carta de Aristeas* como uma obra da literatura helenística é a análise da estrutura e da linguagem. A primeira sentença é de uso clássico em diversas obras da época analisada: “o verbo principal expressando a decisão do autor em uma forma convencionalmente modesta rodeada de orações subordinadas.” (ALEXANDER:2005:155) A *Carta de Aristeas* foi escrita em um *koiné* de boa qualidade, mostrando ter uma cultura refinada e conhecedor das composições helenísticas.

Vendo o documento com a finalidade de convencimento, podemos considerá-lo como um trabalho de retórica, onde alguns dos gêneros e modelos literários eram usados como exercícios apresentados nos cadernos de técnica retórica clássica (*progymnasmata*). A *Carta* é formada por quatro digressões, duas delas consideradas *progymnasmata*: a primeira é a descrição dos presentes enviados para o Sumo Sacerdote e ao Templo por Ptolomeu II (51b – 83a)²⁶, considerada uma *eckphrasis*²⁷; a segunda é a Apologia da Lei feita pelo Sumo Sacerdote Eleazar (128 - 171)²⁸, aceita como uma *chreia*²⁹, igual as homilias dos cínicos e estóicos (HADAS, 2007:50). As outras duas digressões não são *progymnasmata*, mas foram usados como ferramentas retóricas, sendo muito comuns no período helenístico. A terceira digressão é a Jornada para Jerusalém fazendo uma descrição vívida da região (83b – 120)³⁰, denominada uma Utopia geográfica e um guia de viagem helenístico.

²⁶ “[51] Agora darei uma descrição detalhada dos trabalhos de arte, como eu prometi. (...)”

²⁷ Segundo Diana Frenkel é “qualquer tipo de descrição que tenha a capacidade de por objeto descrito diante dos olhos do receptor.” (2005:1)

²⁸ “[128] (...) acredito que a maioria dos homens sente curiosidade sobre as passagens da Lei que tratam das comidas, das bebidas e animais considerados impuros (...)”

²⁹ É uma reminiscência breve se referindo a alguma pessoa de uma forma vigorosa para fins de edificação. Ele toma a forma de uma frase, uma ação edificante, ou ambos. Disponível em <http://rhetoric.byu.edu/pedagogy/progymnasmate/chreia.htm>.

³⁰ “[83] (...) a cidade situava-se no centro de toda a Judéia sobre uma montanha (...)”

A última digressão abrange a maior parte do documento (187 -300)³¹, com certeza é a melhor desenvolvida, através do gênero conhecido como *symposium*³². As discussões filosóficas são apresentadas como uma série de perguntas apresentadas pelo rei aos anciãos judeus e suas respectivas respostas, cada uma representando uma pequena *chreia*. Dentro desta forma toda particular de *symposium*, a mistura entre filosofia grega - através de um tratado sobre a realeza - e cultura judaica, através do uso do conceito do Deus da religião judaica é particular e pode ser inserido dentro das tradições *deipnosofistas*, cujo Atheneo de Naucrátis desenvolve em obra homônima. Um aspecto elogiável do *symposium* é o caráter de transferência e transmissão seja de memória, de identidade ou de todo um saber que funciona simbolicamente dentro do inconsciente coletivo. Algumas respostas dadas pelos anciões não correspondem totalmente com as perguntas feitas pelo rei, levando a crer no uso do autor de aforismos comuns a diversos trabalhos de retórica.

Além das digressões o autor apresenta outros pequenos *progmnasmata*, como a inserção de documentos oficiais ao longo da obra. Documentos como o Édito Real (22 – 25)³³; o registro administrativo (28 – 34)³⁴; a troca de correspondências entre o rei e o sumo sacerdote judeu (34 – 40; 41 – 51)³⁵ e a lista dos setenta e dois tradutores judeus (47 – 50)³⁶, podem ser considerados exemplo de *poikilia*. (HONIGMAN, 2003:17-18)

³¹ “[187] (...) o rei perguntou ao homem que ocupava o primeiro lugar da mesa (suas posições na mesa foram arranjadas de acordo com a idade): como ele pode preservar seu reinado intacto até o final?”

³² Gênero literário grego baseado em discussões filosóficas ocorridas em banquetes cujos participantes eram indivíduos importantes.

³³ “[22] Todas as pessoas que tomaram partido de nosso pai contra as regiões da Síria, Fenícia e na invasão da terra dos judeus, trouxeram escravos judeus (...)”

³⁴ “[29] Para o grande rei, de Demetrio: (...) para a conclusão da coleção de livros da biblioteca (...)”

³⁵ “[35] Do rei Ptolomeu a Eleazar o Sumo Sacerdote, saudações e boa saúde (...)”

“[41] Para esta carta Eleazar respondeu tão bem como poderia ser (...)”

³⁶ “[47] Seus nomes eram: da primeira tribo, José Ezequias, Zacarias, João, Ezequias, Elias (...)”

Um exemplo de *progmnasmata* também a ser citado é a comparação (*synkrisis*³⁷) feita entre Jerusalém e Alexandria (107 – 111³⁸). Também utilizada é a paráfrase, quando é feita a descrição das vestes sacerdotais. O autor parafraseia esta descrição de Êxodos 28-29, da *Septuaginta*.

Por último, mas não menos importante vemos a questão do público alvo, lembrando ser inverossímil ser o irmão do narrador o único destinatário. Sabemos da dificuldade da circulação massiva de textos judeus, seja pela dificuldade de integração da alguns autores a comunidade circundante ou pelo próprio desinteresse dos gregos e romanos. Mas, este estado de coisas variava de acordo com cada comunidade, um exemplo é o autor do documento, bem como Aristóbulo estarem integrados aos círculos literários alexandrinos.

Alguns autores, como Loveday Alexander, afirmam ser impossível determinar a audiência do documento, se eram gregos, judeus, romanos, ou uma combinação de todos. (2005:155). Já Sylvie Honigman conclui de maneira peremptória o caráter judeu elitista da audiência, graças aos termos e ao estilo usado no documento. (2003:11) Alejandro Diez Macho sustenta serem os destinatários do documento o grupo de judeus helenizados responsáveis pela depreciação das Leis e costumes judaicos. (1982:177)

Consideramos a audiência do documento não sendo apenas uma elite judaica, grega e romana, mas sim também os judeus das diversas camadas sociais, graças aos comentários nas academias rabínicas. Dentro do próprio documento podemos ter um breve retrato da afirmação, quando Ptolomeu chama os líderes judeus e “toda” a comunidade judaica de Alexandria. (308, 310)³⁹

³⁷ Visto como uma comparação e contraste entre disposições paralelas. Instrumento retórico que enfatiza a comparação de opostos. Disponível em <http://rhetoric.byu.edu/figures/S/synkrisis.htm>.

³⁸ “[107] Não sem razão, os fundadores originais construíram sua cidade em proporções convenientes, com sábio discernimento (...)”

³⁹ “[308] E quando o trabalho acabou, Demétrio reuniu o povo judeu sobre o local onde a tradução foi feita e leu para o conjunto da Assembléia na presença dos tradutores (...)”

“[310] Depois da leitura dos rolos, os sacerdotes, os anciões tradutores, alguns membros da comunidade judaica (...)”

Outro fator importante para vermos o uso da retórica no documento é o contexto cultural do mediterrâneo, onde a cultura grega e judaica estavam em constante confronto. Exemplo disso é a representação dos judeus na literatura judaica. Exemplos de autores não faltam, podendo ser citados Maneton⁴⁰, Hecateu de Abdera⁴¹, Apolônio Molon⁴², Diodoro Sículo⁴³. Todos eles impingindo uma série de argumentos, demonstrando a falta de profundidade da religião e cultura judaica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

_____ *The Letter of Aristeas to Philocrates* – acessado em 20/07/2008 – Disponível em <http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aristeas.htm>

ALESSO, Marta. *La Carta de Aristeas*. In: SAEZ, Carlos & CASTILLO, Gomes. *La Correspondencia em la Historia: Modelos y Prácticas de Escritura*. Buenos Aires: CALAMBUR, 2002.

ALEXANDER, Loveday. *The Preface to Luke's Gospel – Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/São Paulo: Cambridge University Press, 2005.

FOUCAULT, Michel. *O que é um Autor?* Lisboa: Veja, 1992.

FRENKEL, Diana. *Uma Visión Del Egipto Ptolomaico Según La Carta de Aristeas Filocrates*. Disponível em <http://www.scielo.org.ar>. Acessado em 05/12/2008.

HADAS, Moses. *Aristeas to Philocrates*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

HONIGMAN, Sylvie. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria – A Study in the Narrative for the Letters of Aristeas*. London: ROUTLEDGE, 2003.

⁴⁰ Sacerdote egípcio do século III a.E.C., que escreveu em grego sua obra principal chamada *Aegyptiaca*.

⁴¹ Historiador e filósofo cético grego do século IV a.E.C, conhecido apenas através de excertos na obra *Bibliotheca Historica* de Diodorus Siculus.

⁴² Retórico grego que viveu mais ou menos no ano de 70 a.E.C., preservado apenas pela obra de Flávio Josefo, *Contra Apião* e *Preparatio Evangélica* de Eusébio de Cesarea.

⁴³ Historiador grego do século I a.E.C., cuja principal obra é *Bibliotheca Historica*.

- JELlicoe, Sidney. *St. Luke and the Letter of Aristeas*. In: *Journal of Biblical Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, jun. 1961. Volume 80, nº2.
- KENNEDY, George. *La Retórica Clásica y su Tradición Cristiana y Secular, desde la Antigüedad hasta Nuestros Días*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003.
- LACAPRA, Dominick. *Repensar la historia intelectual y leer textos*. In: PALTÍ, Elias José. *“Giro Lingüístico” e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas, 1998.
- PÓRTULAS, Jaime. *La Carta de Aristeas*. In: *Revista de Historia de La Traducción*. Barcelona: Departamento de Filología Griega de La Universidad de Barcelona, 2007.
- REBOUL, Oliver. *Introdução a Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudopígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Quram*. São Paulo: Paulinas, 1980
- WHITE, Hayden. *Meta-História – A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- _____. *Trópicos do Discurso – Ensaio sobre a crítica*. São Paulo: EDUSP, 1997.

A GUERRA NA POLÍTICA GREGA, FORMAS DE COMBATE E CONSTITUIÇÕES POLÍTICAS NA GRÉCIA ANTIGA¹

Fábio Vergara Cerqueira²

Ricardo Barbosa da Silva³

RESUMO

No decorrer da história, a guerra é e foi um importante definidor cultural, e, nesse aspecto, veremos como as constituições políticas das principais *póleis*⁴ gregas foram influenciadas pelo caráter guerreiro de suas sociedades. Veremos ainda como as formas de combate fizeram surgir duas formas de constituição antagônicas, a democracia e a oligarquia.

Palavras chaves: Grécia, guerra, política, cultura.

ABSTRACT

Throughout history, war is and was an important cultural definer, and in that respect, we will see how the political constitutions of the main Greek *póleis* were influenced by the warlike character of their societies. We'll see how even forms of combat have raised two antagonistic forms of constitutions, democracy and oligarchy.

Keywords: Greek, war, policy, culture.

¹ Este artigo resulta da comunicação apresentada durante a XIII Jornada de História Antiga, e é produto da pesquisa de iniciação científica no âmbito do curso de Licenciatura em História da UFPel.

² Doutor em Antropologia, concentração em Arqueologia Clássica. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro-coordenador do Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga (LECA) e do Polo Interdisciplinar de Estudos do Mundo Antigo (POIEMA). Professor permanente do Doutorado e Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural. Professor permanente do Mestrado em História. fabiovergara@uol.com.br.

³ Acadêmico do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Mundo Antigo (POIEMA). Monitor de História Antiga (2012). riiicardobs@hotmail.com

⁴ Conforme Funari (2008, p.20), “o que chamamos de mundo grego era formado por uma pletora de cidades autônomas, as *póleis*”.

1. A IMPORTÂNCIA DA GUERRA NA HISTÓRIA POLÍTICA E CULTURAL

Nas cidades-Estados gregas, a guerra não foi simplesmente uma extensão da política, como pensava Carl von Clausewitz (apud. KEEGAN, 2006, p.18); na verdade, a guerra mudou a política, criando vários modelos de constituições, sendo os mais proeminentes e mais lembrados pela História os modelos de Estado democrático, de Atenas, e oligárquico, de Esparta.

O presente trabalho tem por objetivo analisarmos a evolução das formas de combate no mundo grego, desde o final do período micênico até a consolidação da *pólis*, e traçar um paralelo entre a formação das constituições políticas oligárquicas e democráticas, demonstrando as transformações que ocorriam *pari passo* entre guerra, cultura e política. Ainda, utilizaremos as cidades gregas de Atenas e Esparta como exemplos da evolução destas constituições políticas, antagônicas sob o aspecto militar intrínseco em cada uma delas.

Alguns teóricos da guerra, como o britânico John Keegan e o brasileiro Demétrio Magnoli, discordando da interpretação de Clausewitz, definem a guerra como uma forma de expressão cultural. Segundo Keegan (2006, p.30), a guerra “é sempre uma expressão de cultura, com frequência um determinante de formas culturais e, em algumas sociedades, é a própria cultura”, e, como determinante cultural, teria moldado as formas políticas das cidades-Estado gregas. Magnoli (2008:14) corrobora esta visão de Keegan, ao dizer que “a guerra é um fenômeno total, uma expressão condensada das formas de pensar, produzir e consumir das sociedades, o espelho de um tempo e lugar”.

Dialogando com Keegan e Magnoli, Pedro Paulo Abreu Funari enxerga a atividade bélica como de fundamental importância na vida cultural grega, pois, “num mundo de cidades gregas muitas vezes rivais, a guerra era uma atividade não apenas corriqueira, como essencial” (FUNARI, 2008, p.22), ou seja, a vida da *pólis*, de maneira geral, dependia de sua capacidade militar. Os próprios helenos já tinham uma visão sobre a guerra muito presente,

quando o filósofo Heráclito (Fr. 53), cujo pensamento floresceu em torno de 500 a.C., a expressou na célebre frase *pólemos patér pantôn* (“a guerra é o pai de todas as coisas”), logo, não podemos de forma nenhuma pensar em cultura, ou mesmo na política grega, sem fazermos uma análise sobre como a guerra e as formas de combate a influenciaram, pois, conforme ainda Magnoli, a guerra é um objeto importante de investigação⁵.

2. FORMAS DE GUERRA E CONSTITUIÇÕES DO PERÍODO MICÊNICO À FORMAÇÃO DA PÓLIS

Durante o período micênico (século XIV a XII a.C.), a Grécia continental era dominada pelos palácios, sobretudo no Peloponeso, de seu entorno aparecendo os primeiros nucleamentos urbanos (ainda durante o período creto-micênico).

A vida girava em torno dos palácios, que tinham caráter militar, político, administrativo, econômico e religioso. O administrador do palácio era o *ánax*, rei soberano que detinha diversos poderes e atribuições, inclusive religiosos; o segundo homem do palácio era o chefe do *laós*, o representante da aristocracia militar na qual o rei se apoiava (VERNANT, 2002, p.24-35). A força desse grupo de guerreiros estava na adoção do carro de guerra como meio de violência. A invenção da biga levou “ao surgimento do grupo de guerra sobre carros, guerreiros que monopolizaram o uso de seus veículos especializados e extremamente caros, junto com as armas complementares como o arco composto” (KEEGAN, 2006, p.211).

⁵ “Na tradição européia, a guerra não é um desvio, e sim uma etapa do fluxo incessante das relações internacionais. Essa visão, realista e cínica, forjada na geografia das rivalidades dinásticas e das disputas por territórios, não exclui o horror diante do sofrimento. Mas ela opera na moldura filosófica construída por Maquiavel, que separa a moral política da moral comum. Guerra é história. Guerra é cultura (...) A teoria da guerra nasceu praticamente com a guerra verdadeira. No seu verso inicial, Sun Tzu constata: “A arte da guerra é de importância vital para o Estado. É a província da vida ou da morte; o caminho à segurança ou à ruína. Portanto, é um objeto de investigação que não pode, sob nenhuma circunstância, ser negligenciado.” Eis o reconhecimento da guerra como componente intrínseco da política, ou seja, como fenômeno “normal” na vida das sociedades e dos Estados e, portanto, suscetível à análise racional.” (MAGNOLI, 2008, p.11)

Jean Pierre Vernant relaciona a utilização dos carros de guerra e o fortalecimento do guerreiro nesta sociedade:

“Exigindo uma aprendizagem difícil, a técnica do carro deve ter reforçado a especialização da atividade guerreira, traço característico da organização social e da mentalidade dos povos indo-europeus. Por outro lado, a necessidade de dispor de uma reserva numerosa de carros para concentrá-los no campo de batalha supõe um Estado centralizado, suficientemente extenso e poderoso”. (VERNANT, 2002, p.18)

Aristóteles faz remontar essa “primeira” forma de governo a uma “monarquia dos tempos heróicos”:

“Os primeiros monarcas foram os benfeitores do povo pelas artes que lhe trouxeram, pela guerra que travaram por ele, pelo cuidado que tiveram de reuni-lo ou pelo território que lhe consignaram. Aceitos como reis, transmitiram por sucessão sua coroa à posteridade. Possuíam a superintendência da guerra e dos sacrifícios que não os da alçada dos sacerdotes”. (ARISTÓTELES, 2006, p.111)

Ao final daquela época, em torno do final do século XII, os palácios foram destruídos, mas a forma de organização política permaneceu viva nas primeiras monarquias do período homérico⁶. Esta primeira experiência de organização política militarista foi a base de onde mais tarde surgiram outras constituições, não mais na figura do *ánax* (o soberano micênico) e seu conselho de guerreiros, mas sim em uma esfera mais baixa de poder da antiga hierarquia dos palácios micênicos, agora passando a se assentar na figura do *basileús* e o conselho de anciões que o auxiliava.

“Mais precisamente o desaparecimento do *ánax* parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter se harmonizado: de um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira (...); não é

⁶ O período homérico é compreendido entre os séculos XII e VIII a.C.

suficiente dizer que no curso desse período a realeza se vê despojada na Grécia de seus privilégios e que, mesmo onde subsiste, cede de fato o lugar a um estado aristocrático”. (VERNANT, 2002, p.43)

O *basileús*, que dentro da hierarquia dos palácios, era apenas um vassalo do *ánax*, no período homérico passa de senhor de terras a governante, sendo auxiliado – como o *ánax* o era pelo *laós* – por um conselho de anciãos, a *gerousía* (VERNANT, 2002, p.33-34). Todavia, devemos lembrar que a grande massa da população ficava de fora da tomada das decisões políticas e militares. Conforme Vernant (2002, p.34):

“Os simples aldeões, homens do *dêmos* no sentido próprio, que fornecem ao exército os peões e que, para retornar a fórmula homérica, não são mais considerados no Conselho que na guerra, formam no melhor dos casos os espectadores, escutam em silêncio os qualificados para falar e não expressam seus sentimentos senão por um rumor de aprovação ou descontentamento.”

A partir daí, começamos a perceber o lento surgimento de outras estruturas governamentais dentro do mundo grego, que culminarão, num processo que se adensa do século VIII em diante, na *pólis*⁷, a cidade-Estado grega, e em uma das grandes características da Grécia antiga, o universo políade. Dentro dessas mudanças políticas, vemos, na forma de se guerrear, o declínio da técnica dos carros de combate e a ascensão da cavalaria como nova força bélica.

“A técnica do carro desapareceu com tudo que implicava centralização política e administrativa; mas por isso o cavalo não assegurara menos ao seu possuidor uma qualificação guerreira excepcional; os *Hippeis*, os *Hippobotes* definem uma elite militar ao mesmo tempo que uma aristocracia da terra; a imagem do cavaleiro associa o valor ao combate, o brilho do nascimento, a riqueza de bens de raiz e a participação de direito na vida pública.” (VERNANT, 2002, p.49)

7

Vernant situa o advento da *pólis* entre os séculos VIII e VII a.C.(VERNANT, 2002, p.53).

Uma nova revolução na arte de se fazer a guerra, percebida à partir do século VI a.C., modificou a política grega, permitindo àqueles aldeões pequenos proprietários de terra, antes renegados a simples observação, a possibilidade de participar na vida pública da cidade.

3. NOVA FASE: A REVOLUÇÃO HOPLÍTICA

Surge ainda, uma nova forma de se combater, que mudaria os paradigmas culturais, militares e políticos: a revolução hoplítica. Uma caracterização desta mudança bélica nos é fornecida por Funari (2008, p.23):

“A arte da guerra, na Grécia antiga, passou por transformações importantes e duradouras a partir do século VII a.C., em parte por influência dos modelos orientais, talvez dos assírios à época do rei Tiglat Pilese (745-727 a.C.), quando chegaram à Síria e à costa do Mediterrâneo. Como quer que seja, é certo que nos séculos VI e V a.C. a tática de guerra em terra era a hoplítica. O exército era composto por infantaria bem armada, com lança e espada, para o ataque, e armadura defensiva, com corpete, braçadeiras, elmo fechado e largo escudo redondo, chamado *hóplon* – daí o nome hoplítico. Os soldados lutavam em formação cerrada, escudo ao lado de outro escudo, como uma falange, numa série de fileiras. A fileira dianteira avançava e tentava empurrar o inimigo e as fileiras traseiras sustentavam e davam força ao avanço.”

Sabemos que nessa forma de combate, conforme Dario Testi (2012, p.22), estabelecendo um diálogo com Funari, “o guerreiro é protegido pelos escudos dos companheiros e pode avançar lentamente contra o adversário, como um rolo compressor armado de lanças e defendido por um muro de bronze”, sendo a batalha definida na ala direita das falanges, pois “todos os exércitos tendem a ala direita a avançar sobre a ala esquerda inimiga” (TUCÍDIDES, V.71), logo, era nessa zona que tendiam a colocar seus melhores soldados.

Nessa nova forma de guerrear, o escudo era o principal símbolo da infantaria pesada grega e também o definidor do guerreiro hoplita (o ‘portador do *hóplis*’), de sorte que a panóplia⁸ dos inimigos mortos em batalhas era oferecida aos deuses como oferenda – e, de tão cara que era, deveria ser uma homenagem muito apreciada (TESTI, 2012, p.23-25), sendo o escudo a peça do armamento mais frequentemente dedicada aos deuses (PONTIN, 2012, p.62).

A aristocracia governante começou a perder seu poder, tendo de admitir o *hoplítēs* (soldado-cidadão) no cenário político da *pólis* e de dividir suas prerrogativas militares em favor desta nova “classe”, que se organiza através da participação no exército da cidade. Como nos relata Vernant (2002, p.66-67):

“O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos *híppéis*. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplitas – isto é, os pequenos proprietários livres que formam o *démos*, como são em Atenas os zeugitas –, acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos.”

Percebemos aí a mudança de paradigmas no seio militar, que viriam a transformar com o decorrer do tempo as constituições políticas das *póleis* gregas. É no exército que o corpo político dos cidadãos se fundamenta, assim como a aristocracia guerreira em épocas anteriores.

“A falange faz do hoplita, assim como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão de grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos da vitória. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito da comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo.” (VERNANT, 2002, p.67-68)

⁸ Como nos informa Pontin, a panóplia grega era de bronze, formada por perneiras, couraça, escudo, elmo,

A revolução hoplítica permitiu que mais gregos adquirissem direitos políticos, todos aqueles que eram capazes de se armar e lutar nos exércitos da cidade passam a adquirir o título de cidadão. A guerra e formação militar necessária para a defesa da *pólis* tornou-se definidor das subjetividades dos cidadãos gregos.

4. A GUERRA E A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE DA *PÓLIS*

Aristóteles, que viveu de 384 a 322 a.C., nos diz que para se chegar ao governo perfeitamente constituído, seria preciso fazer a diferenciação necessária entre os cidadãos e o restante da população da cidade.

“É claro que num Estado perfeitamente constituído que não admita como cidadãos senão pessoas de bem, não apenas sob certos aspectos, mas integralmente virtuosos, não devemos contar entre os cidadãos aqueles que exercem profissões mecânica ou comerciais, sendo mesmo os lavradores, pois é preciso mais lazer do que eles têm para adquirir virtudes e para o exercício dos cargos civis.”
(ARISTÓTELES, 2006, p.98)

Neste sentido, cada vez mais a guerra estará presente na formação dos cidadãos, pois sua própria condição de cidadão e direitos políticos estão baseados na sua capacidade de combater, logo não é de nos surpreender que a preparação para a guerra fosse norteadora em vários campos da sociedade grega. Como Funari (2008, p.22) nos expõe, “a luta era elemento central na educação dos meninos gregos, e a guerra constituía tanto parte integrante da vida em sociedade, como atividade essencial para definir as subjetividades, para a formação dos indivíduos e dos coletivos humanos”.

É importante que tenhamos ressalvas quanto ao que Aristóteles acredita serem os melhores cidadãos, tendo em vista que ele está buscando a melhor constituição possível,

nem sempre muito atrelado a sua realidade; porém, podemos tirar como base de seu discurso o olhar aristocrático sobre as camadas sociais mais baixas, chegando até ao ponto de podermos enxergar um viés oligárquico de visão das classes dominantes. Contudo, devemos observar que quando este fala sobre a especialização das funções dos cidadãos, mostrando que os cidadãos mais jovens devem primeiramente exercer as funções da guerra, após assumir as magistraturas, e, mais tarde, gozar da tranquilidade da vida ministerial, de certo modo está expressando acontecimentos de seu tempo, já que ele mesmo admite isto: “esta necessidade de dividir o Estado em classes diversas, segundo a variedade das funções, e de separar os homens de guerra dos lavradores, não é uma invenção de hoje, nem um segredo recém-descoberto pelos filósofos que se ocupam da política” (ARISTÓTELES, 2006, p.100).

Sabe-se que Aristóteles amadureceu em um contexto de pós-guerra do Peloponeso, um conflito de grandes proporções, onde estiveram envolvidas as principais cidades gregas e, ademais, o mundo grego como um todo. De acordo com Funari (2008, p.20), “a Guerra do Peloponeso pode ser definida como a disputa entre Atenas e seu império contra Esparta, Tebas, Corinto e outros membros da Liga do Peloponeso, entre 431 e 404 a.C.”.

5. ESPARTA E ATENAS: OLIGARQUIA X DEMOCRACIA

Atenas e Esparta foram duas cidades antagônicas, a primeira era uma cidade emergente, voltada para o comércio e em franca expansão; a segunda, conservadora, fechou-se para o mundo de forma que de cidade mais avançada tornou-se a mais arcaica das *póleis*. Apesar de tais diferenças, estas foram as principais cidades-Estado gregas, de modo que o choque de suas ideologias culminou em uma das principais, se não a principal, guerra travada entre os próprios gregos.

Localizada na Lacônia, no sudeste da península do Peloponeso, Esparta, segundo a tradição, fora colonizada pelos dórios, povo guerreiro que, ao se estabelecer na região da

Lacedemônia, dominou os povos ali estabelecidos, vindo ainda a conquistar a fértil região da Messênia após guerras que duraram vinte anos (940-920 a.C). A sociedade espartana aperfeiçoou o sistema de guerra terrestre grego. Segundo Xenofonte (*Constituição dos Lacedemônios*, 1:2), teria sido o mítico legislador Licurgo que instituía ali as leis que tornariam a Lacedemônia próspera e eminentemente bélica. Contudo Plutarco (*Vida de Licurgo*, 1) nos expressa claramente que não há certeza se o grande legislador espartano realmente teria sido um homem, vários, ou mesmo um título, baseando sua existência apenas na tradição.

Sobre esta prosperidade militar, Keegan nos diz que:

“Enquanto Esparta aperfeiçoava as armas, táticas e organização militar que iriam dominar a arte da guerra terrestre entre os gregos, outros Estados, especialmente Atenas, tornavam-se potências navais e construíam os navios com que competiriam pelo controle do Egeu e do Mediterrâneo oriental com os persas e seus súditos povos do mar.” (KEEGAN, 2006, p.315)

Atenas tomara um caminho diferente de Esparta. Como nos relatou Keegan, acima, sua autonomia mostrava-se no mar. Localizada na península da Ática, Atenas, hegemônica, unificou esta região, pois todos ali se consideravam atenienses e tinham direitos políticos na cidade, diferentemente do que ocorrera em Esparta, que, ao dominar os messênios, fez deles habitantes de segunda classe, submetidos, numa hierarquia social e política, à autoridade do cidadão lacedemônio. Voltados para o comércio e combate marítimo, os atenienses passaram por uma nova revolução na forma de se guerrear, que trouxe consigo implicações políticas muito importantes para o desenvolvimento da democracia, posto que o grande poderio naval ateniense permitiu que as camadas mais baixas da população, que serviram na frota de trirremes⁹, adquirissem poder, destarte incentivando a democracia (SIDEBOTTOM, 2012, p.61).

⁹ “A trirreme grega (em grego, *triērēs*, em latim, *triremis*) é o navio de guerra mais conhecido da Antiguidade clássica (...) seja quando ou onde tenha aparecido pela primeira vez, é certo que a trirreme dominou a batalha

“No mundo antigo, ter uma frota grande não necessariamente terminava em democracia – a *pólis* naval de Rodas permaneceu oligárquica –, mas é preciso considerá-lo um fator que contribui para a ascensão da democracia ateniense. Pode ver-se a “Revolução das Trirreme” de Atenas como o reverso da mais geral “Revolução dos Hoplitas”.” (SIDEBOTTOM, 2012, p.61)

Como máximos expoentes, tanto da democracia como da oligarquia, Atenas e Esparta (respectivamente) tiveram uma grande influência na propagação destas ideologias, haja visto que também eram as principais *pólis* do mundo grego, sendo, inclusive, líderes de suas alianças.

6. CONCLUSÃO

O desenvolvimento da guerra e da política deu-se de forma conjunta: quando havia alterações substanciais em uma, logo a outra também mudaria na mesma proporção, conduzindo os gregos de forma mais ou menos harmônica (em relação às formas de combate, política e cultura) até o surgimento da *pólis*. A partir de meados do século VI, a Grécia entrou numa disputa ideológica, aguçada nos dois séculos seguintes: oligarquia x democracia.

A oligarquia e a democracia foram as principais constituições políticas surgidas na Grécia Antiga, sendo Esparta e Atenas, respectivamente, suas maiores representantes, seja porque estas duas cidades foram onde as “revoluções” serviram de exemplo para o mundo grego, ou por encabeçarem os dois lados ideológicos da Guerra do Peloponeso. O certo é que tanto uma cidade quanto a outra foram muito importantes, ou melhor, paradigmáticas, para o desenvolvimento da guerra e da política no mundo grego.

naval no Mediterrâneo, por, pelo menos, duzentos anos, a partir do fim do sexto até o termo do quarto século a.C.” (SIDEBOTTOM, 2012, p.50-51)

Desde os carros de combate do período micênico até a afirmação da *pólis* com os *hippeis* (os cavaleiros), as prerrogativas políticas e militares estiveram sempre nas mãos da aristocracia guerreira; com o desenvolvimento das tecnologias bélicas, a “Revolução Hoplítica” abriu essas esferas, antes exclusivas à aristocracia, a todo aquele que pudesse dispor da panóplia hoplítica, englobando médios e pequenos camponeses ascendentes. Essa abertura da esfera do poder a um grupo maior de terratenentes permitiu o desenvolvimento político, que levaria o poder da aristocracia para a oligarquia. Um século e meio mais tarde, no interregno entre as Guerras Médicas (490-480 a.C.), Atenas seria o palco de outra inovação, a “Revolução das Trirremes”. Esta sim alargou tanto às esferas de poder às camadas populares urbanas, que permitiu não somente o surgimento da democracia, como também a sua forma radical.

Como vimos, a guerra e a política estão ligadas de forma intrínseca, sendo na Grécia antiga um importantíssimo definidor cultural das formas de agir e pensar. O desenvolvimento das formas oligárquicas e democráticas de poder deve e muito às transformações nas artes bélicas. Porém, estas constituições políticas, estas formas de governo, na sua forma mais extremada (Esparta e Atenas), eram tão antagônicas que acabaram por dividir o mundo grego em dois blocos (oligarquia x democracia), por conta da Guerra do Peloponeso (431 – 404 a.C.).

BIBLIOGRAFIA

CORPUS DOCUMENTAL

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HERÁCLITO, in: BORNHEIM, G. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, s/d., p. 35-46.

JENOFONTE. **Obras Menores**: La República de los Lacedemonios. Trad. Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Licurgo. vol. 1. Trad. Gilson César Cardoso. São Paulo: Editora Paumape, 1991.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUNARI, Pedro Paulo. A Guerra do Peloponeso. In: MAGNOLI, Demétrio (org.). **História das Guerras**. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008. 19-46.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MAGNOLI, Demétrio. No Espelho da Guerra. In: _____ (org.). **História das Guerras**. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 9-18.

PONTIN, Patrícia Boreggio do Vale. O guerreiro grego e seu equipamento. In: CARLAN, Claudio Umpierre et al (Org.). **História militar do Mundo Antigo: guerras e culturas**. São Paulo: Annablume; São Paulo: Fapesp; Campinas: Unicamp, 2012. p.33-72.

SIDEBOTTOM, Harry. Assim como os pescadores fisgam o atum: a batalha naval na antiguidade. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu et al (Org.). **História militar do Mundo Antigo: guerras e identidades**. São Paulo: Annablume; São Paulo: Fapesp; Campinas: Unicamp, 2012. p. 39-76.

TESTI, Dario. La Segunda Guerra Medica desde una perspectiva militar. **Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**. v.1, n.2, p. 10-29, 2012.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

HISTÓRIA E EGÍPTOMANIA DE UMA PIRÂMIDE EM CAXIAS DO SUL (1984-2006)

Wellington Rafael Balem¹

Cristine Fortes Lia²

RESUMO

Este trabalho analisa traços culturais da antiguidade egípcia ressignificados em um edifício piramidal de Caxias do Sul, RS, ao longo de seus usos. Trata-se de uma réplica, reduzida em escala, da pirâmide de Quéops, que sediou o Centro de Pesquisas Metafísicas (1984-1996) e um Capítulo Rosacruz, AMORC (1997-2006). Tendo ambos os usos relações com o Antigo Egito, aborda-se o tema à luz da egiptomania.

Palavras-chave: Pirâmide do Arcobaleno, Egiptomania, Místico.

ABSTRACT

This article analyzes cultural features of Egyptian antiquity ressignified at a pyramidal building of Caxias do Sul, RS, during its uses. It is a replica of Cheops Pyramid, reduced in scale, which hosted the Centro de Pesquisas Metafísicas (1984-1997) and a Chapter of the Rosicrucian Order, AMORC (1997-2006). Because both uses have relations with ancient Egypt, it approaches the subject in light of egyptomania.

Keywords: Arcobaleno Pyramid, Egyptomania, Mistical.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Caxias do Sul é uma cidade localizada na Serra Gaúcha, nordeste do Rio Grande do Sul. Sua historiografia privilegiou os processos imigratórios e de colonização, a urbanização

¹ Acadêmico de História (8º semestre) na Universidade de Caxias do Sul. E-mail: wr.balem@bol.com.br.

² Doutora em História pela PUCRS, docente e pesquisadora na Universidade de Caxias do Sul. E-mail: crisflia@bol.com.br.

e, mais recentemente, a escravidão e a história da Justiça através dos processos criminais da Comarca Caxias. As letras, a linguística e a antropologia abordaram temas na área da cultura e da mitologia da imigração. A sociologia evidenciou o processo econômico da região que ocupa um lugar importante no cenário brasileiro. No entanto, nesta cidade há diversos casos de reapropriações de elementos culturais do Antigo Egito que ainda não foram estudados. Muitos são provenientes do final do século XX e começo do XXI e estão em logomarcas,³ na escultura⁴ e na arquitetura. No último caso, destaca-se um edifício em forma de pirâmide, localizada no bairro Arcobaleno, que é o objeto desse trabalho.

Trata-se de uma pirâmide cujo formato é uma réplica da Pirâmide de Quéops, reduzida em escala 23,3 vezes das dimensões originais, que está orientada no sentido norte-sul. Propõe-se uma análise da história e dos traços culturais da antiguidade egípcia ressignificados no edifício piramidal de Caxias do Sul ao longo de seus usos. O espaço começou como um local de estudos, experiências e de terapias alternativas de nome Centro de Pesquisas Metafísicas, cuja organização começou em 1984 e as atividades até meados da década de 1990. No final de 1996, o local passou a ser a sede de um Organismo Afiliado da Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz, AMORC, uso que se faz da pirâmide até os dias de hoje. No entanto, o final do recorte temporal analisado é 2006, pois a documentação até esse período possui uma disponibilidade para pesquisa maior do que os anos posteriores.

2 PARA PENSAR A PIRÂMIDE

Na medida que os dois usos da pirâmide estão ligados com o Antigo Egito, aborda-se o tema através dos pressupostos da *egiptomania*. Mas, antes de identificar e analisar um fenômeno nesse sentido, é necessário esclarecer o que se entende por egiptomania,

³ Nesse campo cita-se os exemplos caxienses da “Construtora Pirâmide”, da “Academia Pirâmide”, da “Óptica Hórus”; a “Carlão Loterias”, com a logomarca composta por uma ferradura e uma pirâmide; ou a “Vídeo Locadora Quéops”.

⁴ Aqui cita-se os obeliscos do Monumento Nacional ao Imigrante e o do 3º Grupo de Artilharia Antiaérea.

pois o conceito não pode ser utilizado indiscriminadamente. Trata-se do uso atual de elementos culturais provindos da antiguidade egípcia, mas que tiveram seu significado original modificado e adequado ao cotidiano dos novos “usuários”. Também é preciso que as pessoas ou grupos envolvidos entendam que existe relação entre o símbolo utilizado e o mundo faraônico, pois a simples presença pode estar ligada ao estético ou ao utilitário (BAKOS, 2004). Mesmo que se tente reproduzir fielmente um aspecto do antigo Egito, não há como deixar de imprimir na reprodução os elementos da cultura em que se vive (CARDOSO, 2004, p. 178).

As publicações acadêmicas sobre as pirâmides contemporâneas são escassas. E sobre a do Arcobaleno, não há nenhum estudo científico que sirva como base para este trabalho. Assim, a análise que se faz é eminentemente documental, onde cada informação extraída das fontes surge quase como uma descoberta. Na medida em que não se sabe com clareza com que tipos de relações sociais a documentação está envolvida, opta-se por um marco teórico que possa dar conta dessa situação. Nesse caso, a História do Tempo Presente.

Entender as mudanças que ocorrem na sociedade em que se vive é o que remete ao Tempo Presente (HOBBSAWM, 1998). Não há um consenso do que seja esse campo teórico, de qual seja seu objeto, nem de quais sejam seus métodos. Também não possui um recorte temporal fixo, o que a aproxima da egiptomania. Tempo Presente pode ser o tempo em que ocorrem os eventos ou aquele cujos reflexos históricos permanecem vivos em uma sociedade. Isso obriga o pesquisador a rever suas interpretações do passado. A falta do distanciamento temporal, ao invés de dificultar a pesquisa, pode permitir um maior entendimento das temáticas históricas, presentes na sociedade atual. Além disso, dependendo da temática e do recorte cronológico utilizado, testemunhas vivas pode se fazer inclusas e vigiar o trabalho do historiador (FERREIRA, 2000).

Justamente o problema da falta de métodos específicos aparece como uma solução na medida em que permite sejam utilizados métodos específicos para cada tipo de fontes encontradas. Para compreender a história da Pirâmide do Arcobaleno há documentação em grande quantidade e tipologia. Como aqui não se tem o objetivo

de aprofundar aspectos privativos das instituições relacionadas à pirâmide, opta-se por uma documentação que expresse melhor seu uso público: periódicos e oralidade, mesmo que outras fontes sirvam como apoio.

2.1 A PIRÂMIDE DE QUÉOPS

O platô de Gizé é uma área a oeste do Nilo, perto a antiga capital, Mênfis, e da pedreira de calcário de Tura, que serviu de espaço para a construção das pirâmides de três regentes da IV Dinastia, Khufu, Khafre e Menkaure. A Pirâmide de Khufu (Quéops para os gregos, c. 2551-2528 AEC) era conhecida como “A Pirâmide que é o lugar do nascer e do pôr-do-sol” ou “Horizonte de Khufu” e hoje é chamada de Grande Pirâmide, é a mais antiga do complexo e também a maior delas. Suas medidas são de 146 metros de altura originais, cerca de 230m de base e com ângulo de inclinação de 51°50’35” (BAINES; MÁLEK, 2008).

O complexo original da Grande Pirâmide incluía também pirâmides subsidiárias e mastabas, templos e espaços de culto funerários e barcas. Foi necessário o esforço organizado, possivelmente pelo vizir Hemiunu, de dois a quatro mil trabalhadores atuando ao mesmo tempo no canteiro de obras, muito menos do que os 100 mil citados por Heródoto. Ela ficou pronta em torno do 23º ano de reinado de Quéops e, durante a construção, passou por algumas alterações no projeto. Segundo Hawass (2005, p. 306), essas mudanças podem ser tanto de cunho religioso, sugerindo transformações no culto solar e do rei, quanto arquitetônico, tornando-se mais complexa dentro do tempo que os construtores tiveram para terminar a obra. A Câmara Subterrânea pode ter sido a Câmara Funerária originalmente, mas, na medida que a pirâmide crescia, o espaço chamado de Câmara da Rainha adquirira esse papel antes da construção da Câmara do Rei “oficial”, onde se encontra um sarcófago de pedra, embora não um rei. No entanto, não se pode descartar a ideia de que as duas primeiras também poderiam ser cenotáfios, ou uma tentativa de ludibriar os profanadores.

A busca por um significado original para a Pirâmide de Quéops é uma tarefa perigosa que precisa levar em conta todo o complexo em seu redor. A dificuldade de tal tarefa deixa margem para as mais diversas interpretações, entre as quais estão as produzidas pelas correntes espiritualistas. Mesmo assim, é possível uma aproximação através de uma perspectiva funcional do complexo. Podemos dizer que ela deveria guardar o corpo mumificado do Rei e seus bens que seriam utilizados no pós-morte, bem como ser um local sagrado de culto funerário ao soberano. Além disso, também contribuía para a afirmação e centralização do poder quase absoluto do Rei. Levando em conta a importância da questão mágico-religiosa no Antigo Egito, David (2011) liga as pirâmides ao culto solar. Nesse sentido, elas representariam o monte primordial onde o pássaro *Bennu* pousou e deu início a criação, segundo a cosmologia de Heliópolis. O *pyramidion*, que ocupava o ápice da pirâmide, assim, simbolizaria a Pedra *Benben*, elemento sagrado do culto do deus-sol.

3 AS PIRÂMIDES CONTEMPORÂNEAS

A presença de pirâmides na cultura brasileira é antiga e frequente. Os primeiros usos delas foram em construções oficiais, e logo estenderam-se também a prédios particulares. Na segunda metade do século XVIII, no processo de urbanização do Rio de Janeiro, Mestre Valentim⁵ incluiu elementos culturais egípcios nos projetos paisagísticos em que trabalhou. No caso das pirâmides, destacam-se as do Passeio Público (1783), de base triangular, que tinham o objetivo de marcar a divisão do espaço do passeio, e o Chafariz da Pirâmide (1786), que unia a arte e o funcional, uma vez que também servia como reservatório de água para a população. Os elementos egípcios, entre eles as pirâmides, compuseram e compõem outros prédios públicos e privados até os dias de hoje (BAKOS, 2004, p.58-59). As pirâmides atuais evocam “o

⁵ Mestre Valentim “era o proprietário da maior oficina torêutica – arte de esculpir ou cinzelar metais, marfins e madeira – do Rio de Janeiro” (BAKOS, 2004, p. 58).

sentido original das pirâmides egípcias” atrelado à ideia de beleza, “solidez e permanência”, bem como o poder e o místico (*Ibidem*, p.65-66).

As pirâmides contemporâneas também foram estudadas através de seu uso em logomarcas, levando em conta o imaginário transcultural. A presença desse símbolo em logomarcas de empresas brasileiras busca associar as pirâmides egípcias com as ideias modernas de grandeza, de solidez e de aspectos místicos (JESUS, 2011). Nesse sentido, a egiptomania mostra-se mais do que a apropriação de elementos de uma cultura diferente, ou seja, uma aculturação. É um fenômeno onde, durante o processo de aculturação, ocorre o de desculturação, um desligamento da cultura antecedente que abre espaço para o surgimento de novas características entendidas como transculturações (BAKOS; JESUS; COSTA, 2008).

Acompanhando esse processo, o uso de pirâmides na arquitetura contemporânea caxiense destaca-se no setor privado. Nesta cidade, elas fazem parte de edifícios residenciais, casas, empresas, tanto no meio urbano, quanto na área rural. No entanto, a verificação da existência ou não de egiptomania está ainda por fazer, pois não se pode descartar a hipótese de que estejam relacionadas com apreço estético, funcional ou mesmo ligadas a outras culturas das quais as pirâmides fazem parte, como a maia e a asteca. A Pirâmide do Arcobaleno, no entanto, enquadra-se como uma manifestação clara de egiptomania.

4 A PIRÂMIDE DO BAIRRO ARCOBALENO

A construção da pirâmide caxiense localizada no bairro Arcobaleno se deu por iniciativa de Zoraide Moreira da Silva. Ela nasceu em Itamogi, Minas Gerais, em 27 de junho de 1946. Em 1969, mudou-se para Caxias do Sul, onde graduou-se em Pedagogia pela Universidade de Caxias do Sul. Trabalhou por muitos anos como corretora de imóveis e hoje é empresária. Membro de um grupo de meditação, já no começo da década de 1970, como autodidata, iniciou seus estudos sobre a relação entre as energias das formas geométricas e o mundo físico, marcadamente suas possíveis

aplicações na área da saúde. Uma das formas que Zoraide mais estudou foi a piramidal. Assim, quando surgiu a necessidade de um local próprio para os encontros do grupo de meditação, ela direcionou seu conhecimento para a construção de uma sede que também atendesse a objetivos bem específicos: utilizar a ampliação de energia proporcionada pela pirâmide de modo a beneficiar a mente e o corpo, e viabilizar os estudos, os experimentos e a administração de terapias alternativas. Se a estrutura do prédio reproduzisse a Pirâmide de Quéops, os objetivos seriam alcançados ainda com maior êxito (SILVA, Z. M., 2013).



Fig. 1: Pirâmide do bairro Arcobaleno. Foto de Eni Bittencourt, Caxias do Sul, RS, s/d, disponível em: <http://www.amorc.org.br/oas/rs/caxias/oacaxias.htm>, acesso em 8 jan. 2013.

A literatura sobre a *piramidologia* faz referência à construção de Quéops como o modelo piramidal perfeito, cujas medidas ocultariam mistérios matemáticos e seriam capazes de captar e amplificar a energia cósmica.⁶ Da vasta literatura explorada por Zoraide ao longo de 12 anos, os dois livros mais importantes que orientaram o projeto foram *O Poder Psíquico das Pirâmides* e *O Poder Secreto das Pirâmides*, ambos de Bill Schul e Ed Pettit.⁷ Essas obras, publicadas no Brasil na década de 1970, descrevem os

⁶ As informações da piramidologia sobre a Pirâmide de Quéops, que muitas vezes não são consensuais, são de fácil acesso, principalmente em obras como: TOTH, Max. *As Profecias da Pirâmide*. Rio de Janeiro: Record, 1979. LLARCH, Joan. *A Pirâmide iniciática: onde tudo começou*. Rio de Janeiro: Record, 1983.

⁷ SCHUL, Bill; PETTIT, Ed. *O poder psíquico das pirâmides*. Rio de Janeiro: Record, 1976. SCHUL, Bill; PETTIT, Ed. *O poder secreto das pirâmides*. Rio de Janeiro: Record, 1977.

experimentos feitos pelos autores com a energia contida no interior de uma pirâmide com medidas equivalentes à de Quéops. Também mostram o procedimento de construção de uma réplica para o estudioso pode realizar seus próprios testes. Sendo assim, em 1982, Zoraide contratou o arquiteto Ângelo Guizzo Neto para fazer a planta de um prédio que atendesse a todos esses pontos. O projeto da pirâmide, mesmo facilitado pelos conhecimentos de Guizzo sobre construções egípcias, demandou seis meses de estudo.⁸ A área destinada a essa obra era afastada do centro da cidade, não completamente urbanizada, com 720m², com árvores nativas.

A pirâmide de Zoraide, assim como a de Quéops, deveria conter os cerca de 51°50' de inclinação, e ser orientada no sentido norte-sul. Com os cálculos estruturais e execução da obra realizada por Guizzo e por Sérgio Nunes Osório, a pirâmide começou a ser construída em agosto de 1982 e foi concluída em agosto de 1983. Ela foi feita de concreto, sem janelas, mas com um sistema de ventilação que impedia a formação de correntes de ar. Possui três andares ligados por escadas, uma área interna de cerca de 225m², altura externa de 6,37m (a partir da base), aresta de 9,49m, ângulo de inclinação de 51°51', base de 10,9m e está orientada para o norte magnético. No topo há um *pyramidion* feito com um cristal de quartzo, trazido da cidade de Lajeado Grande, RS, cujo objetivo, além de permitir a entrada de luz natural, também era captar o máximo da energia cósmica.⁹ No topo de quartzo há um prisma que refrata a luz solar e projeta as sete cores da luz no interior da pirâmide.

Nos primeiros anos da década de 1990, o bairro Arcobaleno ainda estava em processo de urbanização. A Lei Municipal que nomeou as ruas do então “Loteamento Residencial Jardim Arcobaleno” foi instaurada em 1989.¹⁰ Esta lei altera o nome de “Rua 2” para Rua Atlântida. Isso também fica evidente no endereço fornecido nos anúncios que localizavam a pirâmide, antes Rua 3, depois Rua Atlântida, número, antes 3030, depois 3060. Nesses mesmos anúncios, em cadernos de classificados de

⁸ RUFFATO, Paulo. Pirâmide: qual seu real significado. *Jornal de Caxias*, v. 11, n. 612, Caxias do Sul, 12 nov. 1984, p. 6.

⁹ As informações estruturais da pirâmide constam em várias fontes, como nos artigos vinculados na imprensa e nos materiais de divulgação das atividades da pirâmide.

¹⁰ Lei Municipal 3.402, de 06 de novembro de 1989.

periódicos de ampla circulação, eram propostas vendas de terrenos e casas que ficam próximos à pirâmide. Tanto em anúncios individuais, quanto nos de empresas imobiliárias, a proximidade com a pirâmide, tida como ponto de referência, não parece ter sido um problema para os negócios, dada a presença constante de anúncios. Isso permite dizer que ela obteve um grau mínimo de aceitação pela sociedade, conhecendo ou não as atividades desenvolvidas no local.

A Festa Nacional da Uva, evento realizado de dois em dois anos, é um dos poucos momentos em que a questão da valorização do patrimônio histórico e cultural da região, nomeadamente o da imigração italiana, é lembrada. Muito disso foi construído pelo discurso da grande imprensa que, nessa época, ganha reportagens e encartes especiais. No entanto, jornais de menor circulação também lançam mão do tema. Em dezembro 1991, o jornal *O Pellegrino*, um periódico de bairro, noticioso independente, especializado em turismo, publicou uma lista com o patrimônio cultural de Caxias. Nela, fez referência ao patrimônio natural, artístico e histórico regional e deixou em 5º lugar a Pirâmide do Arcobaleno, antes de monumentos como a réplica da Caxias colonial, presente nos pavilhões da Festa da Uva. Em fevereiro 1994, em um encarte especial sobre a referida festa, o jornal diário, de perfil independente *Folha de Hoje*, também a incluiu em seu roteiro cultural, em um texto que dividia espaço com as possibilidades turísticas em cidades da região. Essa presença na imprensa dá sinais de uma importância da pirâmide na cultura de Caxias do Sul, mesmo que no sentido de cultura alternativa, exótica.

Em 1997, a pirâmide passou a pertencer à Ordem Rosacruz AMORC e a sediar o Capítulo Caxias do Sul. O uso do local se tornou mais restrito, voltado aos membros da ordem, embora também promovesse atividades abertas ao público. A pirâmide continuou a figurar na imprensa, mas agora com o sentido sendo, em alguns pontos mantido, em outros alterado, sem deixar de fazer referência aos traços egípcios do prédio. O Capítulo Rosacruz ultrapassou 2006 e continua instalado no local.

4.1 A PIRÂMIDE DO CENTRO DE PESQUISAS METAFÍSICAS

Mesmo terminada em 1983, a inauguração oficial da Pirâmide foi em 22 de setembro de 1984, Equinócio da Primavera. Nessa ocasião, Zoraide já manifestava interesse em criar um espaço que, além de viabilizar estudos, pudesse desfazer interpretações equivocadas criadas em torno das pirâmides em geral e da que acabara de ficar pronta. A construção havia despertado a curiosidade e as especulações dos que estavam do lado de fora do portão. Uma reportagem sobre a pirâmide de novembro de 1984, de uma página inteira, no *Jornal de Caxias*,¹¹ mesmo que rica em informações, construiu a ideia de que crenças foram mais importantes do que a pesquisa, o questionamento e as experiências na elaboração do projeto. O contrário ficou evidente logo nos meses seguintes, quando Zoraide realizou experiências na pirâmide de modo a testar se os efeitos produzidos não poderiam oferecer riscos à saúde. Concluindo que, assim como uma arma, o risco não estava na pirâmide em si, mas na intenção de quem a usa, deu continuidade ao trabalho (SILVA, Z. M., 2013).

Tão logo a pirâmide ficou pronta, muitas das pessoas com que Zoraide mantinha contato, tanto da cidade, quanto do resto do país, aproximaram-se e encontraram ali um espaço propício para realizarem estudos de alto nível (SILVA, Z. M., 2013). Em 1985, ela, em conjunto com outros interessados em desenvolver atividades na pirâmide, criou o *Centro de Pesquisas Metafísicas (CPM)*, tendo o registrado juridicamente como uma associação. O objeto de pesquisa da instituição é *metafísico* no sentido de que trabalha com áreas que não possuem (ainda) métodos de investigação validados pela ciência, como a piramidologia e algumas terapias alternativas. Na inauguração, em 15 de junho, foi instalada uma placa de bronze¹² em que está definida a filosofia compartilhada na pirâmide, “*Tudo te será dado se souberes imaginar com clareza o que desejas. Cultive bons pensamentos para teu bem e do teu próximo*”. Esse postulado indica as correntes espiritualistas vinculadas à

¹¹ RUFFATO, Paulo. Pirâmide: qual seu real significado. *Jornal de Caxias*, v. 11, n. 612, Caxias do Sul, 12 nov. 1984, p. 6.

¹² Esta placa não se encontra mais na pirâmide. Está aos cuidados particulares de Zoraide.

pirâmide, dando o tom místico e esotérico do novo significado que é atribuído ao elemento pirâmide.

As atividades desenvolvidas na pirâmide com o CPM foram bastante variadas e envolveram um grande número de pessoas. O local era frequentado por interessados, por curiosos, por indivíduos de todas as classes sociais, vários os níveis de instrução e concepções filosóficas e religiosas, cientistas e profissionais liberais (SILVA, Z. M., 2013). Desde 1985 foram divulgados em periódicos, como o jornal *Pioneiro*, momento em que este já era comunitário e diário, e também no diário independente institucionalmente *Folha de Hoje*, anúncios sobre palestras públicas e cursos no local. Inicialmente eram vinculados em cadernos de classificados, cujo público é diversificado, ora com anúncios pequenos, ora em seções maiores, como serviço. As primeiras atividades foram sobre os usos das pirâmides, programas de emagrecimento, meditação, relaxamento. Na época, Zoraide também fez uma viagem de estudos aos Estados Unidos para aperfeiçoar seu trabalho. Também foram oferecidos cursos com profissionais reconhecidos em áreas como de terapia de vidas passadas e saúde emocional. Um dos cursos mais importantes, apoiado pela Universidade de Caxias do Sul, foi o de Terapia Neo-Reichiana,¹³ ministrado pelo psiquiatra e especialista na área Manoel Campelo Brandão. Além desses, houve ainda muitos outros relacionados com as terapias alternativas, como Reflexologia, DO-IN, Numerologia, Cromoterapia, Kirliangrafia, Controle Mental, Radiestesia. A agenda do CPM chegou a ter uma lista de espera de dois meses para as terapias.

Os cursos e palestras eram ministrados principalmente no espaço mais baixo da pirâmide, denominado Câmara do Caos. Esse ambiente, que possui cerca de 100 metros quadrados corresponde à câmara inacabada da Pirâmide de Quéops, abaixo da linha da base. As evidências arqueológicas indicam que se trata de uma área abandonada, mas também pode ter servido como armadilha para ladrões. Na Pirâmide do Arcobaleno, esse era o espaço utilizado como preparação, como local de instruções básicas e para atividades menos complexas. As pessoas que manifestavam interesse

¹³ É uma prática de massoterapia baseada nas pesquisas do psiquiatra austríaco Wilhelm Reich, que envolve psicanálise e energias cósmicas.

em continuar os estudos tinham a oportunidade de fazê-lo através dos grupos coordenados por especialistas, a maioria autodidatas. O lugar de aprofundamento e das primeiras experiências meditativas e também físicas era o segundo pavimento da pirâmide, a Câmara da Rainha, que funcionava a partir da base. Na Grande Pirâmide, o local homônimo também não está terminado e pode ter sido uma das opções para a câmara funerária do rei. Já na Câmara do Rei, que na construção egípcia abriga um sarcófago de pedra, na caxiense era o local das experiências mais complexas, de patamar mais elevado, que exigem uma conexão e empenho íntimos mais avançados. Os três ambientes também remetem à ideia de um processo iniciático que vai se tornando mais exigente até culminar na grande iniciação na Câmara do Rei, com o acesso aos mistérios mais elevados.

No começo da década de 1990, Zoraide mudou-se para Minas Gerais e chegou a começar um processo de venda da pirâmide, mas o comprador voltou atrás e o prédio permaneceu com a fundadora. Depois de 1992 as atividades do CPM foram reduzidas, pois nos dois últimos anos houve uma dispersão de alguns grupos de estudos. Estando fora do Estado, Zoraide também não organizou mais as palestras e cursos que permitiam a um grande número de pessoas circular pelo local. Com menor frequência a fundadora visitava a pirâmide e continuava a utilizar o espaço para meditação, estudos e experiências (SILVA, Z. M., 2013). Então, no final de 1996 a pirâmide foi alugada para o Capítulo Rosacruz de Caxias do Sul, que no ano seguinte transformou o valor do aluguel em parcelas da compra do espaço, finalizando o pagamento em 2003 (BRANDALESE *et al*, 2006). Mesmo estando inativo nos dias de hoje, o Centro de Pesquisas Metafísicas ainda existe legalmente por causa de problemas burocráticos. Zoraide jamais parou de estudar e de experimentar.

4.2 A PIRÂMIDE DO CAPÍTULO ROSACRUZ

Diversas organizações, desde o século XVIII, utilizaram o nome “rosacruz”. No entanto, das que existem atualmente, a mais antiga e com o maior número de membros é a

Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis, AMORC, fundada em 1915 nos Estados Unidos, por Harvey Spencer Lewis (OLIVEIRA, 2009). Em San Jose, Califórnia fica a Suprema Grande Loja, que administra mundialmente a Ordem, sob a qual está submetida a Grande Loja da Jurisdição da Língua Portuguesa, com sede em Curitiba, a qual administra a rosacruz nos países com esta língua. A Ordem Rosacruz, AMORC é uma instituição não-sectária, iniciática, místico-filosófica e cultural, que assume como missão “despertar o potencial interior do ser humano, auxiliando-o em seu desenvolvimento, em espírito de fraternidade, respeitando a liberdade individual, dentro da tradição Rosacruz” (AMORC, 2000, p. 5).

No Brasil, a AMORC existe desde 1947 e quase a totalidade de seus Pronaioi, Capítulos e Lojas¹⁴ apresentam elementos da cultura egípcia em sua arquitetura, demonstrando a estreita relação da Rosacruz com o Antigo Egito (AMORC, 2000). Em Caxias do Sul, foi criado um Pronaio em 8 maio de 1965. No jornal *Caxias Magazine*, um semanário sem ligações institucionais ou políticas, entre junho e julho de 1968, foram vinculados anúncios propondo que os interessados nos “mistérios rosacruzes”¹⁵ solicitassem à Grande Loja de Curitiba o livreto “O Domínio da Vida”. Trata-se de uma publicação que explica as diretrizes da Ordem, os benefícios e o processo de filiação. No entanto, esse Organismo Afiliado encerrou suas atividades em maio de 1969 (BRANDALESE *et al*, 2006).

O atual Organismo Afiliado caxiense não tem relações aparentes com o anterior e iniciou suas atividades como um Pronaio em 8 de agosto de 1981, sediado nas dependências da Loja Maçônica Marechal Deodoro. Desde o início, foram promovidas atividades reservadas ao público rosacruz e outras abertas também à comunidade. Eram “cursos e palestras versando sobre temas místicos, científicos, filosóficos, cabalísticos, musicais; atividades artísticas e sociais, como almoços e jantares, entre

¹⁴ Todos os Organismos Afiliados da AMORC nos países de língua portuguesa são autorizados e submetidos à Grande Loja de Curitiba, AMORC-GLP. Recebem denominações diferentes de acordo com a quantidade de membros ativos e outros critérios internos. Um Organismo começa como Pronaio, e conforme vai ampliando suas atividades e seu número de membros, eleva-se a Capítulo e, por fim, a Loja.

¹⁵ “Os mistérios rosacruzes não têm uma conotação fantástica ou exótica, mas, sim, uma gnose, uma sabedoria secreta.” (OLIVEIRA, 2009, p. 8).

outras” (BRANDALESE *et al*, 2006, p. 47). Também foram realizados os Sábados Rosacruz, abertos ao público, com palestras, workshops, meditação e almoço. Esses eventos eram anunciados e divulgados na imprensa independente, e o maior número de anúncios foram feitos no jornal *Pioneiro* a partir de 1981, momento em que esse periódico deixou de ser abertamente político.¹⁶ Além disso, foram oferecidas sessões de filmes, documentários e “audiovisuais” sobre temas diversos, como viagens e cidades famosas, exibidos em espaços como a Casa da Cultura.¹⁷ O Pronaos Caxias do Sul foi declarado de Utilidade Pública pela Lei Municipal 3068, de 28 de maio de 1986. Em janeiro de 1990, com mais de 50 membros ativos, foi elevado a Capítulo. Em 1997 a Lei 4706/97 também declarou a Utilidade Pública do Capítulo.

A busca por um local próprio para sediar o Organismo Afiliado era um assunto antigo entre os rosacruz caxienses. Após algumas mudanças de endereço, em outubro de 1996, o Capítulo se instalou na pirâmide do bairro Arcobaleno, onde se mantém até os dias de hoje, sendo que em 1997 assumiu a compra do imóvel. Os objetivos da sede de um Organismo Afiliado da AMORC estão relacionados com as atividades de convívio e socialização de rosacruz, recepção e orientação de interessados e com os ritos realizados no Templo. Algumas cerimônias são reservadas somente aos membros, outras são públicas. Destes, o ritual *In Memoriam*, também conhecido como *Festa da Pirâmide*, realizado no Equinócio da Primavera, é de especial interesse. Trata-se de uma cerimônia, que pode ser realizada ao ar livre, na qual são reverenciados os rosacruz do passado e o seu legado aos do tempo presente, através da construção de uma pirâmide simbólica de pedras e da leitura da origem mítica da Rosacruz (OLIVEIRA, 2009). Essa narrativa conta que os primeiros iniciados rosacruz vieram do continente de Atlântida, quando este foi destruído por uma catástrofe natural, e se instalaram perto do El Fayoum e de Gizé, no Egito. Lá sintetizaram todo o conhecimento do universo e materializaram-no na construção da Grande Pirâmide, no entorno de 9 mil AEC. Quéops é relacionado à pirâmide como

¹⁶ Desde a sua fundação, em 1948 *O Pioneiro* possuía uma linha editorial de extrema direita, que valorizava as tradições locais. Em 1981, passou a ser diário e a ter espaço para a comunidade (GIRON; POZENATO, 2004).

¹⁷ PIONEIRO, 23 abr. 1986, v. 38, n. 119, p. 12.

simples atribuição de historiadores. A narrativa continua mostrando como surgiram as Escolas Iniciáticas e secretas egípcias, enfatizando a organização da fraternidade feita pelo faraó Akhenáton, e chega até a fundação da AMORC.¹⁸ A referida cerimônia também reverencia a construção da Grande Pirâmide e reitera as características atribuídas a ela pela piramidologia.

A arquitetura piramidal não é essencial para um bom desenvolvimento das atividades rosacruzes. Na verdade, esse formato é adotado por poucos Organismos Afiliados. Além de Caxias do Sul, apenas Feira de Santana, Tupã e Juiz de Fora mantêm essa forma em sua arquitetura (SANTOS; MOREIRA; TEDARDI, 2004, p. 122). Também não é necessário frequentar uma sede para ser um rosacruz. Para isso, basta estudar as monografias, que são entregues por correspondência, e realizar os experimentos nelas contidos. Mesmo assim, o Manual Administrativo, Seção 1, que delimita as finalidades do Capítulo Caxias do Sul, explicita que este deve servir como ambiente de harmonia, conhecimento, cultura e experimentos.

A partir disso, os usos da pirâmide do Arcobaleno ganharam novos significados. O equivalente da câmara inacabada, a Câmara do Caos do CPM, é utilizado pelo Capítulo de duas formas. Próximo à entrada, em um espaço que usa cerca de dois metros da largura da base, fica a Biblioteca Sir Francis Bacon, cuja organização começou junto com o antigo Pronaos. Junto à escada que dá acesso ao andar superior, fica a porta do Templo, onde são realizadas as convocações ritualísticas, espaço reservado aos rosacruzes. O segundo pavimento, correspondente à Câmara da Rainha é usado nos ritos dos neófitos que se tornaram membros recentemente e para os encontros da Tradicional Ordem Martinista.¹⁹ O terceiro nível continuou sendo chamado de Câmara do Rei e seguiu reconhecido como um espaço de elevada e harmônica energia, apropriado para meditação e experimentos.²⁰ Sendo assim,

¹⁸ A narrativa da origem mítica da Rosacruz pode ser encontrada em detalhes em LEWIS, H. S. *Perguntas e respostas Rosacruzes*. Curitiba: Biblioteca Rosacruz/Ordem Rosacruz, AMORC, 1987.

¹⁹ Ordem tradicional e iniciática, fundamentada no esoterismo judaico-cristão, originalmente independente, mas, desde a década de 1930, administrada pela AMORC. As sedes dessa Ordem são chamadas de Heptada.

²⁰ PIONEIRO, v. 49, n. 6733, 7 jul. 1997, p. 2.

especificamente este Organismo Afiliado herdou um espaço privilegiado para a realização de experimentos na área de energias cósmicas, tema também estudado na AMORC.

Mesmo sendo utilizado diretamente pelas atividades oficiais rosacruz, o espaço manteve relações sociais abertas antes de depois de 1997, principalmente através das palestras sobre Cabala, que se tornou um grupo de estudos profícuo. Outro grupo, que já era regular desde o Centro de Pesquisas Metafísicas foi o de ufologia, que ganhou destaque na discussão milenarista sobre o ano 2000, por causa das mudanças espirituais esperadas para a Terra.²¹ Na divulgação das atividades da rosacruz caxiense o elemento pirâmide deixa de ser o foco, cedendo lugar ao Capítulo Rosacruz. Nesse sentido, a importância da pirâmide não foi central, como durante o CPM, mesmo com a manutenção do sentido místico em torno dela.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dois usos da Pirâmide do Arcobaleno possuem similaridades e diferenças. Ela foi construída baseada na piramidologia para servir como espaço de pesquisas, de experimentos e de busca pela saúde por meios não ortodoxos. Esses objetivos foram materializados pelo Centro de Pesquisas Metafísicas, coordenado por Zoraide Moreira da Silva. Depois, passou a sediar o Capítulo Rosacruz, AMORC de Caxias do Sul, onde o sentido anterior foi mantido na importância dada à Pirâmide de Quéops na narrativa da origem rosacruz, e no reconhecimento de alguns postulados piramidológicos, marcadamente na Câmara do Rei. Também foi modificado, na medida em que a Câmara do Caos, antes lugar do começo dos estudos, passou a ser o Templo Rosacruz e a Biblioteca; a Câmara da Rainha, de espaço e nível intermediários dos estudos, a ser usada como precursor da entrada do membro da Ordem nas atividades do Templo. Nos periódicos, essa ressignificação da Pirâmide de Quéops em Caxias do Sul procurou manter-se distante de vinculações político-partidárias diretas.

²¹ LOPES, Rodrigo. À procura da sintonia cósmica. *Pioneiro*, 22 e 23 abr. 1998, v. 50, n.7086, p. 6-7.

Ao aproximarmos a egiptologia e a piramidologia, tem-se um campo de disputa para estabelecer o sentido original da Grande Pirâmide. Egiptólogos desacreditam os piramidologistas pela falta de evidências materiais que fundamentam suas teorias, e piramidologistas criticam egiptólogos por seu excessivo apreço à materialidade. As questões centrais em disputa são a datação, a autoria, a função e os usos da Grande Pirâmide. Não está em questão aqui a validação ou não da piramidologia pela egiptologia, ou o contrário, o que renderia um estudo próprio, mas, sim, o uso que se fez de ambas para a construção do significado da Pirâmide do Arcobaleno.

Um dos usos mais frequentes de pirâmides egípcias com outros significados na atualidade estão relacionadas ao misticismo de várias vertentes. A singularidade daquela existente no bairro Arcobaleno é a de um misticismo que deve ser separado do sufixo *ismo*, pois esse remete a uma doutrina dogmática ou a aspectos obscurecidos por superstições e crenças, conforme o jargão científico. A ideia de *místico* no CPM estava ligada à de *metafísica*, ou seja, a busca, através de aprimoramento pessoal, experimental e introspectivo, daquilo que não possui, ou não pode ser obtido nem mensurado por métodos científicos. O sentido de *místico* para a AMORC também não carrega nenhuma conotação pejorativa, mas iniciática, ou seja, o estudo e a prática das Leis do Universo na vida cotidiana. Ambos os usos místicos são fundamentados nos postulados da piramidologia e da Rosacruz, onde o estudioso operacionaliza um método dedutivo, quando testa os pressupostos; e também indutivo, quando busca enquadrar o resultado de seus experimentos nas teorias já existentes. Esse místico está mais ligado a um modo de vida, que permite contradições e mudanças, do que a dogmas, já que na pirâmide circularam pessoas com as mais diversas formações intelectuais e religiosas, inclusive aqueles cujas crenças enquadrariam facilmente os pressupostos da piramidologia como superstição, pecado ou apostasia. Isso evidencia um caráter transcultural nesse fenômeno de egiptomania, pois não substituiu traços culturais anteriores, mas abriu espaço para o surgimento de novos.

De forma alguma foi dito tudo sobre a Pirâmide do Arcobaleno. Este é apenas o primeiro trabalho acadêmico sobre o assunto. Não se pretende fechar o tema, nem da

história, nem da egiptomania do prédio, mas, pelo contrário, deixar o campo aberto para o questionamento e outras pesquisas. Somente uma parte da extensa documentação foi abordada, privilegiando fontes impressas e orais, pelo enfoque do trabalho no caráter público da pirâmide. Assim, outras abordagens podem responder a outras questões, entre as quais está a profícua memória da pirâmide.

AGRADECIMENTOS

Aproveita-se o espaço para agradecer à Zoraide Moreira da Silva pela disponibilização de seus acervos e memórias; à Mestre do Capítulo Rosacruz Caxias do Sul (2012-2013), Arlete Maria Francisco por facilitar o acesso à documentação; e à Dra. Cristine Fortes Lia pela orientação desse trabalho.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

IMPrensa REGIONAL

Caxias Magazine (jun. e jul. 1968)

Folha de Hoje (1989-1994)

Jornal de Caxias (1980-1987)

O Pellegrino (1987-1997)

Pioneiro (1980-2002)

ORALIDADE

SILVA, Z. M. *Zoraide Moreira da Silva*. Entrevista concedida a Wellington Rafael Balem. 08 jan. 2013, Caxias do Sul.

BIBLIOGRAFIA

BAINES, J.; MÁLEK, J. *A Civilização Egípcia*. Barcelona: Folio, 2008.

BAKOS, Margaret (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

_____. Um olhar sobre o Antigo Egito no Novo Mundo: a Biblioteca Pública do Rio Grande do Sul, 1922. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v.27, n.2, p.153-173, 2001.

_____; JESUS, Ana Paula L.; COSTA, Karine L. Ibero-América Egípcia: Egypt in Latin America. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48-49, p. 265-286, 2008.

BRANDALESE, Maria Bambina, GIL, Maria Rejani, REBOLEDO, Doraci. *25 anos de amor ao ideal Rosacruz: história do Organismo Afiliado – Capítulo Rosacruz Caxias do Sul – AMORC ano R+C 3359*. Caxias do Sul, 2006.

CARDOSO, Ciro F. S. Egiptomania na literatura. In: BAKOS, M. *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v.94, n.3, p. 111-124, maio./jun., 2000.

GIRON, Loraine Slomp; POSENATO, Kenia. *100 anos de imprensa regional – 1897-1997*. Caxias do Sul: Educs, 2004.

HAWASS, Zahi. Khufu's National Project. The Great Pyramid of Giza in the year 2528 B.C. In: *Structure and Significance. Thoughts on Ancient Egyptian Architecture*, pp. 305–330. Edited by Peter Jánosi. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005. Disponível em: http://www.gizapyramids.org/pdf%20library/hawass_fs_arnold_305to334.pdf, acesso em 8 jan. 2013.

HOBBSAWM, Eric. O presente como História. In: HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JESUS, Ana Paula A. L. Pirâmides egípcias: representações na contemporaneidade. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. Disponível em:

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300676506_ARQUIVO_ArtigoAnphuAnapaula.pdf, acesso em 5 jan. 2013.

OLIVEIRA, Vitor Lins. *Rosacrificianismo: história e imaginário*. João Pessoa, 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, 2009.

ORDEM ROSACRUZ, AMORC. *A História da AMORC na Jurisdição de Língua Portuguesa*. Curitiba: Biblioteca Rosacruz – Ordem Rosacruz, 2000.

SANTOS, Moacir Elias; MOREIRA, Thiago; TEDARDI, Vivian. A Ordem Rosacruz e a Arquitetura Egípcia. BAKOS, Margaret (org). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

Artigos

O PARADOXO DO TEMPO NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

Fábio Feltrin de Souza¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo examinar o paradoxo do tempo da obra *Histórias*, de Heródoto de Halicarnassos. Para isso, propomos uma aproximação com a filosofia e a sofística dos séculos V e IV, investigando o desvio operado no pensamento grego e a emergência de uma experiência do tempo, em que *chronos* e *aion*, dessacralizados, passaram a conviver de maneira paradoxal.

Palavras-Chave: *Histórias*; Tempo; Grécia Antiga; Paradoxo.

ABSTRACT

This article aims to examine the paradox of time the *Histories* of Herodotus of Halicarnassos. We propose an approach to philosophy and sophistry of the fifth and fourth centuries, investigating the diversion operated in Greek thought and the emergence of an experience of time that *chronos* and *aion*, desacralized, started living paradoxically.

Key-words: Histories; Time; Ancient Greece; Paradox.

¹ Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto II do curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa intitulado *Comunidades Traumatizadas: uma Arqueologia da Imagem*. E-mail: fabio.feltrin.souza@gmail.com

Um certa concepção de História parece estar sempre acompanhada por uma experiência de tempo (AGAMBEN, 2005: 111). A concepção hegemônica que a antiguidade greco-romana construiu para o tempo é fundamentalmente circular e contínua. Dominada por uma ideia de intelegibilidade que assimila o ser àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável, o grego considera o movimento e o devir como graus inferiores da realidade, em que a identidade não é mais compreendida senão como permanência ou, ainda, como recorrência. O movimento circular que assegura a manutenção das mesmas coisas através da sua repetição e do contínuo retorno, é a expressão mais perfeita e imediata daquilo que se abre como eterna imobilidade.

No *Timeu*, Platão argumenta que o tempo, medido pelas revoluções cíclicas das esferas celestes, é definido como imagem da eternidade imóvel e una. Joseph Moreau assim definiu as ponderações do filósofo:

C'est cependant une tout autre définition du Temps que l'on retient ordinairement de ce dialogue : le Temps serait, selon une formule célèbre, une image mobile de l'éternité. Platon explique que le cours mobile du Temps est rythmé par les révolutions célestes, et c'est alors qu'il déclare qu'à la révolution de chacun des orbes célestes correspond un temps déterminé : le jour à la révolution de la sphère des étoiles fixes, le mois à la révolution de la Lune, l'année à celle du Soleil; et de même, à la révolution de toutes les autres planètes correspond un temps déterminé, bien qu'il ne soit pas désigné par un nom particulier, comme le jour, le mois, l'année, ce fait, en ce qui concerne les planètes autres que le Soleil et la Lune, étant inconnu de la plupart des hommes. Il est manifeste que dans ce passage Platon n'entend pas définir la nature du Temps en général ; il signale seulement que la période de révolution de chaque planète est un temps, peut être prise pour unité de temps. (MOREAU, 1948: 60).

Aristóteles reafirma o caráter circular do tempo. Para o filósofo de Estagira, o tempo parece ser o movimento da esfera, porque seria este movimento a medir outros movimentos, inclusive o tempo. Tempo, suspeita o filósofo, parece ser uma

espécie de círculo. Uma primeira consequência dessa visão que podemos apontar é de que o tempo, sendo essencialmente circular, não tem direção. Dessa forma, não tem início, centro, ou fim. Ele os tem somente na medida em que, em seu movimento circular, retoma incessantemente sobre si mesmo. Isso é facilmente percebido numa passagem de *Problemas*, de Aristóteles, em que o filósofo afirma ser impossível saber, desse ponto de vista, se somos anteriores ou posteriores à guerra de Tróia. Isso porque, ao indagar-se sobre os fins e os inícios, Aristóteles pondera que a sequência dos acontecimentos é um círculo. Impossível, devido a uma maior proximidade do início, saber se somos anteriores à Tróia, ou posteriores a ela.

A imagem circular do tempo e sua noção de eternidade e imobilidade, bem definidas em Zenão de Eléia e depois em Platão, tem sua correspondência nos oráculos. O jogo da adivinhação só é possível por conta da circularidade do tempo. Em transe, o sacerdote despe-se da ilusão da matéria e tem acesso ao “depois” que nada mais é do que o que já foi um dia. Essa é a noção mais conhecida da experiência do tempo na antiga Grécia. Entretanto, ela não parece ter sido tão triunfante quanto desejou uma certa historiografia, afeita à homogeneidade. Pretendemos investigar a convivência paradoxal desta perspectiva de tempo, do tempo da eternidade (*aion*), com uma outra, mais humana, ligada ao fluxo, ao passar do tempo, ao *chronos*. Suspeitamos que esse paradoxo esteja presente nas Histórias de Heródoto e em toda produção filosófica e sofística dos séculos V e IV a. C..

Na Física, Aristóteles nos apresenta uma outra concepção de tempo, não mais circular e retornável, mas um *continuum* pontual, infinito e quantificado. O tempo é definido como número de movimentos conforme um “antes” e um “depois” e sua continuidade é garantida pela sua divisão em instantes (*tò nyn*, o agora) inextensos, análogos ao ponto geométrico (*stgmé*). O instante, em si, nada mais seria do que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjuga e divide passado e futuro. Esse instante é sempre o “outro”, na medida em

que o tempo é dividido ao infinito e, contudo, sempre o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado, garantindo sua continuidade. Essa sua natureza é fundamento da radical alteridade do tempo e de seu caráter destrutivo, visto que o instante é, simultaneamente, início e fim do tempo, não da mesma porção dele, mas fim do passado e início do futuro, num movimento que está sempre prestes a começar e a terminar. Com isso, afirmar que os antigos gregos não possuíam uma experiência do tempo vivido soa-nos simplista. Este tempo vivido, humano, aparentemente linear parece ter convivido com o eterno.

Vários são os problemas levantados por Aristóteles ao longo do seu tratado do tempo, a Física. Inicia perguntando se o tempo existe (*ei esti*) e, se sim, qual a sua natureza (*ti esti*). Ao indagar-se sobre sua existência conclui que, em primeiro lugar, ele é composto por um passado que “já não é” e por um futuro que “ainda não é”. E em segundo lugar, o instante, que divide o passado e o futuro, e que apesar de não ser parte do tempo é, no entanto, a sua grande realidade, não pode conservar-se como “um e o mesmo” nem ser “sempre novo”. O movimento já teria o antes e depois, mas apenas em potência (REIS, 1996: 147). O tempo enquanto tal parece ser a pura “relação de sucessão”. Essa inferência parece estar em conformidade com comentadores modernos de Aristóteles, como filósofo Joseph Moreau, para quem o tempo não seria senão a “dimensão inerente à representação intelectual do movimento” (MOREAU, 1948: 40). Nas suas referências a Platão, Aristóteles reprova que ele se tenha limitado a “contar” o tempo segundo os dias, os meses e os anos, em vez de dizer “o que ele é” (*ti esti*). Supomos que a unidade de medida não é mais as “revoluções completas” dos astros (os dias, os meses, os anos), antes é o instante inextenso, que desta maneira pode medir toda e qualquer parte dessas revoluções, incluindo as infinitamente pequenas:

En premier lieu, le mouvement ou le changement est la propriété d'un sujet ou d'un mobile particulier, tandis que le temps est commun à tous les mouvements ; en d'autres termes, le temps est le substrat universel de tous les mouvements ; sous un

mouvement, quel qu'il soit, il y a toujours l'écoulement du temps. En outre, tout mouvement particulier est lent ou rapide; il n'en va pas de même du temps. En effet, le lent et le rapide se définissent en fonction du temps: est rapide, ce qui se meut beaucoup en peu de temps; lent, ce qui se meut peu en beaucoup de temps. Mais le temps ne se définit pas en fonction du temps, ni comme une certaine quantité, ni comme une certaine qualité. Le Temps n'est donc pas mouvement, c'est là une évidence (MOREAU, 1948: 61).

E por outro lado, partindo do movimento, ao juntar-lhe a divisão segundo o “antes”, o “agora” e o “depois”, ele parece na verdade, afirma o filósofo da Universidade de Coimbra José Reis, descobrir, pelo menos na Física, que o tempo é fundamentalmente uma sucessão continua (REIS, 1996: 196). O pensamento de Heráclito de Éfeso parece fazer coro a essa concepção descrita por Aristóteles, na medida em que “este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum dos deuses ou homens o fez; mas foi sempre, é e será um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida” (HERÁCLITO, 2000: 22). Tudo é fogo, tudo é uma constante mudança (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει).

As Histórias de Heródoto, narrativa que mais tarde seria celebrada como o nascimento da disciplina que hoje chamamos de História, parecem evidenciar o paradoxo do tempo na velha Grécia. Sua enunciação está explícita na abertura:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitíē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros (HERÓDOTO, I: 1)

Esta apresentação evidencia o intento de combater o caráter destrutivo do tempo. Guardar, pois, para eternidade, feitos únicos, instantes, enfim, aquilo que não regressará jamais. História em grego guarda uma correspondência com a palavra conhecer (*eidénai*). Ambas possuem o mesmo radical id, que significa ver. Hístōr é,

na origem, testemunha ocular, aquele que viu. Os eventos se esvaem frente à presença do olhar. A escrita das Histórias visam interromper esse *continuum* movimento de mudança. Heródoto parecia estar preocupado em preservar aquilo que devia sua existência aos homens como uma evocação feita pela posteridade a respeito das ações de homens que viveram no passado. Nota-se a preocupação com a imortalidade, pois, a mortalidade era a própria marca da humanidade, da existência no tempo. Os grandes feitos e obras, que ganharam destaque na narrativa de Heródoto, de que são capazes os mortais não eram, até o século V a.C., vistos como parte do todo, do eterno, mas sim como situações únicas e isoladas, de pouco ou nenhum valor memorativo. Nossa hipótese é essas situações únicas, feitos e eventos, interrompiam o movimento circular.

Heródoto opera aqui uma partilha entre dois tipos de narrativas que correspondem a duas formas de tempo: há uma narrativa mítica, lendária, sem cronologia possível que remete ao tempo afastado dos deuses, heróis e homens; e há uma narrativa histórica (de um tempo investigável), como referências cronológicas possíveis de serem encontradas. O historiador Pierre Vidal-Naquet afirma que não se trata de uma oposição de tempo cíclico e linear, tanto que o “historiador”, diferente de Tucídides, parece acreditar nos deuses, embora eles não tenham valor analítico na obra (VIDAL-NAQUET, 1960). Não se trata de negar o tempo mítico e sagrado, trata-se de recusar seu procedimento narrativo para descrever o tempo humano, restrito, finito e agora passível e possível de ser conhecido, lembrado, investigado. Ocorre uma dessacralização da ideia de verdade e conhecimento. O tempo eterno, antes dos deuses, é dessacralizado e convive com o tempo dos homens.

Há também uma percepção da verdade e do tempo como não pertencentes aos deuses, mas o eterno, talvez não o mesmo eterno de Heródoto. A posição de Platão é peculiar e parece vincular-se a outra possibilidade do processo de laicização do conhecimento. Jamais a questão da história será tratada “cientificamente”, já que

a História dos eventos humanos está irremediavelmente imersa na temporalidade, na concretude, na singularidade, no empírico. Ela pertence, portanto, ao nível da *doxa*, como conjectura, no máximo, da crença; enquanto a epistême se guarda para permanente, o universal, o atemporal. A epistême enquanto encontro com a objetividade ao nível da estabilidade e permanência supõe a ultrapassagem do plano empírico e da temporalidade das vivências humanas. O “eu” epistêmico vive além do circunstancial, do efêmero, do temporal: habita o reino do *Aion*, na eternidade. O objeto perfeito do conhecimento seria atemporal. Platão não está, portanto, preocupado com o *Chronos*, tampouco com seu lépido irmão, *Kairós*. Suas preocupações recaem sobre o *Aion*, sobre a eternidade. Pois o conhecimento é de lá advindo; não do passageiro, o informe, do falsificado, do simulacro. Nesse sentido, a história (por ele rejeitada) está próxima da sofística, pois será sempre circunstancial, sempre no nível da *doxa*, jamais da *epistême*.

Histórias tinha como tema os eventos, isto é, algo tão extraordinário que ultrapassava o movimento circular da vida e que podia atingir uma dignidade capaz de conferir a esses eventos algum tipo de imortalidade. A busca pelas causas, que no caso das investigações de Heródoto levaram à guerra de Helenos contra Persas, não era exatamente algo novo. Afinal, os mitos forneciam as causas pelas quais gregos e troianos lutaram entre si, e as causas pelas quais ocorreram muitos outros eventos. A novidade introduzida por Heródoto, assegura Finley, é a investigação sistemática empreendida para buscar respostas, o que resultou numa narrativa histórica, cujas explicações são humanas e, em particular, políticas. Uma geração depois, Tucídides levou essas novidades mais longe, insistindo numa narrativa contínua e cronologicamente rigorosa, numa análise estritamente secular centrada nos eventos políticos (FINLEY, 1989: 23). Semelhante aos poetas, Heródoto procurou preservar do esquecimento os feitos que se passaram. Porém, não foram as Musas, as nove divindades filhas de Zeus e Mnémosyne, quem lhe informaram o que dizer. Ele próprio, promoveu suas investigações cujos resultados foram transformados em escrita. Promove todo um jogo comparativo entre as informações orais de diversos

povos a que teve acesso, demonstrando uma preocupação em dizer a verdade (*alethéia*) sobre os atos humanos. Se antes as mentiras (*pseúdea*) e as verdades (*alethéia*) eram acessíveis apenas aos deuses que, desse modo, controladores da imortalidade, tornando os poetas (e adivinhos) seus servos (LIMA & CORDÃO, 2010: 3), com Heródoto (e os sofistas e trágicos) percebemos um processo de dessacralização da verdade, tornando-a passível de ser alcançada através do exercício da investigação. Supomos que tanto a verdade quanto a mentira foram dessacralizadas e ganharam um espaço no tempo vivido, das coisas que aconteceram ou não. Esse impulso está assentando no fenômeno histórico da Pólis clássica, e em particular da Pólis ateniense, que, pela primeira vez, apresentou a política como uma atividade humana, transformando-a na mais fundamental das atividades sociais. Um novo enfoque do passado parecia imprescindível. Aliado a um crescente ceticismo operativo observado desde de Demócrito, que, aliás, viveu no mesmo século de Heródoto (FINLEY, 1989: 24.).

Segundo Heráclito (cuja doutrina parece estar em sintonia não apenas como Anaximandro e Empédocles, como também, ao que parece, com pensamento de Heródoto) a unidade do ser é a própria harmonia dos contrários; é o constante processo de transformação e intercâmbio dos opostos; o que faz com que tudo esteja em constante fluxo e nada permaneça estático. Isso ocorreria porque a natureza (incluindo os homens), segundo Heráclito (e Heródoto), coexistiriam os contrários em contínua alternância: a vida e a morte, a doença e a saúde, o homem e a sociedade, a geração e a corrupção (EIRE, 1990). Reside aí uma das principais marcas das *Histórias*: a imagem dos gregos construída por Heródoto tem sempre seu referencial naquilo que lhe é diferente, ou seja, nos bárbaros. Para Hartog, é através do jogo de espelhos, em que os costumes e práticas dos povos bárbaros são comparados com os dos gregos (não com o intento de hierarquizar, mas para entender o diferente), que Heródoto reconhece seus iguais (HARTOG, 1999). A imagem construída pelo “outro”, sob o prisma da diferença, é sempre relativa, o que permite uma compreensão de si mesmo pela verdade relativizada. Verdade,

compreendida como revelação (*alethéia*), que no século V a.C. já parece estar dessacralizada. Tanto que para o sofista Gógiás, ela parece inalcançável, restando-lhe apenas a *doxa*. Procura então um caminho especulativo, encontrando o *logos* como possibilidade de iluminar fatos, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades na sua concretude e na sua situação contingente. Ele não fornece um fundamento adequado, antes, procura perceber no mundo dos homens a possibilidade e a riqueza da harmonia. Vale lembrar que com a sofística nascem os saberes técnicos, saberes que versam sobre a atividade humana, compreendida como medida de todas as coisas, e não pretendem descobrir a verdade última, nem a *arché*. Preocupavam-se, assim como seu mestre Demócrito, com a educação realista, material e prática com vistas a executar corretamente as atividades das distintas profissões (EIRE, 1990: 82). Assim como a “História” de Heródoto, a sofística era filha da Pólis.

Uma importante chave de leitura é a noção de regimes de historicidade, cunhada pelo historiador François Hartog, na medida em que compreendemos *Histórias* como produto e produtor de um ambiente cultural, social e político, como sintoma de um regime e não apenas de uma época. Para Hartog o regime marca a temporalidade e a representa, podendo subscrevê-la, ou ainda, evadir-se buscando alternativas. Nesse exercício altera-se a compreensão do que seja a história; no caso grego, do que eram narrativas verídicas e a forma como elas apresentavam uma justificativa: o estabelecimento de uma corrente é acompanhado de seu questionamento, vide as objeções de Platão ao discurso de Heródoto, ou mesmo as críticas que Tucídides fez ao autor de *Histórias* (GAGNEBIN, 1997: 27). Trata-se de ler os textos, não apenas as *Histórias* de Heródoto, fundamentalmente como obras possíveis de um tempo, de um ambiente cultural.

Hartog afirma que os gregos, enquanto pertencentes a uma “pré-história dos regimes de historicidade” surgem como tardios em relação às explicações dadas por mesopotâmicos, por exemplo. Os primeiros texto que nos deparamos são os

poemas homéricos (séculos VIII e VII). O mundo épico baseia-se na economia da glória imortal (*kleos*): concorda-se em morrer na guerra em troca de obter-se glória imortal, por meios dos cantos do poeta inspirado pelas musas (é disso que trata a história de Aquiles). A poesia épica funcionava como uma memória social de um grupo de aristocratas. Dois séculos depois, o primeiro objetivo de Heródoto será o de impedir o oblívio ou pelo menos retardá-lo. O tempo é visto como o inimigo, como devorador, como fluxo contínuo e o passado é menos concebido como uma coletânea de precedentes do que como uma história que tem que ser contada e lembrada. É nesse sentido que Hartog se dedicou a estudar a obra herodotiana: não para encontrar a paternidade do discurso historiográfico, mas para percebê-lo como momento definidor de uma modalidade de saber, de um lugar de produção discursiva até então inédita (HARTOG, 1999). Em seu livro, publicado originalmente em 1980, *Espelhos de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro, a obra do primeiro historiador*,² é colocada como ponto da cultura ocidental ao qual se retorna, na intenção permanente de dar a ler esses textos, reconstruindo a questão à qual eles respondem, redesenhando os horizontes de expectativa (NICOLAZZI, 2010, p. 233). Por isso propomos neste breve ensaio o cruzamento de *Histórias* com a filosofia e a sofística dos séculos V e IV,³ investigar o desvio operado no pensamento grego e a emergência de uma experiência do tempo, totalmente paradoxal. Dessa forma, não seria forçoso, levando as ponderações de Hartog ao limite, encontrar, à época da escrita de *Histórias*, um regime de historicidade, uma vez que há diferentes modos de articulação das categorias de presente, passado e do futuro. O regime de historicidade não é uma realidade acabada, mas um instrumento analítico (HARTOG, 2007: 16).

No momento da emergência da narrativa de Heródoto, da filosofia e da

² Hartog argumenta que antes de ter inventado a História, Heródoto teria sido o primeiro historiador na medida em que, seguindo a tradição de Hecateu de Mileto e dos logógrafos, escreveu “eu” no dativo para falar de um “investigação” (HARTOG, 2001, p. 53).

³ Presente nos diálogos de Platão, sobretudo em Protágoras e Górgias.

sofística, os deuses não foram descartados. Vale destacar que estamos problematizando essa premissa elaborada por Pierre Vidal-Naquet. O historiador francês buscou mostrar, numa intrincada articulação de textos, que os gregos antigos não possuíam apenas uma noção de tempo, a cíclica. Possuíam na verdade uma dupla divisão: o tempo dos deuses e o tempo dos homens. Já Jean-Pierre Vernant mostrou que desde Hesíodo (até Aristóteles) há uma tripla divisão: o mundo dos deuses, dos homens e da natureza (VERNANT, 1990: 28). A relação entre esses tempos é variada o que possibilitou (VIDAL-NAQUET, 1960: 56) uma pluralidade de modalidades de crença e, ao mesmo tempo, uma pluralidade de modalidades de verdade. Assim, suspeitamos que não houve um o abandono de um mundo (ou uma forma de pensamento) centrado no mito, em benefício da razão, mas a convivência paradoxal e laicizada entre esses mundos.

Assim, as *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso representam um desvio. Diferente dos poetas inspirados pelas Musas, Heródoto investiga. Ele preenche (ou ao menos busca preencher) a lacuna deixada pela ausência das deusas inspiradoras a partir da busca por informações. Os deuses são apartados sua intervenção, e a memória do passado já não é elemento exclusivo das filhas de Mnemosyne. Exemplar é o fato de que essa narrativa nominada de História, do século V a.C., é contemporânea à emergência do discurso “médico” de Hipócrates, das tragédias de Sófocles e Eurípedes e da sofística de Protágoras, cuja principal característica, para além do olhar cristalizado de Platão, era o relativismo de todas as coisas e quebra radical com uma verdade única e eterna, trazendo para o nível da *doxa* uma possibilidade de produção de conhecimento. A narrativa inventada por Heródoto, mais tarde batizada como História, insere-se numa tradição do pensamento grego no século V a.C.: a de procurar causas (*aitié*). De Demócrito a Platão, dos pré-socráticos a Aristóteles, de Hesíodo a Sócrates, o problema das causas parece definir tanto o logos quanto o *mythos*, ou seja, definir a investida discursiva da produção de verdades na velha Hélade. Essas causas não são mais da ordem do sagrado ou da *physis*, inserem-se no mundo dos homens, doravante governados por um sentido

temporal irreversível. O fluxo é inevitabilidade (*anake*). É dessa concepção histórica da existência humana que nasce *Histórias* de Heródoto. Entretanto, a eternidade, não dos heróis e seus feitos, mas dos homens e suas maravilhas, ainda, supomos, era o horizonte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Orlando Luiz; LIMA, Marinalva Vilar de. *Ensaio em estudos clássicos*. Campina Grande: Ed. UFCG, 2006.

ARISTOTLE. *The Works of Aristotle*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952.

ASHERI, David; LLOYD, Alan B.; CORCELLA, Aldo. *A Commentary on Herodotus I-IV*. Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASSAËL, Jacqueline. La Muse, l'aède et le héros. *Noesis*, No. 1, 1997, pp. 109-169.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. São Paulo: Unicamp, 1995. (2 v.).

CALAME, Claude. *Le récit en Grèce Ancienne: Enonciations et représentations de poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

CHATELET, François. *La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Miuitt, 1974.

COSTA, Lígia Militz da. *A poética de Aristóteles: mímese e verossimilhança*. São Paulo: Ática, 1992.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *O discurso do particular: Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: Editora UNB, 1998.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: Maspero, 1981.

_____. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: UnB, 1992.

EIRE, Lopez. De Heródoto a Tucídides. *Studia historica. Historia antigua*, Nº 8, 1990.

Diponível em dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=106320. Acessado em 10/04/2013.

FINLEY, Moses. Mito, memória e história. In: *Uso e abuso da história*. Trad.: Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 3-27.

GAGNEBIN, Jeanne Marrie. O Início da História e as Lágrimas de Tucídides. In: *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augusto*. Trad.: Rui Miguel O. Duarte. Lisboa: Edições 70, 1997.

HARTOG, François (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad.: de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

_____. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Régimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Trad.: Sonia Lacerda et al. Brasília: UnB, 2003.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Pré-Socráticos (Os pensadores)*. Trad.: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000, 81-116p.

Heródoto. Brasília: Editora UNB, 1998.

MENDONÇA, Antonio da Silva. Introdução. In: *Bellum civile (a guerra civil)*. Trad.: São Paulo: Estação liberdade, 1999.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad.: Maria Beatriz Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2004.

MOREAU Joseph. Le Temps selon Aristote (à suivre). In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 46, N°9, 1948. pp. 57-84. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1948_num_46_9_4129. Acessado em 02/02.2013.

MORELO, Sonila. *A relativização da verdade em Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (dissertação de mestrado).

- MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 2003 (v. II).
- NICOLAZZI, Fernando. História entre Tempos: François Hartog e a conjuntura Historiográfica Contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul./dez. 2010. Editora UFPR.
- REIS, José. Sobre o Tempo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 9, 1996.
- ROMILLY, Jaqueline de. *Fundamentos de Literatura grega*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- _____. *História e Razão em Tucídides*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- SHOTWELL, James T. *A interpretação da história e outros ensaios*. Trad.: Murillo Bastos Martins. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1967.
- TRABULSI, José Antônio Dabdab. O Imperialismo Ateniense, Tucídides e a historiografia contemporânea. In: *Ensaio de Literatura e Filologia*, 5, 1985.
- _____. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica. In: *Revista de História*. São Paulo: USP, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* Trad.: Antonio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, s/d.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, v. 157, n. 01, p. 55-80, 1960. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1960_num_157_1_8998. acessado em 01/02/2013.
- WATERS, K. H. *Heródoto el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

LIVIA PARA OS ÍNTIMOS: IMAGEM E ESTRATÉGIA SOBRE CAMAFEUS

Andréia Tamanini¹

RESUMO

A análise dos camafeus busca observar as transformações que as representações de Livia sofreram desde a vitória sobre Marco Antônio e Cleópatra, e a subsequente instituição do principado, até a morte da imperatriz, apontando para uma crescente “divinização” de sua imagem, subsumida numa tipologia iconográfica que vai do que chamaremos da *mater mundi* à *imperatrix aeterna*.

ABSTRACT

The analysis on these cameos searches to observe the changes the representations of Livia undergone since the victory over Cleopatra and Mark Antony, through the succeeding creation of the Principate, up to the death of the empress, pointing to an increasingly `divinization` out of her image, subsumed into an iconographic typology that goes from what we`ll be calling the *mater mundi* toward the *imperatrix aeterna*.

Palavras-chave: Livia; gênero; camafeus.

Key-words: Livia; gender; cameos.

À GUIA DE INTRODUÇÃO

“quae Veneris forman, mores lunonis habendo”

(Ovídio, *Epistulae ex Ponto*, 3,1,115)

Este artigo é resultado de um exercício de pesquisa que tomou como ponto de partida as representações gliptográficas gravadas sobre gemas bastante apreciadas na antiguidade romana (KING, 1860, p.xxxiii), sob a forma de camafeus, figurando uma personagem bastante emblemática do principado augustano – Livia, a esposa do *princeps Augustus*. O título pretende revelar de antemão a opção de leitura do *corpus*

¹ Arquiteta e urbanista, Pós-Graduada em Meio Ambiente e Sustentabilidade, Graduada em História pela UNIRIO. Projeto: *Livia domina: o lugar do gênero e o gênero do lugar na domus dominae sob a restauratio augustana*, sob a orientação da Prof.a Claudia Beltrão da Rosa. Contato: andreia.tamanini@gmail.com.

documental – composto basicamente de “documentos” iconográficos –, com o propósito de abstrair-lhes as significações para além dos aspectos plásticos e simbólicos da crítica, da história ou da filosofia da arte, sem, contudo, deixar de beber em suas fontes. O âmbito político e social subjacente a esta escolha pretende servir, *ex arche*, como fio condutor da análise da iconografia, até propor-lhe um desfecho à maneira de comentário mais ou menos conclusivo, em medida apenas suficiente para delinear certas lacunas, apontar alguns caminhos possíveis a seguir, propor perguntas que os resultados a que chegamos autorizam-nos não mais do que minimamente formulá-las.

Camafeus foram, com dissemos, os documentos básicos sobre os quais debruçamo-nos ao longo deste trabalho. Mais precisamente, camafeus que trazem representada a figura de Livia (Drusa, Drusilla, Julia, Augusta) já após o seu casamento com o em breve *Augustus*, a partir da vitória obtida por este contra Marco Antônio e Cleópatra, na batalha do Accio, em 31 AEC, até a sua morte, em 29 EC. Este recorte já diz muito *per se*, pelo fato de compreender os 60 anos durante os quais Livia “performara” o papel de modelo ideal da mulher romana, seguindo o bem sucedido intento de fortalecer – e, mesmo, engendrar – a imagem do então futuro imperador e do próprio principado que se instauraria poucos anos trás a vitória sobre o Egito. A ideia é sobrevoar esse período, com os olhos sobre o papel de Livia como promotora da imagem feminina do *imperium*, no limite que encerra um trabalho de pesquisa desta natureza e propósito, lendo-o através do conteúdo simbólico inscrito nessas joias, buscando as pistas que permitam esboçar um sentido histórico – *un récit historique*, usando emprestado o conceito de Paul Ricoeur. Mais bem, a pretensão aqui é observar como essa imagem de Livia, a matrona modelo, ter-se-ia transformado ao longo desse período, incorporando e emitindo novas mensagens, à medida que os apelos estratégicos ensejados pela propaganda imperial assim o exigissem. Para tal feito, seguiremos o método sugerido por Erwin Panofsky, da leitura iconográfica e iconológica em três níveis, a saber: a descrição primária direta, dos elementos compositivos do objeto iconográfico; a descrição secundária, agregada das informações simbólicas representadas; e o terceiro extrato, o da síntese dos

significados, que teceria a “narrativa” contida e expressa pela representação iconográfica, concluindo o processo da análise iconológica (PANOFSKY, 1972).

A seleção dos camafeus se deu seguindo um critério metodológico metade intuitivo, metade pragmático: após uma recolha de mais de vinte peças, e a observação geral para uma primeira avaliação das características primárias de cada uma delas (tipo de gema, formato, técnica gliptográfica, datação provável, onde fora encontrado, acervo, elementos compositivos, etc.), buscamos confrontá-los às leituras que realizávamos paralelamente, sobre o contexto histórico, sobre a vida de Livia, dos *Annales* de Tácito e do *De vita Caesarum* de Suetônio; e de modelos teóricos possivelmente aplicáveis, suscitando hipóteses que íamos testando a fim de verificá-lhes a plausibilidade. Daí, a análise dos camafeus já se houvera aprofundado ao segundo e ao terceiro níveis recomendados por Panofsky, e a leitura incluía a consulta a enciclopédias de mitologia e a métodos e dicionários de latim. Restaram, da triagem subsequente, oito camafeus e uma hipótese, apresentados mais a frente.

Uma referência geral para a leitura dos camafeus foi Paul Zanker, no seu *The Power of Images in the Age of Augustus*, que oferece sugestões para a interpretação iconográfica da artesanaria da antiguidade romana bastante ricas e fundamentadas. Especial menção merecem também os dois volumes do *I, Claudia*, organizados por Diane Kleiner e Susan Matheson, nosso primeiro contato com essa temática, e de suma importância para começar a pensar na ideia de representação e gênero na Roma antiga. Outras referências estarão reportadas no corpo do texto das análises de cada camafeu.

Sobre as ricas gemas que serviam de suporte às representações de Livia, uma pequena passagem na seção *Camafeus, o que são?* tratará deste tema, não com a profundidade que este enseja, porém com a sumária, embora cuidadosa, generalidade que o espaço consente.

LIVIA, UMA BREVE APRESENTAÇÃO

Livia Drusa nasceu em Roma, na data provável de 30 de janeiro de 58 AEC de uma tradicional família de cônsules e magistrados, os *Claudii*, desde o primeiro deles, o sabino Attus Clausus, migrado à *Vrbs* em 503 e cônsul em 495 AEC. Seu pai, Marcus Livius Drusus Claudianus, nascido Appius Claudius Pulcher, e descendente do ramo mais próspero da *gens claudiana*, ter-se-ia suicidado após a batalha de Filipos, em 42, onde combatia ao lado de Cassius e Brutus, que também haviam-se suicidado após a derrota infligida pelos exércitos de Marco Antonio. Marcus Drusus fazia parte do grupo que se opunha a Júlio César no senado e juntou-se aos conspiradores no conluio que levou ao assassinato do *dictator perpetuo*. A mãe de Livia era uma plebeia, filha de um magistrado romano, de nome Aufidia.

Livia casou-se com Tibério Claudius Nero em 42 AEC, com quem teve dois filhos. O primeiro deles, Tibério, sucedeu Augusto à frente do império. O segundo filho de Livia e Tibério Nero, Nero Claudius Druso, nasceu já na casa de Otaviano. Livia e Otaviano casaram-se logo após os dois se divorciarem de seus respectivos cônjuges, numa situação ainda um tanto obscura, em 17 de janeiro 38 AEC (BARRET, 2002, p.20-21). Tudo indica um acordo político, firmado às expensas do tratado de Misenum, que eximiu do exílio os apoiadores de Sexto Pompeu (PELLING, C.. *The triumviral period*. In: LINTOTT; CHAMPLIN; BOWMAN, 2008, p.20; MILLAR, 2002, 22-5; também em SUET. *De Vit. Caes. Aug. LXIII e Tib. IV.*). O casamento favoreceria a imagem de Otaviano, já que este se vincularia a uma das famílias mais poderosas e tradicionais de Roma. Nasce, neste momento, a dinastia Julio-claudiana, que durará mais de um século (KLEINER; MATHESON, 2000, 28-41 [vol.1]).

Otaviano e Marco Antônio disputavam a primazia no triunvirato durante toda a duração deste, já que Lépido se mostrara menos ambicioso ou habilidoso. De fato, o comandante da África e da Hispânia é posto de fora do governo trino em 36. Com a degradação da relação entre os dois cônsules contendores, Antônio, que se prontificara a combater os partos na parte oriental do império, decidira estabelecer-se com seu exército no Egito, onde passara a viver com a faraona Cleópatra VII, sem,

contudo, ter-se divorciado de Octávia, irmã de Otaviano, com quem era casado desde 40 (o divórcio veio apenas em 32). Após diversas e crescentes disjunções, Otaviano dá um ultimato a Marco Antônio, mas sua irmã tenta intermediar um acordo. Como não obtivesse sucesso, Antônio e Otaviano se enfrentam na Batalha do Accio em 31 AEC, com a vitória do futuro imperador. Antônio e Cleópatra são derrotados e suicidam-se. O Egito faria, a partir de então, parte do Império romano (LOYD, 2010, p.167-82; e GALINSKY, 2007, p.20-22, 152-60).

Este breve recorrido serve para dar uma ideia do ambiente em que se forjou a imagem deste que será o primeiro imperador de Roma e do lugar que ocupará sua esposa neste empreendimento. A vitória sobre o Egito de Cleópatra e Marco Antônio foi o grande marco que proporcionou a Augusto e Livia o uso da imagem negativa dos dois inimigos do povo de Roma, sobretudo de Cleópatra, a fim de enaltecer o casal romano, em nome da pretensa restauração das tradições que Augusto viria a arrogar-se no dever – e no direito – de implementar (LOYD, 2010, p.180-6; também KLEINER, 2005, p.189-218).

A contraparte romana em resposta à afronta da rainha do Egito, derrotada por Otaviano, seria construída através da imagem de Livia, a nova imperatriz-matrona – a *mater mundi*. Após o Accio, a imagem de Livia passa a ser vinculada à propaganda de um modelo ideal, aperfeiçoado ao longo do principado augustano. Sua imagem veio a incorporar pouco a pouco, a partir de 27 AEC, quando o principado é instituído, o caráter etéreo, atemporal, divinizado, na direção de torná-la, principalmente depois da morte de Augusto, na *imperatrix aeterna*, representante não apenas da *gens* Julio-claudia, mas de todo o império (KLEINER; MATHESON, 2000, nos dois volumes; e GALINSKY, 2007, p. 130-50).

Livia é suposta como tendo sido astuciosa e bastante determinada no intuito de colocar seu filho Tibério como sucessor de Augusto². Tácito aventa, por exemplo, que Livia tenha se envolvido na morte dos herdeiros escolhidos pelo *princeps*, Gaius e Lucius, filhos de Agrippa e Julia Cesar, dentre outros ardis, como se pode atestar na passagem: *Vt Agrippa vita concessit, Lucium Caesarem euntem ad Hispaniensem exercitum,*

² Tácito não se esforça para dissimular sua desconfiança sobre Livia, chegando, em muitos momentos de seu *Annales*, como a incriminar a imperatriz.

*Gaium remeantem Armeni et vulnere invalidum mors fato propera vel novercae Liviae dolus abstulit, Drusoque pridem extincto, Nero solus e privignis erat, illuc cuncta vergere*³ (TAC.. Ann. Livro I, III).

Após a morte de Augusto, em 14 EC, Tibério, de fato, assume o império, mas depende da figura icônica de sua mãe para conferir legitimidade também ao seu governo (KLEINER; MATHESON, 2000, p. 116-25 [vol. 1], p. 43-9 [vol. 2]). Livia era a portadora dos valores e tradições requisitados pelo povo romano, e era a sua imagem de matrona modelo que angariava o apoio popular. Não se sabe se de boa vontade ou a contragosto (por exemplo, Suetônio em De Vit. Caes. Tib. L e LI sugere esta última opção), mas Tibério teve de manter vinculada a sua imagem à da mãe, o que se atesta por alguns camafeus, inclusive.

Durante os quinze anos entre a morte de Augusto e a sua própria, Livia exerceu o papel da grande mãe de Roma. Em 22 EC, quando padecia de grave enfermidade, várias estátuas foram dedicadas a ela (inclusive um templo, em 23), pelas diversas províncias, em favor de sua recuperação (BARRET, 2002, p. 93 e 261; sobre a *dedicatio* do templo em 23 EC, ver SIRAGO, 1979, p. 19; sobre as *dedicationes* de estátuas ver, por exemplo, LINDNER, 2006/2007, p. 43-85). Livia morreu em 29 EC, já como uma lenda. Seu filho Tibério, entretanto, não compareceu à celebração fúnebre, e tentou ao máximo apagar a sombra da mãe sobre sua própria imagem, impedindo, inclusive, a execução de seu testamento, e recusando-se a divinizá-la. Foi Claudius Germanicus, o quarto imperador da dinastia, sobrinho-neto de Livia, quem realizou estes feitos, divinizando-a em 41 (KLEINER; MATHESON, 2000, p. 183 [vol. 1]; BARRET, 2002, p. 144).

CAMAFEUS, O QUE SÃO?

Camafeus sempre foram apreciados símbolos de elegância e beleza. Portar uma joia como essa dizia muito do refinamento do gosto, mas também do grau de inserção

³ “Como Agrippa e Lucius Caesar morreram, este enquanto se encaminhava para juntar-se aos exércitos de Hispânia, e também Gaius, quando retornava ferido da Armênia, tendo sido arrebatados pelo destino – ou pela ardileza de Livia –; e com Druso também morto há algum tempo, [Tibério] Nero restou sozinho dentre os enteados, em tudo rumando ao centro” (Tradução da autora).

nos círculos mais influentes da sociedade de seu proprietário. Na antiguidade, quando usados como joias pessoais, os camafeus carregavam uma mensagem que estaria intimamente ligada à pessoa que o portasse. Mesmo nos maiores exemplares, intencionalmente impressionantes, como o hoje conhecido *Grande Camafeu de França*⁴, pelo fato mesmo de se tratar de um objeto precioso, e, portanto, reservado a acessos mais restritos, os camafeus eram investidos de um caráter pessoal, íntimo, ligado ao prazer estético e a ideais de harmonia e beleza, sem deixar, contudo, de sinalizar sobre os aspectos sociais que envolviam sua produção e utilização.

A palavra camafeu (provavelmente do grego κειμήλιον – keiméfios) é usada geralmente para descrever uma peça escultórica, amiúde em baixo-relevo, cujos suportes vão desde gemas raras e muito valorizadas, a conchas de madrepérola ou ossos, presas de marfim e vidro. Difere dos *entalhes (intaglios)* pelo fato de estes últimos se caracterizarem pela incisão da imagem para dentro da superfície – normalmente plana – da pedra (relevo afundado).

Por volta do quarto século AEC, os mestres da glíptica, a arte de esculpir em pedra, produziam não somente selos e *intaglios*, mas também escaravinhos, leões e esfinges esculpidos em relevo sobre minerais monocromáticos (SPIER, 1992, p. 12-27; KING, 1860, p. xxxiii-xlix). Camafeus em gemas multicoloridas – frequentemente o sardônio, uma qualidade especial de ágata (quartzo-calcedônia) com várias camadas – apenas começaram a aparecer a partir do final do quarto século e começo do terceiro AEC. A introdução da policromia distingue o novo método das antigas formas tradicionais. Através da exploração das diferentes camadas do sardonix, os mestres artesãos puderam atingir os efeitos de cor antes alcançados apenas pela pintura. O relevo dos camafeus era enfatizado pelo jogo das nuances nos tons e brilhos, desde o

⁴ O *Grand Cammée de France* mede aproximadamente 40x28cm², e foi comissionado por Tibério, na data provável de 23 EC., como representação da glorificação de Germanicus, e hoje faz parte do acervo do Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale de France. Nele, Livia está sentada ao lado de Tibério, portando a coroa e as ramas de trigo com flores orelhas de milho (espécie de papoula mediterrânea), representando Ceres, e a *stolla* da matrona. Para melhor conhecer este belíssimo camafeu, ver, por exemplo, Ernest Babelon, que se dedicou ao acervo da BNF (BABELON, E. *Catalogue des Camées antiques et modernes de la Bibliothèque Nationale*. Paris : E. Leroux, 1897:120-37), e Jean-Baptiste Giard, que publicou um livro somente sobre este camafeu (GIARD, J-B.. *Le Grand Camée de France*. Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 1998). Para visualizar o camafeu virtualmente, acessar o sítio eletrônico da BNF (<http://www.bnf.fr>).

preto, através dos vários matizes de marrom, ao azul-acinzentado e o branco. Pela variação da espessura da camada branco-leitosa, era possível fazer variar a cor do fundo escuro a fim de deixá-la visível através do branco, criando um modelamento de luz e sombra. Algumas variedades de pedras apresentavam um grau relativamente elevado de translucidez, como na rubra cornalina, a ametista ou a safira. O sardonix indiano combinava o amarelo e o branco a vermelhos amarronzados, e o sardonix das regiões da Arábia e médio oriente apresentava as nuances que iam de um azul frio e leitoso a tons de denso preto, sendo esta cor predominante. Tal variação era chamada de *nicolo* (de *onico* – pequeno ônix, segundo WESTROPP, 2004, p. 46) já desde a antiguidade⁵.

Considera-se o berço dos camafeus a cidade de Alexandria, fundada por Alexandre, o Grande, no delta do Nilo, em 322 AEC. Nessa cidade foram produzidos os primeiros camafeus de que se tem notícia: os grandes camafeus com os retratos de Ptolomeu II e Arsinoe, hoje em S. Petersburgo (Hermitage) e Viena; a famosa *Tazza Farnese*, em Napoli, e o belíssimo *kantharos dos Ptolomeus*, na Bibliothèque Nationale de France. Todos feitos por mestres gregos, na corte de Alexandria⁶.

Enquanto os humildes entalhes eram preferivelmente usados como selos, os camafeus mais e mais se tornaram objetos de luxo. Secundando as campanhas de Alexandre, já sob a insígnia do helenismo, uma torrente de novos e inusitados minerais veio do Oriente. Gemas multicoloridas extraídas dos mais preciosos minerais do Leste

⁵ WESTROPP (2004) e KING (1860) complementam-se na descrição minuciosa das gemas, de suas origens e empregos. Westropp organiza seu livro a partir da classificação físico-química das pedras, dando alguma informação sobre a origem; enquanto KING se ocupa mais da origem, e trata de classificar as gemas pelo seu uso e importância na antiguidade grega e romana, numa abordagem mais “histórica”, por assim dizer.

⁶ Para o *Kantharos*, especificamente, ver BABELON, E. *Catalogue des Camées antiques et modernes de la Bibliothèque Nationale*. Paris : E. Leroux, 1897:38-40; A *Tazza Farnese* e os Camafeus de Ptolomeu II Phyladelphus e Arsinoe (o de S. Petersburgo é conhecido como *Gonzaga Cameo*) são largamente explorados pela literatura das artes antigas. Ver, das referências bibliográficas, DAVENPORT (1900); Todos eles estão disponíveis em imagem digital na Wikipédia. O *State Hermitage Museum* disponibiliza todo o seu maravilhoso acervo digital (<http://www.hermitagemuseum.org>), inclusive o acesso ao *Gonzaga Cameo* e a muitos outros camafeus de seu catálogo. Uma referência para conhecer a arte helenística da qual são representantes esses camafeus será também POLLITT (1986), que, inclusive, dedica alguns parágrafos à *Tazza Farnese*. Para este camafeu em especial (e outros da era ptolomaica), ver, também, o trabalho de Dimitris PLANTZOS (PLANTZOS, D.. *Ptolemaic cameos of the second and first centuries BC.. Oxford Journal of Archeology*. London: Blackwell, 1996).

(da Anatólia, do Egito, do Médio ao Extremo Oriente) compuseram as mais belas peças da joalheria: anéis, braceletes, pingentes, coroas, diademas. A maestria dos artesãos da glíptica antiga foi atravessando as fronteiras e os séculos, passando das mãos de impérios a impérios, até o fim destes, chegando a coleções nos quatro cantos do mundo. Pedras esculpidas passaram a decorar valiosos pratos, móveis, caixas, instrumentos musicais. Vasos de vidro, calcedônia, ônix com relevos habilidosamente esculpidos tornaram-se particularmente famosos pela extrema beleza (KING, 1860, p. 101-181)

Na Antiguidade, a arte de talhar camafeus e *intaglios* demandava do artesão um extraordinário grau de habilidade e perseverança. Os instrumentos empregados eram bastante simples. Basicamente, uma broca manual, e, mais tarde, um esmerilhador rudimentar. A ágata, como a maioria dos minerais usados na gliptografia, é bem mais dura do que muitos metais, e, portanto, as gemas não tinham como ser cortadas diretamente pelas lâminas metálicas, sem a ajuda de abrasivos (como o esmeril ou o corundum moídos, ou o pó de diamante). Os mestres eram obrigados a trabalhar praticamente às cegas, já que o pó abrasivo, misturado a óleos ou água, cobria quase que permanentemente o desenho (SPIER, 1992, p. 12-27; KING, 1860, p. 101-181). Um camafeu levava meses, e mesmo anos para ser concluído.

A dureza da pedra não era a única dificuldade técnica. Era necessário, também, determinar de antemão a sequência das camadas da ágata, que nem sempre se desenvolvem paralelamente, constantemente variando de espessura e dobrando-se em curvas caprichosas. Uma estimativa errada podia levar a danificar o trabalho, uma vez que as camadas eram a essência da composição.

A refinada sensibilidade artística evidente nas peças produzidas por artesãos gregos levou-os a serem os preferidos para as encomendadas dos mais prósperos representantes da sociedade. Em Roma, o ourives de Augusto era um grego de nome Dioscórides⁷ (os ourives eram responsáveis pelos entalhes dos selos e joias dos nobres)

⁷ Sobre Dioscórides, é Suetônio quem fornece o seguinte registro: *In diplomatibus libellisque et epistulissignandis initio sphinge usus est, mox imagine Magni Alexandri, novissime sua, Dioscuridis manus scalpta, qua signare insecuti quoque princeps perseverarunt* (SUET. De Vit. Caes. Aug. L).

(KING, 1860, p. 101-181). Outros *studia* de mestres helenos estavam espalhados, não somente na *Vrbs*, mas por todo o Império. Os especialistas, hoje, conseguem distingui-los pela técnica ou pelas citações na literatura da época.

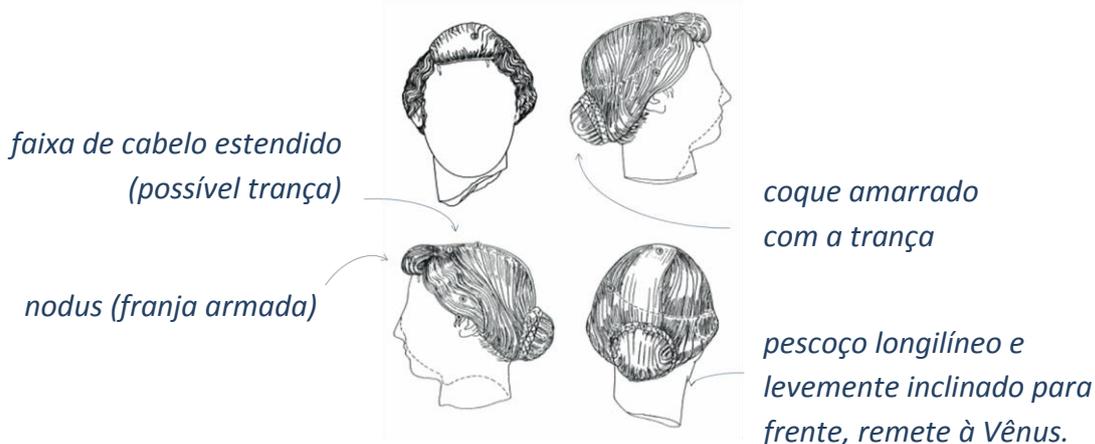
Livia, nossa personagem, tem sua imagem gravada por diversos *studia*. Um deles, o de Dioscórides. Mas, pela comparação entre as técnicas de cada camafeu, pode-se intuir que diferem, senão quanto ao tempo, quanto ao lugar da sua produção. A ideia não é, contudo, atermo-nos a isso na análise iconográfica que se segue. Apenas pretendemos observar uma lógica sociopolítica, ligada à figura feminina da imperatriz, como enunciadora de princípios morais fulcrais para conferir o peso da legitimidade para o estabelecimento e a manutenção do império nascente. Esta é a hipótese que orienta este exercício de pesquisa, e, cremos, pôde ser, ainda que inconclusivamente, de uma maneira geral, verificada.

ANÁLISE ICONOGRÁFICA

I - Tipos possíveis

Rolf Winkes propõe seis tipos básicos que serviriam de modelo às reproduções da imagem de Livia pelo território do Império e ao longo dos 60 anos em que figurou como a grande mulher romana, o modelo da matrona perfeita (WINKES, 2000:29-42). Os tipos estão representados a seguir, com as breves descrições que as correspondem. O que pode-se notar é que, nos camafeus, há mais variações do que as propostas por Winkes, mas as características básicas podem ser identificadas.

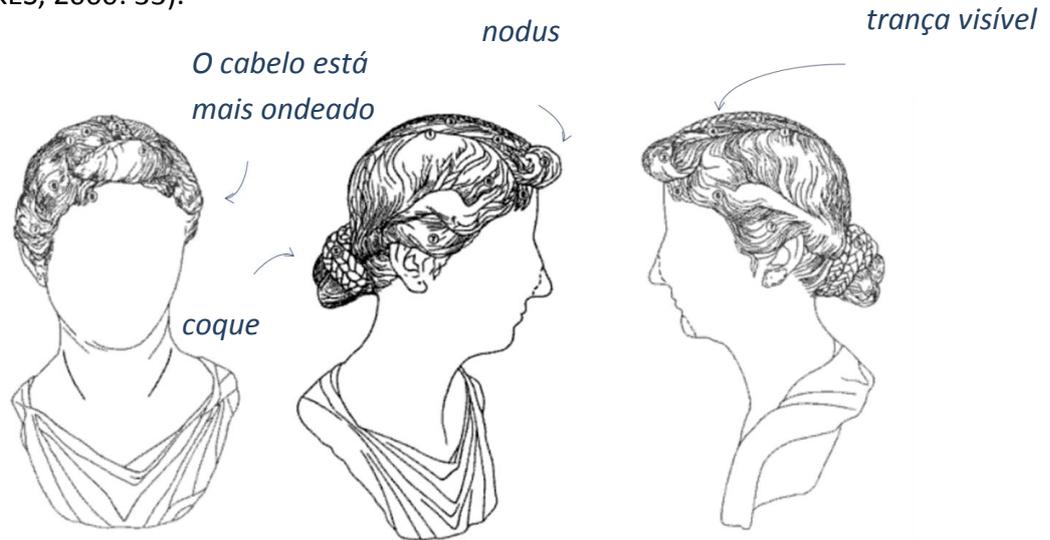
1) Albani-Bonn Type (a partir de 30 a.C.) (WINKES, 2000: 31).



Desenhos de Mary Grosvenor Winkes

2) Marbury Hall Type (a partir de 10/9 a.C.)

(WINKES, 2000: 33).



Desenhos de Mary Grosvenor Winkes

3) Zoptyf Type (a partir de 16 a.C.; na Anatólia e Oriente)

(WINKES, 2000: 35).



O nodus é suavizado, como também o coque de trás, arrematados por uma faixa trançada. Mechas de cabelo pendem até o colo. O pescoço segue sendo longilíneo, o queixo é mais nitidamente delineado.

Desenhos de Mary Grosvenor Winkes

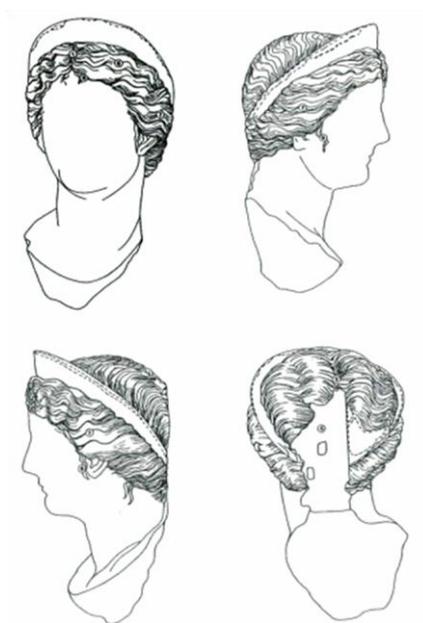
4) Fayun Type (mesma época, também fora de Roma)
(WINKES, 2000: 36).



Desenhos de Mary Grosvenor Winkes

Penteado com o nodus, a trança encimando a cabeça e indo até o coque, amarrando-o, mais discretos. A frente do cabelo compõe uma moldura cheia de ondulações para o rosto, que tem o aspecto mais “helenizado”, com os traços do rosto suavizados.

5) Bochum Type (depois de 14 d.C.)
(WINKES, 2000: 37).



Desenhos de Mary Grosvenor Winkes

Cabelo partido ao meio, ornado com a coroa de Juno, representando a fecundidade e a correção quanto aos mores usados como bandeira na era augustana. Aspecto da face já atemporal, com os traços do rosto suavizados. Livia já é representada como sacerdotisa de Divus Augustus a partir deste momento.

6) Salus Type (a partir de 22 d.C.)

(Em: <http://imperialcoins.com>. Este tipo está apenas sugerido no artigo de Winkes).



Uma variação do Bochum type. O mesmo cabelo partido ao meio, mas agora sem a coroa. Os olhos são serenos e o olhar é franco; há um sorriso esboçado. O apelo é para a simplicidade, em nome da submissão à vontade dos deuses para a recuperação de Livia.

II – Da Mater Mundi à Imperatrix Aeterna

Guiada pela novidade do papel de imperatriz, Livia inventa uma linguagem visual denotando o status da mulher que provocou um profundo impacto na arte romana. As soluções encontradas na retratística, muito inteligentemente delineadas por ela, promoveram os programas culturais de Augusto e seus sucessores, de Tibério a Nero, importando, inclusive, no seu papel na linha de sucessão imperial.

Na hipótese que orienta este trabalho, propomos o ensaio de dois modelos tipológicos, supostos para comunicar os dois momentos cruciais do programa propagandístico de Livia e Augusto: a vitória sobre Cleópatra e Marco Antônio, e o caminho pavimentado até à instituição do principado; e a morte de Augusto, com a “eternização” da figura da *mater mundi*, a partir de então “Augusta” – a *imperatrix aeterna*, a fim de buscar reter nas mãos da *gens julio-claudiana* – mais especificamente, dentro da família de Livia – o poder sobre o império.

Sugerimos, seguindo esta trilha, os seguintes modelos descritivos, que guiarão as análises iconográficas contida nesta seção:

Livia – em basalto, pedra notadamente egípcia (datável após a vitória de Accio, por volta de 30 AEC) – a *Mater Mundi*.

(Em: <http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/Livia>)



Penteado “Albani-Bonn type”. O estilo conciso, limpo e objetivo, no limite do abstrato, visando ao ideal republicano da matrona romana, parecem responder não somente ao desafio da pedra (egípcia), muito dura; mas cujo efeito luminoso do polimento chama a atenção para a inovação trazida pela grande conquista sobre Cleópatra: Livia é – ou pretende demonstrar ser –, agora, sozinha, após a derrota da rival, a mulher mais poderosa do ‘*Orbis Terrarum*’.

2) Livia com os atributos de Ceres. (*Ceres Borghese*, Louvre, datável depois da morte de Augusto, em 14 EC) - a *Imperatrix Aeterna*.

(Em: <http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/Livia>)



Penteado “Fayun type”, ornado com a coroa de Ceres (flores de acanto ou romã, e espigas de trigo); véu com *infula*, acentuando o aspecto religioso, como sacerdotisa de *Divus Augustus*. Hastes de trigo e cornucópia (Ceres). As vestes da matrona – *stolla e palla* – remetendo às virtudes da *materfamilias* (e aos *lunonis mores*). Os traços são delicados, femininos – como os de Vênus. Detalhe: os pés estão calçados, o que indica que Livia está viva.

CAMAFEUS DE LIVIA

Livia. Fragmento de camafeu. Sardonyx. (Final do 1º século AEC, início do 1 EC) .
Retrabalhado no século XIX.



Este camafeu está realizado em sardônix e supõe-se que tenha sido encomendado após 30 AEC. O tipo parece ser o do Albani-Bonn type ou o Marbury Hall, com o nodus, o coque e a trança no topo da cabeça. O modelo é o da *Mater Mundi*, séria, austera, como deveria ser uma prefeita *materfamilias*, modelo republicano das virtudes da matrona. Uma antípoda da licenciosidade atribuída à Cleópatra. O contraste entre o claro e o escuro, fortemente demarcado, e o estilo conciso ajudam a reforçar esse senso de severidade.

Inv. No. 262. Saint-Petersburg, The State Hermitage Museum. (Em: NEVEROV, O. *Antique Cameos in the Hermitage Collection*. Leningrad: Aurora Art Publishers, 1971: 94-100)

The Hague cameo of Livia



Este camafeu pode ser enquadrado no Marbury Hall type, com o *nodus*, o coque e a trança no topo da cabeça. O modelo é também o da *Mater Mundi*, da prefeita *materfamilias*, protótipo republicano das virtudes da matrona, e da esposa ideal. Os traços são, contudo, mais suavizados que o anterior. Os olhos estilizados ainda não chegaram ao ar etéreo do modelo que virá depois. Não há, ainda, nenhuma referência divinizante ou atemporal evidenciada.

Het Koninklijk Penningkabinet,
Rijksmuseum (www.rijksmuseum.nl).

Camafeus do S. Petersburgo Hermitage (após 16 AEC até c. 14 EC)



(a)



(b)



(c)

Saint-Petersburg, The State Hermitage Museum. (www.hermitagemuseum.org)

Estes três camafeus representam uma fase claramente posterior às anteriores. Muito provavelmente após a titulação de Augusto, sendo o primeiro, possivelmente pela mesma época da morte de Druso e a dedicação da *Ara Pacis*, em 9 EAC. São de um momento em que Livia passa a ter sua imagem destacada da temporalidade. As três estão laureadas, representando a ligação com a divindade, provavelmente Vênus, e usam a *stolla* tradicional, como verdadeiras matronas. Os tipos são variações entre o Fayun e o Zoptyf types, o que denota uma influência “orientalizante”. O primeiro camaféu (a) está talhado sobre o sardônio e leva, além do *laurel*, a *palla*, símbolo de castidade, podendo representar também a ligação com a sacrossantidade (sua relação com *Pietas*), ou mesmo estar ligada à divinização de Augusto. O segundo camaféu (b) é esculpido sobre ônix azul e o terceiro (c) no sardônio cornalina.

Tourquoise cameo (provavelmente c.14 AEC.) - Livia com Tibério.



Museum of Fine Arts of Boston. (www.mfa.org)

A turquesa (*callaica*, na Roma antiga) era oriunda do Egito e possivelmente da região do Oriente Médio. Era bastante apreciada pelos romanos pela impressão da cor verde-azulada muito viva. Neste camaféu, em alto relevo, Livia está caracterizada como Vênus, a mãe originária da *gens Iulia* (ela foi adotada por Augusto após sua morte, agregando o Iulia ao seu nome). O tipo é o do Bochum Type, adicionado dos cachos que remetem à deusa. Está laureada, o que a caracteriza a devoção à deusa de sua *gens* de adoção, assim como Tibério. Aqui o laço entre mãe e filho, que trocam olhar de cumplicidade, e sua vinculação simbólica à gens Julio-caudiana está bem evidenciado. A proporção entre os tamanhos das figuras, com Tibério representado escurçado, quase como uma criança, pode querer reforçar sua relação como filho e herdeiro da *gens augustana*, que tem Livia como sua maior referência. Os traços transparecem a serenidade devida aos seres virtuosos.

Camafeu de Florença (depois de 14 AEC.).



Este belíssimo camafeu em sardônix pode ser classificado como sendo do Bochum type, após a morte de Augusto, portanto. O diadema de Ceres, com as flores de trigo e a *palla*, indicam um estágio mais avançado do processo de “atemporalização” da figura de Livia. O *velatio capitis* evidencia a reverência à divinização do imperador (Livia era a sacerdotisa do *Divus Augustus*) e a liga à *Iuno familiaris*, além de ser o símbolo de castidade da *materfamilias*. Os traços são especialmente suaves. O trabalho de luz e sombra sobre o sardônix está espetacular.

Inv.14549.

Museo Archeologico di Firenze
(www.archeotoscana.beniculturali.it)

Camafeu de Viena - Livia com busto de *Divus Augustus* (após 14 d.C.)



Vienna Kunsthistorisches
Museum (www.khm.at)

Bochum type, com atributos de Cibele/Magna Mater (coroa de torres/amurada e *tympanus*), Ceres (a cadeira e hastes de trigo), Vênus (ombros desnudos), e com véu de sacerdotisa, portando o busto do *Divus Augustus*. A coroa parece ser composta também pelo diadema de *Pax* ou *Iuno* (mais provavelmente esta última). Augusto porta a coroa do *Sol invictus*, representando sua divinização. Seu busto reforça a ideia de ter-se tornado um ente protetor (*manes, genius* ou *numem*) da família. Neste camafeu, Livia incorpora todos os mais altos atributos divinos referentes à sua pessoa, alavancando a sua imagem à condição de *Augusta, a imperatrix aeterna*.

NOTAS (PARCIAMENTE) CONCLUSIVAS

Concluir este trabalho não representa encerrar o tema, mas, ao contrário, apenas pincelar-lhe um tênue esboço desse vasto horizonte que se abre. A história contada pelas imagens, pelo que se diz sem palavras, é mais que instigante: é fascinantemente reveladora. Cícero já dizia que *acerrimum autem ex omnibus nostris*

*sensibus esse sensum videndi; quare facillime animo teneri posse ea quae perciperentur auribus aut cogitatione si etiam commendatione oculorum animis traderentur (De Orat, LXXXVII, 357-9)*⁸. Não precisamos concordar totalmente com Cícero, mas podemos reconhecer que a imagem (sem querer entrar nas minúcias do que seria efetivamente uma imagem, do que fosse “ver”) pode nos comunicar mensagens que atingem um lugar do conhecimento, um espaço da percepção que a interpretação da palavra, por mais complexa que também seja, pode encontrar-se forçosamente restrita.

Os camafeus comissionados por Livia nos diversos momentos de sua longa vida pública apresentam evidências do ideal do belo, da fruição e do prazer; como também da habilidade dos artesãos que os confeccionaram. Outrossim, reporta-nos sobre todo um ambiente, uma relação social e política, capturando e informando as sutilezas desse estado de coisas. Quando a imagem de Livia passa a ser vinculada a uma articulação política dentro de uma estrutura de poder que a manipula, seus camafeus passam a ser como broches de campanha. E o mais impactante é o fato de essas pequenas peças estarem associadas aos círculos mais íntimos, estarem destinadas a comunicarem segundo códigos muito sutis, que tocam diretamente a pessoa que as portam e que as veem.

Um pequeno camafeu era usado como pingente em gargantilhas, anéis, colares, broches, tiaras, em objetos de uso pessoal. Os grandes eram, naturalmente, expostos nas casas, como preciosos retratos, e usados em cerimônias importantes. Vasos, taças, ânforas e outros objetos foram esculpidos para ostentarem a riqueza e a sofisticação de seus proprietários ou de quem os dava de presente. Todos, indistintamente, contudo, contam histórias que ultrapassam a sua materialidade.

O uso da imagem da mulher do *princeps maximus*, em camafeus fez parte da estratégia de Livia e do próprio império de se estabelecer, fortalecer e manter. Quando (e mesmo ‘se’) Livia tomou a frente desse empreendimento é ainda difícil de

⁸ “O mais acurado de nossos sentidos é a visão: quão mais facilmente retidas na mente e melhor percebidas pelos ouvidos e pelo pensamento são as coisas se mediadas pelos olhos” (Tradução da autora).

afirmar com segurança. Mas é uma pergunta que se impõe. E quando e em qual grau sua figura se assenta como um ícone-mor da sua *gens* e da legitimidade do poder de sua família para os seus descendentes também é, por enquanto, apenas uma robusta e sedutora hipótese. Mas o 'como' isso se teria realizado tem um forte vínculo com o uso das representações iconográficas da imperatriz, portadora dos valores morais republicanos da família romana, e do papel crucial da *materfamilias* nesse contexto.

Outras questões surgiram deste exercício de pesquisa. Todas elas se ligam à relação da projeção da imagem de Livia como a grande protagonista da promoção do ideal de mulher romana, a matrona modelo. As relações de gênero que se delineiam nesse percurso, do nascimento do império com o principado augustano e de transição à sua maturidade, durante a dinastia Julio-claudiana. O tamanho da influência de Livia no êxito e na duração desse projeto é o grande nicho de nossa curiosidade a partir deste estudo. E, para satisfazê-la, o escrutínio sobre a documentação iconográfica será não somente estimulante como inescusável.

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRET, A. *Livia: first lady of Imperial Rome*. New Haven and London: Yale University, 2002.

DAVENPORT, C.. *Cameos*. London: Seeley and C., 1900.

GALINSKY, K.. *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HEMELRIJK, Emily A. *Matrona Docta: Educated Women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*. Routledge Classic Monograph. London: Routledge, 2004.

KING, C. W.. (rev.). *Antique Gems: Origins, Uses, and Value*. London: John Murray Ed., 1870.

KLEINER, D.; MATHESON, S. (ed.). *I, Claudia*. Vols. 1 e 2. New Haven: Yale University Art Gallery, 2000.

KLEINER, D.. *Cleopatra and Rome*. Boston: Harvard University Press, 2005.

- LINDNER, M.. The Woman from Frosinone: Honorific Portrait Statues of Roman Imperial Women. In: *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 51/52. Michigan: University of Michigan Press, 2006/2007: 43-85.
- LOYD, A.. *A Companion to Ancient Egypt*. London: Willey- Blackwell, 2010.
- MILLAR, F.. *The Roman Republic and the Augustan Revolution*. (Rome, the Greek World, and the East, vol. 1). Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2002.
- PANOFSKY, E. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. London: Icon Editions, 1972.
- POLLITT, J. J. *Art in the Hellenistic age*. Cambridge : Cambridge University, 1986.
- ROMAN, Monica; ROMAN, Luke. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. New York: Facts On File, Inc., 2010.
- SIRAGO, V. Livia Drusilla. Una nuova condizione femminile. Estratto da *INVIGILATA LUCERNIS*. In: *Rivista dell'Istituto di Latino Università di Bari – 1*. Bari: Università di Bari, 1979.
- SHOTTER, D.. *Augustus Caesar*. London and New York: Routledge, 2005.
- SPIER, J. Ancient Gems and Finger Rings: *Catalogue of the Collections*. California: The J. Paul Getty Museum, 1992.
- WESTROPP, H.. *A Manual of Precious Stones and Antique Gems*. Montana: Kessinger Publishing, 2004 (1^a ed. 1874).
- WINKES, Rolf. Portrait and Propaganda. In: KLEINER, D.; MATHESON, S. (ed.). *I, Claudia 2*. New Haven: Yale University Art Gallery, 2000: 29-42.
- ZANKER, P. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translated by Alan Shapiro. Michigan: The University of Michigan Press: 1988.

A MAGIA EM UM TEXTO TÉCNICO AGRONÔMICO DA ANTIGUIDADE ROMANA: O *OPUS AGRICULTURÆ*, DE PALÁDIO

Luis Augusto Schmidt Totti¹

RESUMO

Este trabalho consiste na análise do capítulo 35, livro I, do tratado agronômico *Opus agriculturæ*, escrito no século V d.C. por Paládio (*Rutilius Taurus Aemilianus Palladius*). Nesse capítulo o autor apresenta algumas receitas, denominadas *remedia*, para a proteção da propriedade rural e da horta contra pragas e fenômenos climáticos, como granizo e nevoeiros. As práticas mágicas são identificadas de acordo tanto com os princípios fundamentais da magia (similaridade, contigüidade e contrariedade), que regem o pensamento mágico, quanto com alguns elementos da simbologia mágica. Como o autor parece não distinguir magia e ciência, uma vez que ele apresenta juntas as duas espécies de receitas, a análise de alguns *remedia* enfatiza um estudo específico dos materiais e substâncias empregados nessas receitas e de sua validade para a Ciência hoje. Isso conduz às discussões de como o pensamento mágico funciona, quais são os limites (se é que eles realmente existem) entre Magia e Ciência e entre Magia e Religião. Este trabalho discorre sobre os assuntos acima e tem como objetivos: demonstrar as características que autorizam a classificar os *remedia* descritos por Paládio como magia popular; identificar as relações existentes entre esse tipo de prática e formas mais complexas de magia, assim como com a religião e a ciência; demonstrar a contribuição da magia popular na agricultura da Roma antiga para a formulação de critérios mais apropriados de avaliação da magia em comparação aos pensamentos religioso e científico.

Palavras-chave: agricultura, magia, religião, ciência, Roma.

ABSTRACT

This work analyses the chapter 35, book I, of the agricultural treatise *Opus agriculturæ*, written by *Rutilius Taurus Aemilianus Palladius* (V C.E.). In that chapter the author presents some recipes, called *remedia*, to protect the farm and the garden against weeds and weather phenomena, as blight and fogs. The magical practices are identified according to both the fundamental principles of magic (similarity, contiguity, contrariety), which rule magical thought, and some elements of magical symbology. As the author seems not to distinguish magic and science, for he brings together both kinds of recipes, the analysis of some *remedia* emphasizes a specific study on the materials and

substances employed in those recipes and their value in Science today. This leads to the discussions of how magical thought works, what are the limits (if they actually exist) between Magic and Science and between Magic and Religion. This work covers the subjects above and it has the following purposes: demonstrate the characteristics that authorize the *remedia* described by Palladius to be classified as folk magic; identify the relations between this kind of practice with more complex forms of magic, as with religion, with science; demonstrate the contribution of the folk magic in ancient Rome farming for the formulation of more appropriated criteria of evaluating magic in comparison to religious and scientific thought.

Key-words: agriculture, magic, religion, science, Rome

A agricultura, por ser uma atividade diretamente ligada ao trato com as forças da natureza, é uma área particularmente receptiva ao desenvolvimento de crenças nas quais o ser humano se apega para obter os melhores rendimentos, de tal forma que seus negócios prosperem e lhe garantam os proventos de que necessita para uma vida tranquila. A atividade agrícola exige o conhecimento de técnicas que dizem respeito não somente à observação do curso regular e repetido da natureza, mas ao trato com eventos inesperados e em alguns casos devastadores para as plantações, o que muitas vezes faz com que as técnicas oferecidas pela ciência sejam insuficientes para o controle de determinados fenômenos e suas consequências.

O agricultor acredita na obtenção de bons resultados como decorrência de um trabalho executado de acordo com as regras; ao mesmo tempo, ele depende de forças exteriores que podem reduzir a nada os seus esforços; é a incerteza quanto ao resultado a ser alcançado, apesar dos esforços em cumprir as melhores regras de trabalho, que despertam no camponês a sensação de ser o joguete de forças superiores, de divindades que ele busca conciliar a seu favor (ROBERT, 1985, p. 289). Ampliando esse raciocínio, podemos afirmar que o agricultor se fia em divindades, e não apenas nas oferecidas pela religião oficial; apoia-se também em poderes mágicos ou em qualquer energia mística ou transcendental que – acredita ele – lhe darão a garantia que por suas próprias forças ou pelo conhecimento empírico ele não lograria obter. Trata-se de uma situação propícia para que o homem se apegue à crença na magia. Não seria inoportuno lembrarmos o

antropólogo Malinowski (MALINOWSKI, 1982, p. 94), que embasa sua teoria do pensamento mágico no princípio de que o homem recorre à magia quando se encontra numa situação de dificuldade tal que seus conhecimentos, suas habilidades e suas experiências não são suficientes para enfrentar as ameaças que o circundam.

No caso da literatura agronômica, referências a práticas mágicas podem ser encontradas em todas as obras, desde Catão (séc. II a.C) até Paládio (séc. V d.C), além de estarem presentes numa obra não propriamente agronômica, mas de cunho naturalista, a imponente enciclopédia *História Natural*, de autoria de Plínio, o velho (séc. I d.C.).

O interesse deste trabalho recai sobre o *Opus agriculturæ* de Paládio, especificamente o capítulo 35 do livro I, intitulado “remédios da horta e do campo” (*remedia horti uel agri*), em que o autor apresenta receitas mágicas contra pragas e fenômenos climáticos. Trata-se de um capítulo *sui generis* dentro do *Opus agriculturae*; nele o autor põe num mesmo plano receitas de caráter técnico e outras de caráter mágico, sem que aparentemente o autor indique fazer alguma diferenciação na natureza dos dois tipos de *remedia*. Ainda que nos outros tratados agronômicos romanos possam ser encontradas prescrições de natureza mágica, o tratado de Paládio é o único dentre todos a ter um capítulo inteiro dedicado ao assunto, o que confere importância particular à sua obra.

Escrito no século V d.C., o *Opus agriculturæ* encerra o ciclo dos tratados agronômicos vindos à luz na antiguidade romana. A obra compõe-se de treze livros: no primeiro deles, um capítulo introdutório, o autor fornece orientações ao interessado em adquirir uma propriedade rural e empreender a atividade agrícola; nos outros doze livros (do livro II ao XIII), Paládio obedece a um esquema cronológico, dedicando cada um deles à apresentação das tarefas a serem executadas em um dos doze meses do ano (janeiro a dezembro, na mesma sequência do calendário). Nesses livros a distribuição dos assuntos tratados segue um ordenamento regular. Em todos eles, os capítulos iniciais contemplam o trabalho de preparação dos terrenos, a sementeira, o plantio, os enxertos e trabalhos diversos; os capítulos seguintes têm como assunto o cultivo das videiras e das oliveiras, embora essa matéria não conste em todos os doze livros, mas apenas nos

correspondentes aos meses em que essas atividades devem ser executadas. Seguem-se os capítulos sobre animais domésticos, apicultura e receitas para o preparo de produtos do campo. Todos os doze livros são encerrados com um capítulo relativo à duração das horas nos meses respectivos. A maneira como Paládio compõe e estrutura os livros e os capítulos ao longo de sua obra constitui uma notável inovação. Exposto na forma de um calendário agrícola, o tratado agrônômico de Paládio logrou proporcionar a seus consulentes uma leitura clara e uma consulta prática e cômoda, permitindo, como em nenhum dos tratados anteriores, a obtenção rápida da informação desejada, caracterizando-se como obra destinada a consultas rápidas mais do que a ser lida do princípio ao fim. O *Opus agriculturæ* consagra-se, desta forma, como o marco inicial do aparecimento dos tratados em forma de almanaque, alcançando sucesso imediato e prolongado pelos dez séculos seguintes, o que corresponde a praticamente todo o período da Idade Média.

No que diz respeito especificamente ao livro I, ele não está incluído no esquema de um calendário agrícola como os restantes. Entranto, não é inferior aos demais livros em importância. Seu conteúdo dificilmente poderia ser diluído ao longo do calendário agrícola. René Martin (MARTIN, 1976, p. 27) observa que o livro I não trata de questões exclusivamente agrônômicas, mas de temas gerais que interessam a um proprietário rural; por isso, constitui uma unidade independente. Ana Moure Casas (MOURE CASAS, 1990, p. 36), por sua vez, argumenta que o conteúdo do livro introdutório é incompatível com o critério de divisão mensal da obra na forma de um calendário, sendo mais prático dispô-lo no início da obra, como capítulo introdutório, no qual são fornecidas informações sobre condições prévias indispensáveis para o funcionamento e a auto-suficiência de uma propriedade rural.

O capítulo 35, objeto do presente estudo, traz uma série de receitas enumeradas por Paládio para a proteção da horta e do campo contra o granizo, o nevoeiro, insetos, ratos e toda sorte de ameaça à produção agrícola. Para a composição do conjunto dos treze livros que compõem o *Opus agriculturae*, Paládio se inspirou em vários escritores técnicos agrônômicos. A fonte principal é a obra *De re rustica* de Columela (MARTIN,

1976, p. xxxii). Nos capítulos sobre horticultura, Paládio teria se inspirado no tratado *De arboribus*, de autoria de Gargílio Marcial (*Gargilius Martialis*, séc. III d.C.). O *Artis architectonicae priuatis usibus adbreuiatus liber*, um compêndio sobre arquitetura de autoria de Faventino (*M. Cetus Faentinus*), escrito provavelmente no século IV d.C., teria sido empregado nos capítulos relativos às construções rurais (MARTIN, 1976, p. xxxiii e xxxiv). Por fim, as *Geopônicas* são a obra da qual Paládio extraiu os conteúdos referentes a receitas variadas. É exatamente esta última obra que constitui a fonte da quase totalidade das receitas indicadas no capítulo 35. Além de ser uma obra importante do ponto de vista de sua influência na formulação do conteúdo do capítulo sobre os *remedia* para o campo e para a horta, as *Geopônicas*, pelo modo como foram compostas e difundidas, requerem algumas informações adicionais. Esta obra, na verdade, é uma coletânea disposta em vinte livros, elaborada em Bizâncio no século X d.C., a partir de fragmentos de obras de quatro autores que viveram durante a antiguidade tardia (MARTIN, 1976, p. xxxii). Também é conhecida pelo nome “*Geopônicas gregas*” (*Geoponici graeci*), evidentemente por se tratar de uma obra escrita por autores bizantinos em língua grega. São estes os autores cujas obras compõem a coletânea: *Vindonius Anatolius*, *Iulius Africanus*, *Didymus* e *Cassianus Bassus* (MARTIN, 1976, p. xxxii; RODGERS, 2002, p. 161-3). O capítulo 35 se divide em dezesseis parágrafos, nos quais o autor enumera uma série de receitas caseiras e de rápida execução, denominadas *remedia*, com o objetivo de proteger a horta e o campo contra uma série de adversidades, como chuvas de granizo, nevoeiro e diversas pragas, como insetos diversos e mesmo roedores e répteis. Os materiais e substâncias empregados são basicamente compostos de substâncias extraídas de vegetais, excrementos ou partes de animais, além de minérios; instrumentos agrícolas também compõem a lista de objetos utilizados. No que diz respeito às receitas mágicas, embora admitam o emprego de substâncias, materiais e gestos os mais diversificados, parecem remeter a uma estrutura de pensamento regular e recorrente. Aparentemente essa “psicologia” está por trás de um mecanismo pouco variável e ao mesmo tempo amplo de formulação de ritos e símbolos. Pouco variável porque se baseia na aplicação de um número limitado de princípios que parecem reger a criação de uma série de rituais

mágicos; amplo, pois são extensivos a grande número de práticas, independentemente da forma concreta que os ritos assumem, o que nos leva a pensar em um raciocínio mágico abstrato regulado por leis específicas. Embora a magia apresentada por Paládio seja de cunho popular, e a tendência seja avaliá-la como variante empobrecida e rudimentar da magia manifestada em rituais mais elaborados, algumas semelhanças podem ser percebidas entre ambas as modalidades, tanto nos símbolos, como na aplicação desses princípios criadores de rituais. Em alguns outros casos, é possível identificar prováveis analogias com ritos e com estruturas simbólicas pertencentes ao campo da religião. Em segundo lugar, Paládio enumera lado a lado, indistintamente, práticas de natureza exclusivamente mágica e procedimentos que, embora possam se confundir com rituais mágicos ou com credices e práticas supersticiosas, apresentam alguma validade técnica, no todo ou em parte. Nesse aspecto, magia e ciência se confundem em objetivos e em suas formas e mesmo uma análise detalhada implica dificuldades de discernir a natureza de determinados procedimentos, se prescrição técnica ou se rito mágico.

Quando se fala em magia, imagina-se prontamente o ato concreto por meio do qual se consoma o ritual mágico, no qual usualmente está incluído um universo de substâncias, materiais, gestos e palavras. Marcel Mauss (MAUSS, 2000, p. 25-71) fala numa estrutura ritual elaborada, cuja execução deve ser amparada por uma série de condições a serem observadas. O cerimonial é composto pelo rito central, diretamente relacionado ao objetivo a ser alcançado, e por ritos secundários, os ritos de entrada, preparatórios, e os ritos de saída; os rituais compõem-se de um amplo receituário de substâncias mágicas, de gestos, e de palavras que propiciam o encantamento mágico. As condições de lugar e de tempo são igualmente essenciais à prática mágica. Os oficiantes, por sua vez, devem ser reconhecidos, por seus traços físicos e comportamentais anormais, como pessoas dotadas de poderes e propensas a se tornarem sacerdotes desses cultos misteriosos, feiticeiros ou bruxos. Mauss fala na transmissão hereditária do *status* de oficiante em sociedades fechadas, secretas, por meio de rituais iniciáticos. Anne-Marie Tupet (TUPET, 1976, p. 4-10), ao examinar a complexidade dos rituais mágicos tais como relatados em textos de escritores latinos, enumera suas diferentes

etapas de realização, na ordem em que são executados, ou seja: preparação do oficiante, preparação do local da operação, preparação dos ingredientes e dos objetos, ritos de entrada, invocações preliminares, oferendas propiciatórias, operação principal, encantamentos coercitivos, filactério, ritos de saída. Se pensarmos na dimensão de um cerimonial realizado com o cumprimento de todas essas condições, perceberemos que se trata de cultos muito mais elaborados que as práticas mágicas descritas por Paládio. No caso das receitas do *Opus agriculturæ*, para que o rito cumpra seus objetivos de propiciar as forças sobrenaturais, basta que se execute um único procedimento, ou um número limitado deles, diretamente relacionado ao acontecimento desejado. Mesmo quando Paládio cita uma sequência de práticas com um mesmo objetivo, como ocorre no primeiro e segundo parágrafos, com as receitas contra o granizo, trata-se de ritos independentes: *“Alguns guardam gordura de urso dissolvida em óleo e, quando estão para realizar a poda, untam seus podões com essa mistura; entretanto, para que nenhum podador o reconheça, deve-se esconder esse remédio, cuja força dizem que é tão grande que aquele que usá-lo não possa ser atacado nem pelo gelo, nem pelo nevoeiro, nem por animal nenhum; o que interessa é que o ato perde sua eficácia se profanado. Contra os mosquitos e as lesmas, espalhamos ou caldo de azeitona expremida fresco ou a fuligem dos tetos. Contra as formigas, se elas tiverem buraco de entrada na horta, devemos aproximar-lhes um coração de coruja; se elas vierem de fora, marcaremos todo o contorno da horta com cinza ou com branco de giz”*(PALÁDIO, Op. agr., I,35,2); ou, quando fazem parte de um mesmo ritual, são apenas etapas diferentes que se desenvolvem dentro um ritual único e central: *“Contra os nevoeiros e a ferrugem você queimará, de uma só vez, as palhas e todos os detritos espalhados nas várias partes da horta, quando perceber que há ameaça de nevoeiro. Contra o granizo prescrevem-se muitos procedimentos: cobre-se o moinho com um pano bem vermelho, em seguida erguem-se ameaçadoramente machadinhas ensanguentadas contra o céu; depois rodeia-se toda a extensão da horta com uma briônia, ou prega-se uma coruja estirada com as asas abertas, ou untam-se*

com sebo de urso as ferramentas com as quais se deve trabalhar” (PALÁDIO, Op. agr., I,35,1).

Um segundo comentário diz respeito a fórmulas orais, bastante conhecidas e muito frequentes na magia. Catão, por exemplo, indica a seguinte fórmula mágica para curar luxações:

Se ocorrer uma luxação, ela será curada com este encantamento: pegue um bastão verde com quatro ou cinco pés de comprimento, quebre-o no meio e que dois homens o prendam em suas coxas; comece a cantar (*é transmitido assim por um outro manuscrito*: «moetas uaeta daries asiadarides una petes», até que as metades do bastão se juntem): «motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter», até que as metades do bastão se juntem. Sacuda um pedaço de ferro por cima. Quando as metades do bastão se juntarem e tocarem uma na outra, segure-o com a mão e corte-o nas extremidades direita e esquerda, amarre-o na luxação ou na fratura; ela vai sarar. E, ainda assim, pronuncie todos os dias este encantamento (*é transmitido assim por um outro manuscrito*: [ou] para a luxação ou deste modo: «huat huat huat ista pista sista dannabo dannaustra) [também para a luxação ou deste modo]: huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra». (CATÃO, De agricultura, 160)

A fórmula pronunciada pode ser encontrada ainda em uma prática mencionada por Plínio, para apressar o parto de uma mulher grávida: *“Antecipam-se os partos iminentes de uma mulher, se o homem do qual ela concebeu desamarrar seu cinto, cingila com o mesmo, em seguida desatá-lo, após acrescentar a oração «eu o amarrei, eu também o desatarei», e retirar-se”* (PLÍNIO, História Natural, XXVIII, 21).

A magia oferece um enorme número de possibilidades de ritos orais, e os textos de Catão e de Plínio são apenas dois exemplos entre os inúmeros a que poderíamos nos referir. No entanto, de forma diversa do que ocorre no ritos citados acima, em que a fórmula oral é determinante para a produção da cura da luxação e da antecipação do parto, em Paládio não há nenhuma sorte de recurso a encantamentos pronunciados nem a qualquer espécie de manifestação de oralidade. Outrossim, a condição do oficiante é outro diferencial entre os cerimoniais mais complexos e as práticas citadas no capítulo 35. Para a execução destas últimas, não se fala em posse inata ou adquirida de poderes por parte do executante, tampouco se fala na necessidade de confiar a condução dos ritos a feiticeiros iniciados e vinculados hereditariamente a sociedades secretas. Não há

lugar para transe, possessão de divindades ou de espíritos qualquer natureza. O oficiante é uma pessoa comum: pode ser o dono da propriedade rural, o intendente, qualquer pessoa responsável pelo cultivo da horta. Por essas características, as práticas mágicas recomendadas por Paládio são definidas exatamente no âmbito da magia popular, da magia caseira, com finalidades bem práticas e imediatas, muito comuns em atividades como a agricultura, conforme explica Mauss, em trecho de sua obra comentado acima (MAUSS, 2000, p. 25-71). Obedecidas certas condições peculiares à sazonalidade ou à situação climática, que dizem respeito à aplicação das técnicas agrícolas e não à magia, qualquer momento é propício, qualquer local da horta ou do campo pode ser adequado, qualquer pessoa tem prerrogativas para a condução desses rituais.

Se nos aspectos analisados acima, os *remedia* do capítulo 35 se inserem na magia popular, de execução nitidamente menos complexa que as formas mais elaboradas, estilizadas e mesmo eruditas de magia, a análise da simbologia e da aplicação das leis da magia permite identificar possíveis semelhanças entre as duas formas pelas quais se manifesta a crença mágica. Convém aqui uma breve explanação sobre as leis da magia. Segundo Mauss, todo ato mágico contém três princípios, por meio dos quais busca-se representar o efeito desejado: *contiguidade*, *similaridade* e *contrariedade*. Em todas elas parte-se do pressuposto de que existe interação entre as coisas, entre os seres e entre os seres e as coisas (MAUSS, 2000, p. 72-6). A *lei da contiguidade* implica a ideia de que há identidade da parte para com o todo, ou seja, a parte vale pela coisa inteira, um todo pode ser reconstruído com o auxílio de uma de suas partes; nem mesmo a separação ou a distância entre o todo e suas partes interrompe a continuidade do todo. A personalidade de um ser é indivisa e existe em sua integralidade em cada uma de suas partes. Dessa forma, um único fio de cabelo é capaz de conter o princípio vital de uma pessoa (MAUSS, 2000, p. 77). Também o toque, o contato proposital ou acidental, permanente ou passageiro, habitual ou eventual, entre uma pessoa e coisas que não fazem parte dela pode criar uma relação de continuidade, que faz com que estes passem a integrar o todo do indivíduo, tal como as partes que foram desagregadas do corpo

(MAUSS, 2000, p. 77). *A lei da similaridade*, por sua vez, se desdobra em duas fórmulas: o igual evoca o igual (*similia similibus evocantur*), o igual atua sobre o igual e especialmente o igual cura o igual (*similia similibus curantur*). No primeiro caso, a semelhança age como a contiguidade, pois a imagem está para a coisa, da mesma forma que a parte para o todo. Uma simples figura, mesmo sem contato ou comunicação direta, é representativa daquilo que ela evoca. No entanto, não é apenas na semelhança pela imagem que se dá a manifestação dessa variante da lei da similaridade. A associação não se restringe ao uso de imagens, podendo ser feita igualmente pela simples menção do nome ou pelo pensamento, objetos que representem a pessoa, como um pássaro, um animal, um ramo, uma corda, uma agulha, um anel, enfim tudo o que lembre e faça presente a pessoa desejada (MAUSS, 2000, p. 81-2). ao se ampliar a noção de imagem a qualquer representação do ser ou da coisa evocados, ela adquire contornos de símbolo. Qualquer coisa pode ser representada simbolicamente, desde que ritualmente seja reproduzida a associação entre o objeto que imita e a coisa imitada. Mauss cita como exemplo a possibilidade de se representar, por exemplo, o exército por um boneco, a harmonia de uma aldeia por um vaso com água, o amor por meio de um nó (MAUSS, 2000, p. 83). *A lei da contrariedade*, na verdade, nada mais é do que uma outra forma da lei da similaridade. Quando o igual cura o igual, é porque produz um contrário. O igual afasta o igual e assim suscita o seu oposto. Assim como o semelhante que evoca um semelhante afasta o contrário. Trata-se da lei da contrariedade. É essa lei que explica, por exemplo, a água despejada no chão, que ao mesmo tempo em que provoca a chuva afasta seu contrário, a seca. A lógica da contrariedade se explica e se define pelos mesmos parâmetros da lógica da similaridade: o semelhante ao evocar o semelhante, faz desaparecer seu oposto. As duas noções estão estreitamente associadas. No entanto possuem aplicações invertidas (MAUSS, 2000, p. 85).

O estudo da simbologia do sangue e do olhar e a análise da aplicação das leis da magia demonstram que muitas vezes esses aspectos se interpenetram. O valor simbólico de um ser, de um objeto, ou de um gesto emerge da noção de que ele transmite, por semelhança ou contato, uma ou mais qualidades que o caracterizam de modo mais

manifesto. O olhar, por exemplo, é um símbolo mágico poderoso, uma vez que remete a uma aplicação da lei da contiguidade na sua plenitude: estabelece o contato à distância, transmitindo sentimentos, desejos e energias muitas vezes maléficas e destruidoras. O poder desse gesto é tal que gerou, em inúmeras comunidades humanas, crenças e práticas repletas de tabus ou proibições como forma de proteção contra sua influência. No texto de Paládio, pode-se constatar o valor mágico desse elemento em ao menos três situações. Primeiramente, num procedimento em que se recomenda segredo e ocultamento, de tal modo a garantir que a eficácia da receita não seja prejudicada pelo olhar hostil: *“Alguns guardam gordura de urso dissolvida em óleo e, quando estão para realizar a poda, untam seus podões com essa mistura; entretanto esse expediente deve ser realizado em segredo, para que nenhum podador o perceba; seu poder – conta-se – é tão grande que nem o gelo, nem o nevoeiro, nem animal nenhum possam causar estragos; o que é importante é que o ato perde sua eficácia se profanado”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,1-2). Em outro trecho, o olhar aparece como elemento de proteção e fertilização a distância, associado ao elemento feminino: *“[...] deve-se colocar no interior do jardim um crânio de égua - mas não virgem - ou, de preferência, de jumenta: acredita-se, pois, que com sua presença fecundam aquilo que estão olhando”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,16). É igualmente a força do olhar que atua em I,35,15, num procedimento descrito por Paládio, em que o espelho é o instrumento empregado para a prevenção contra o granizo: *“Alguns, quando percebem que a calamidade está se aproximando, recebem a imagem da nuvem por meio de um espelho colocado diante dela e com este remédio - quer a fim de que a nuvem, ao mostrar-se si mesma, se desagrade, quer a fim de que ela, como se estivesse duplicada, passe a ceder seu lugar à outra - o fato é que eles a afastam”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,15).

O sangue, por sua vez, possui igualmente um valor simbólico dos mais intensos, dada sua importância para a vida dos animais. E a ideia de que o contato transmite propriedades de uma matéria a outra faz com que o sangue frequentemente esteja associado a esse princípio. Evita-se o contato, por exemplo, com o sangue menstrual, pois ele traz a carga da ausência da vida e, dessa forma, pode destruir o que quer que

esteja ao alcance da influência negativa de seu contato ou da sua perigosa proximidade. Tal ocorre com o trecho a seguir, em que sangue menstrual é indiretamente mencionado: *“Alguns fazem com que uma mulher menstruada, sem nenhum cinto, com os cabelos soltos, com os pés descalços, dê uma volta ao redor da horta, contra as lagartas e as outras pragas* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,3). Nesse caso, vincula-se ao elemento feminino, muito frequente nos rituais que visam assegurar fertilidade, fecundidade e produtividade, por ser a fêmea a geradora de uma nova vida e constituir, por assim dizer, a metáfora da própria Terra, no seio da qual tudo nasce e tudo cresce. O sangue menstrual, por representar o insucesso na fecundação, traz a força destruidora que, no rito em questão, é direcionado magicamente contra as pragas das hortaliças, mais especificamente contra as lagartas. O emprego do crânio de égua ou de jumenta não virgem é um exemplo claro desse tipo de associação. Percebe-se, assim, que o valor simbólico do elemento feminino na magia pode ser explicado em grande parte pelas mesmas representações abstratas que regem as simbologias do olhar e do sangue. Outros elementos simbólicos podem ser igualmente explicados com base na aplicação dos princípios em questão (similaridade, contiguidade, contrariedade). No texto de Paládio temos como exemplo a coruja e o prego, no caso da coruja crucificada, em I,35,1 (similaridade e contrariedade); coração de coruja, em I,35,2 (contiguidade) e a proibição de amarras, nós e laços, em I,35,3 (similaridade e contrariedade). Verifica-se, portanto, que a própria caracterização de um rito pela aplicação de apenas um dos princípios nem sempre é possível, podendo uma única prática mágica ser explicada pela aplicação concomitante dos princípios da similaridade, da contiguidade e da contrariedade, somados à presença de símbolos. Fica demonstrada ainda a possibilidade de analisar os *remedia* prescritos por Paládio, mesmo tratando-se de práticas pertencentes ao domínio da magia popular, por meio das mesmas representações abstratas e concretas enunciadas pela antropologia para explicar a causalidade mágica e os mecanismos de transmissão de propriedades na magia como um todo; constata-se igualmente a complexidade que envolve a constituição simbólica de muitas das substâncias que compõem o receituário analisado. Elementos como o sangue, o olhar, o nó (ou laços e

amarras), a coruja, a hiena, a figura da mulher (ou o universo feminino num sentido mais amplo) tem representatividade universal em rituais mágicos dos mais rudimentares aos mais elaborados, conforme pode ser constatado em estudos que vão de folclore, superstições e simbolismo até os textos de escritores latinos (TOTTI, 2004, p. 236).

As considerações feitas acima não se aplicam apenas à magia, qualquer que seja o grau de complexidade de seus rituais. São extensíveis à religião, que se vale muitas vezes de princípios e representações que atuam de modo determinante no pensamento mágico. Pode-se verificar que alguns dos elementos mágicos citados possuem no âmbito das receitas prescritas por Paládio os mesmos valores e a mesma simbologia com os quais atuam na religião romana tradicional e na religião de outros povos. Os tabus relacionados ao sangue de modo geral, e ao sangue menstrual de modo particular, não são exclusivos do texto de Paládio ou de autores que os prescreveram como parte de um receituário popular; a religião romana não apenas mantinha uma série de restrições ao contato ou proximidade com mulheres menstruadas como também considerava esse fenômeno um *prodigium*, temível e de elevado poder de destruição (MONTERO, 1998, p. 76-85); trechos do Alcorão e da Bíblia (Levítico 18: 19, 29; Levítico 20: 18; Levítico 14: 19-21, 24) contêm proibições ao contato com o sangue menstrual; e quando se fala no elemento feminino, sua representação simbólica em Paládio (crânio de égua ou jumenta para proteger e fertilizar a horta) (PALÁDIO, Op. agr. I,35,16) corresponde às ideias de fertilidade e fecundidade às quais esse elemento está universalmente associado nas manifestações religiosas, incluindo as religiões da Grécia e da Roma antigas, nas quais apresenta uma rica simbologia. A crença no poder dos nós, laços e amarras motivou proibições em rituais de várias religiões. Na religião romana, pode ser constatado em rituais fúnebres (retirar o anel do morto) (DEONNA; RENARD, 1961, p. 23), em rituais de matrimônio (*nodus herculaneus*) (FESTO, De sign. uerb., III), na indumentária do *Flamen Dialis* (proibição de nós na vestimenta e do uso de anéis fechados) (AULO GÉLIO, Noites Áticas, X,15) e cerimônias religiosas, nas oferendas, assim como nos conselhos de generais e de autoridades (proibição de cruzar pernas e dedos) (PLÍNIO, História Natural, XVIII,17,59); além disso, as recorrências do sangue e do olhar como elementos

importantes no pensamento mágico-religioso revela um outro aspecto comum a ambos os sistemas de pensamento: o tabu, que na magia está associado a interdições de gestos, palavras, olhares, contatos, remete a um dos conceitos mais presentes nas manifestações religiosas ao longo da história da humanidade, a noção do inviolável, do intocável, da proteção do sagrado contra a profanação, em outras palavras, o tabu mágico se aproxima muito do *sacer* religioso (TOTTI, 2004, p. 171-2). Dessa forma, é possível afirmar com segurança que a análise do conjunto de receitas mágicas do capítulo 35 indica a existência de elementos de importante valor simbólico não apenas no campo da magia, como também no da religião, o que evidencia que a magia popular, embora rudimentar na sua estrutura ritual, é bastante complexa no que diz respeito às suas representações abstratas, idênticas às das formas mais elaboradas de magia e de religião.

A análise do capítulo 35 nos mostra que é preciso um juízo criterioso ao se afirmar que o pensamento mágico é construído com base numa lógica irracional, absolutamente contrária ao pensamento científico. As representações simbólicas identificadas no texto de Paládio indicam que a magia não apenas apresenta um grau elevado de racionalidade, como também estabelece as associações de ideias por meio de um mecanismo lógico que se assemelha ao da ciência e à do pensamento humano num sentido amplo, embora essa racionalidade seja manifestada de forma abstrata e simbólica, diferente do modo como se manifesta na ciência. Tal aproximação pôde ser verificada por meio do confronto entre os valores simbólicos de determinados elementos mágicos e a ocorrência desses valores no plano linguístico. A enorme importância do simbolismo do sangue no pensamento mágico-religioso corresponde a um dos sentidos figurados que as palavras que o designam assumem em determinadas línguas (vida, força, energia vital) (TOTTI, 2004, p. 148-50). As palavras que remetem ao campo semântico do olhar, o mais completo de todos os cinco sentidos, assumem em muitas línguas o significado mais amplo de “percepção”, “compreensão”, “visão espiritual”, podendo ser empregados para designar atribuições dos outros órgãos sensoriais, tal como na magia e na religião é o olhar, dentre todos os gestos, o que mais facilmente se inclina à transmissão de

propriedades à distância (TOTTI, 2004, p. 166-70). O nó, ao qual a magia atribui o poder de causar entraves e impedimentos à ação e à eficácia mágica, é denominado em algumas línguas por vocábulos que apresentam sentidos figurados entre os quais estão “dificuldade”, “empecilho”, “estorvo”. No nível linguístico, prego pode designar tanto o objeto que fixa como também a dificuldade de locomoção, tal como na magia ele pode simbolizar o poder de imobilizar (TOTTI, 2004, p. 188-93). Os termos que designam a coruja apresentam em algumas línguas acepções figurativas de “mulher feia e velha”, “bruxa”, “pessoa pouco sociável”, exatamente as figuras pelas quais a ave é representada na magia (TOTTI, 2004, p. 182-88). Essa correspondência entre valores simbólicos pertencentes ao campo do pensamento mágico e acepções figurativas das palavras indica que os mecanismos de criação e construção de símbolos na magia refletem uma percepção de realidade relativamente invariável por parte da mente do homem, denotam uma inclinação natural do pensamento humano, do qual o pensamento mágico é uma decorrência e não pode ser analisado como um fenômeno isolado. Por outro lado, ao pensarmos na causalidade mágica e na causalidade científica, percebeu-se nas receitas indicadas por Paládio que o nexos mágico entre causa e efeito pode se transferir de uma esfera mais simbólica para um nível mais concreto, no qual se situa a eficácia da ciência. A existência de várias receitas contendo substâncias ou procedimentos cuja finalidade corresponde, no todo ou parcialmente, às comprovações científicas evidenciam o fato de que as semelhanças entre magia e ciência podem ir além das associações causa/efeito e que a eficácia mágica pode corresponder à eficácia científica. A própria forma de aplicação de determinadas substâncias torna difícil, sem uma análise bastante minuciosa, a diferenciação entre o que é crença popular e o que tem validade prática. Entre as substâncias minerais, vegetais e animais recomendadas por Paládio, algumas, surpreendentemente ou não, são empregadas atualmente com fins semelhantes na agricultura ou no combate a pragas: o enxofre é um exemplo de mineral com vasto uso para esses fins (PALÁDIO, Op. agr. I,35,8; I,35,10); determinadas plantas com propriedades tóxicas, como o meimendo e a espirradeira, são potenciais inseticidas ou raticidas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,5; I,35,9); substâncias como urina e salmoura também

tem aplicações específicas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,12; I,35,13); a prática do plantio de determinadas espécies de vegetais junto a outras, com o intuito de lhes servir de proteção contra pragas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,3; I,35,5) é ainda hoje utilizada e recomendada em alguns casos como alternativa ao uso de agrotóxicos. Por outro lado, o emprego da fumaça, ou substâncias com odor forte como repelentes (PALÁDIO, Op. agr. I,35,10) possui boa dose de lógica, mesmo que a ciência conclua que nem todas apresentem a mesma eficiência em cumprir sua finalidade. Alguns procedimentos aparentados aos anteriores não possuem eficácia atestada pela ciência, o que os faz merecedores de estudos mais detalhados em campos específicos da botânica e entomologia. Isso, evidentemente, está fora do alcance dos objetivos do presente trabalho. De qualquer modo, todas essas relações realçam a dificuldade em separar magia e religião e explicam porque, aos olhos de Paládio, ao menos no capítulo 35, os dois sistemas de pensamento não se distingam.

Quanto ao tratamento dado pela antiguidade tardia e principalmente pela Idade Média às receitas mágicas de natureza prática, como as descritas por Paládio, assim como pelas *Geopônicas* e por outros escritores antigos, devemos admitir, por um lado, que deveria haver um certo desprezo de intelectuais e das autoridades pela magia popular e caseira destinada a fins agrícolas, pelo menos nas aparências. *Photios*, escritor que viveu no século IX d.C., ao comentar a obra de um dos autores compendiados nas *Geopônicas* e a principal fonte empregada por Paládio na composição do capítulo 35, declara:

Conforme verificamos muitas vezes pela experiência direta, [é] um livro útil para as atividades agrícolas e para as tarefas do proprietário, talvez mais útil que todos os outros que tratam dos mesmos assuntos. De qualquer modo, ele também contém alguns elementos irracionais e inexplicáveis, com cheiro de loucura pagã, que o proprietário rural piedoso precisa evitar [...]. (Apud RODGERS, 2002. p. 162)

A darmos crédito ao depoimento de *Photios*, determinadas práticas deveriam mesmo ser evitadas. No entanto, não há indícios de que tenha havido em algum momento qualquer espécie de restrição ou opressão a tais práticas, mesmo sabendo-se

do combate ostensivo à magia de modo cada vez mais generalizado à medida em que se aproximam os extertores da antiguidade e se avizinha a Idade Média e da maneira agressiva e intolerante com que a magia foi atacada no medievo. Ao que se sabe, os manuais de magia prática tiveram grande circulação nesses dois períodos e o sucesso alcançado nos séculos da Idade Média pelo *Opus agriculturæ*, consagrado como tratado de agricultura mais importante e divulgado no período, não apenas na Europa ocidental como no mundo árabe, demonstra que os *remedia* contra pragas e fenômenos climáticos, embora contenham os mesmos princípios e representações simbólicas do pensamento mágico, se inserem num domínio autônomo da magia, que não estava sujeito às sanções e penalizações impostas à atividade mágica pelo Estado e pela Igreja nos últimos séculos da antiguidade romana e durante a Idade Média. A magia no capítulo 35 do livro I do *Opus agriculturae* é benéfica, pois a ela se recorre apenas para a garantia dos melhores resultados à atividade agrícola. Por outro lado, alguns dos procedimentos prescritos, ou apresentam validade reconhecida atualmente pela ciência, ou ao menos contêm alguma racionalidade atestada pela experimentação prática, o que demonstra a inexistência de limites claros entre o pensamento mágico e o científico. Mas não é apenas isso: Paládio, ao inserir a magia em sua obra, busca fins utilitários e imediatos, sem que haja a interferência de elucubrações de ordem teórica, retórica ou filosófica. Desta forma o capítulo 35 acompanha a mesma ideia predominante em todo o tratado, que se configura como um manual prático de agricultura, um autêntico almanaque agrícola destinado não à leitura em sua íntegra, mas a consultas rápidas. Enfim, o capítulo 35 contém as características que fizeram do *Opus agriculturæ* a obra técnica agrônômica mais lida e difundida num período de aproximadamente um milênio em que a agricultura foi considerada não um campo teórico ou especulativo do saber, mas uma atividade essencialmente prática.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

CATON. **De l'agriculture**. Trad. Raoul Goujard. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

GEPONIKA. **Agricultural pursuits**. Translated from Greek by T. Owen. London: Spilsbury & Snowhill, 1805.

PALLADIUS. **Traité d'agriculture**. Trad. René Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

PLINE L'ANCIEN. **Histoire naturelle**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

BIBLIOGRAFIA

DEONNA, W.; RENARD, M. **Croyances et superstitions de table dans la Rome antique**. *Latomus*. Bruxelles, n. 3, p. 23, 1961.

MALINOWSKI, B. **Magia, ciencia, religion**. Barcelona: Ariel, 1982.

MARTIN, R. **Palladius: traité d'agriculture; liv. I et II**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MONTERO, S. **Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga**. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998

MOURE CASAS, A. **Paladio: tratado de agricultura, medicina veterinária, poema de los injertos**. Madrid: Gredos, 1990. 498 p.

RODGERS, R. **garden making and garden culture in the Geoponika**. In: LITTLEWOOD, A.; MAGUIRE, H.; WOLSCHKE-BULMAHN, J. (Org.). **Byzantine garden culture**. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2002. p. 162.

ROBERT, J.-N. **La vie à la campagne dans l'antiquité romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

TOTTI, L. A. S. **A magia no capítulo 35 do livro I do O Opus agriculturae de Paládio**: São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Latina) - Depto. de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH, Universidade de São Paulo.

TUPET, A-M. **La magie dans la poésie latine**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.



NOTAS

¹ Professor Assistente Doutor junto à Área de Letras Clássicas do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários (DELL) do IBILCE/UNESP. Doutor em Letras Clássicas pela FFLCH/USP. E-mail: schmidt@ibilce.unesp.br.

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1972 - 9713

2013 - Ano VI – Número II

<http://www.nea.uerj.br/nearco/index.html>

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Bl. A, 9º andar, Sala 9030

Campus Maracanã / RJ - Pavilhão João Lyra Filho

Tel. (21) 2334-0227