2014 - Ano VII - Número I

ISSN 1972-9713

NEARCO

Revista Eletrônica de Antiguidade

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Reitor
Ricardo Vieiralves 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
Beatriz Vieira (pro tempore)

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
- Profª. Drª. 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

NEArco
Revista Eletrônica de Antiguidade

CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. Alexandre C. Cerqueira Lima - Universidade Federal Fluminense
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.ª Dr.ª Carmen Soares - Universidade Coimbra
- Prof.ª Dr.ª Claudia Beltrão da Rosa - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Dr. Devid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fabio Faversani - 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 Cecilia 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 Dobroruka - Universidade de Brasília

CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.ª Doutoranda 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 Federal do Rio Grande do Sul
- Prof.ª Doutoranda Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Ms.ª Miriam Lourdes Imperizielle 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

NEArco
Revista Eletrônica de Antiguidade

Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

Imagem 1: Victory of Samothrace
Imagem 2: Victory of Samothrace Tower by Vasily Klyukin
http://www.designboom.com/architecture/vasily-klyukin-envisions-winged-victory-of-samothrace-building-03-26-2014/

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 eletronica de antiguidade. - Vol. 1, Ano VII, n.1 (2014) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2014 - v.13 : il.

Semestral.
ISSN 1982-8713

1. Historia antiga - Periodicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Nucleo de Estudos da Antiguidade.
CDU 931(05)

NEArco
Revista Eletrônica de Antiguidade

Sumário

Editorial

POLÍTICA, CULTURA OU SOCIEDADE: O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR E A ABORDAGEM HISTÓRICA DAS SOCIEDADES ANTIGAS
Junio Cesar Rodrigues Lima, 7

Artigos

EPVLA PRIVATA: LIVIA E A PERFORMANCE DE GÊNERO NA DOMVS AVGVSTI
Andréia Tamanini, 12

DESPUÉS DE ALEJANDRO EL GRANDE, EL DESARROLLO DE LAS TÁCTICAS BÉLICAS GRIEGAS EN EL IMPERIO SELÉUCIDA
Arturo Sánchez Sanz, 23

O PAPEL SOCIAL DAS EPOPEIAS DE HOMERO E DAS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES EM RELAÇÃO À MORTE
Bruna Moraes da Silva, 52

"INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO DE LAS ENÉADAS TEBANAS: ANÁLISIS DE LA EVIDENCIA EN DYESER DYESERU"
Celeste Cienfuegos; Valeria Ojeda, 74

O JOGO CÊNICO NO "ESTICO" DE PLAUTO E SUAS INTERAÇÕES COM OS JOGOS PLEBEUS
Christiane dos Reis Messias, 90

"NÃO FICARÁ PEDRA SOBRE PEDRA" – O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE JESUS E SUA CONDENAÇÃO AO TEMPLO DE JERUSALÉM
Daniel Soares Veiga, 104

A LEGITIMAÇÃO DA AUTORIDADE SUEVA FRENTE AO IMPÉRIO ROMANO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÔNICA DE IDÁCIO DE CHAVES
Danilo Medeiros Gazzotti, 123

SACRIFÍCIOS HUMANOS EM CARTAGO: UM DIÁLOGO COM A HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Fabrício Nascimento de Moura, 143

LA CONECTIVIDAD DE DOS RITUALES FUNERARIOS EN LAS TUMBAS TEBANAS DE NOBLES DE LAS DINASTÍAS XVIII Y XIX
Silvana Elena Fantechi; Rodrigo Núñez Bascuñán, 159

À MESA COM MEDEIA – UM RITO DE SANGUE
Francisca Luciana Sousa da Silva, 181

A CONSTRUÇÃO DA MULHER: UM OBJETO DE VINGANÇA NOS USOS DO MITO DE PANDORA
Hélio Ricardo Pimenta Braziel, 191

FOGO E PURIFICAÇÃO: A DESTRUIÇÃO DE JERUSALÉM EM FLÁVIO JOSEFO
Joabson Xavier Pena, 202

AS CORES DAS MILÍCIAS DE JESUS DE NAZARÉ: UMA ABORDAGEM SOBRE A PLAUSIBILIDADE HISTÓRICA E TEOLÓGICA DAS ORIGENS SOCIOÉTNICAS DOS SEGUIDORES DO MESSIAS
João Batista Ribeiro Santos, 213

AS REFEIÇÕES SAGRADAS: O PROGRAMA PAULINO DE REINO DE DEUS EM OPOSIÇÃO AO PROJETO IMPERIAL
Juliana B. Cavalcanti, 228

EL BANQUETE FUNERARIO Y LA BELLA FIESTA DEL VALLE EN TEBAS OCCIDENTAL
Liliana Mabel Manzi; María Violeta Pereyra, 238

A ESCRITA DA HISTÓRIA DO EGITO ANTIGO
Liliane Cristina Coelho; Moacir Elias Santos, 260

ANTIGUIDADES EGÍPCIAS: O COMÉRCIO E AS LEIS DE PROTEÇÃO DAS HERANÇAS FARAÔNICAS
Lucas dos Santos Ferreira, 285

ATENAS EM DISPUTA: SOBRE COMO OS OLIGARCAS FORMARAM OS DEMOCRATAS - DE 411 A 403 OS OLIGARCAS MOLDAM SUA OPOSIÇÃO
Luis Fernando Telles D'Ajello, 300

ARISTÓFANES E AS CRÍTICAS À PEDERASTIA E AOS BANQUETES HOMOERÓTICOS NO V° SÉC. A.C.
Luiz H. Bonifacio Cordeiro, 324

A REPRESENTAÇÃO DO OUTRO ENTRE HOMERO E EURÍPIDES: CAMINHOS DE UMA PESQUISA
Renata Cardoso de Sousa, 337

GLADIADORES ROMANOS: ENTRE O MÁRMORE E A AREIA
Thais Ap. Bassi Soares; Renata Lopes Biazotto Venturini, 354

"LUGAR DE MULHER NÃO É NA COZINHA" REARTICULANDO GÊNERO E ALIMENTAÇÃO NO EGITO ANTIGO
Thais Rocha da Silva, 366

O DIÁLOGO ENTRE A ALIMENTAÇÃO E OS COSTUMES NO MEDITERRÂNEO ANTIGO
Vitor de Simoni Milione; Sergio Renato Victor Villela Filho, 390

"NÃO RECEIO A IMPUREZA DO ALIMENTO, MAS TEMO A IMUNDÍCIE DO PRAZER": REFLEXÕES SOBRE ALIMENTAÇÃO, CORPO E IDENTIDADE NA OBRA CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA
Wendell dos Reis Veloso, 418

Resenha

A ANTIGUIDADE TARDIA REVISADA: UMA ANÁLISE DA CONTENDA ENTRE GREGÓRIO NAZIANZENO E O IMPERADOR JULIANO
Semíramis Corsi Silva, 430

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Editorial

Política, cultura ou sociedade: o diálogo interdisciplinar e a abordagem histórica das sociedades antigas

Junio Cesar Rodrigues Lima[1]

Nos últimos anos, os novos historiadores políticos se concentraram tanto na natureza do sistema político enquanto expressão das relações de poder quanto na cultura e ideias políticas, contrariando um tipo de abordagem histórica que se alinhava com as concepções positivistas. Segundo a historiadora britânica Susan Pedersen[2], uma história política adequada também precisa abordar a liderança política, seja ela exercida por partidos ou indivíduos, bem como, a estrutura e o alcance coercivo do Estado e a natureza e sustentáculos das afirmações de legitimidade. Esse tipo de abordagem deve incluir também o estudo da estrutura, alcance e práticas do Estado, considerando, ainda, um contexto global.

A análise da rede de relações políticas e econômicas globais que envolvem todas as nações ajuda a compreender melhor a natureza e funcionamento das instituições e práticas políticas e a corrigir algumas distorções e defeitos que afetam tanto a história da "alta política" como a "nova" história política, diz Susan Pedersen.

A viragem para a História Social ocorrida nas décadas de 1960 e 1970 foi

[1] Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima – Mestre em História Política pelo PPGH-UERJ; pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade e do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da Universidade Federal Fluminense. Orientação: Dra. Maria Regina Candido – UERJ.

[2] PEDERSEN, Susan. *Que é história política hoje?* In: CANNADINE, David. *Que é história hoje?* Lisboa: Gradiva, 2006.

prejudicial para a História Política e fez com que esta experimentasse dificuldades para atrair novos pesquisadores seduzidos por outras áreas de investigação histórica. Entretanto, na opinião de alguns historiadores, a História Política não foi propriamente abandonada, mas redescoberta e redefinida, pois, os historiadores sociais se voltaram ao estudo da política popular e, os culturais, sob a influência de Michel Foucault, procuraram em sua documentação indícios dos diferentes modos como a autoridade e o poder são exercidos e legitimados. Susan Pedersen parte do princípio de que hoje *"todos nós somos historiadores políticos"* e que *"a percepção de uma crise ou de uma grande controvérsia no campo da História Política é, em grande medida, ilusória"* (CANNADINE, 2006, P. 63); entretanto, segundo ela, ao rejeitar uma interpretação estrutural, a "nova" História Política poderá cair no *paroquialismo* ou no *panglossianismo*, ou seja, permitir que o entendimento que os objetos históricos têm das instituições se substitua ao do historiador.

O estudo pormenorizado do discurso e cultura políticos, por exemplo, se trata de um terreno comum para diversos segmentos historiográficos, o que, de certa forma, é reflexo de um novo consenso, onde historiadores políticos aceitam tanto a relativa autonomia da política quanto um método de estudo que visa o conhecimento da cultura e das ideias políticas como eram entendidas pelos próprios atores históricos (CANNADINE, 2006, P.73).

Em uma análise similar a de Susan Pedersen, Xavier Pujol[3] afirma que a história política é também social e cultural, ou seja, a nova história política deve insistir no fator pessoal dentro e fora das instituições. Para ele, o campo da História Política tem se expandido em todas as direções; se trata de uma História Política mais abrangente, cujo objetivo, afirma Pujol citando Patrick Collinson, é explorar a profundidade da política social, buscando sinais da vida política em áreas anteriormente ignoradas. Assim a nova História Política se trata de uma História Social com contornos políticos e

[3] GIL PUJOL, Xavier. *La historia política de la Edad Moderna europea, hoy: Progresos y minimalismo* In: BARROS, Carlos (Coord.). *Historia a debate: actas del Congreso Internacional "A historia a debate".* Santiago de Compostela: Historia a Debate, 1995.

uma exposição dos processos políticos que é também social, tornando-se múltipla, mais completa.

Assim sendo, para Xavier Pujol, não faz muito sentido atualmente falar em História Política, História Social e História Cultural de forma excludente, pois, devido principalmente à interdisciplinaridade, os limites entre essas práticas historiográficas estão cada vez mais difíceis de definir.

Atualmente, existem poucas dúvidas de que o diálogo interdisciplinar seja um requisito necessário para se capturar o polimorfismo político de uma realidade social (BARROS, 1995, P. 197). Entretanto, tal diálogo está longe de resolver todos os problemas do historiador, diz Pujol.

Dialogando com Peter Burke e Bartolomé Clavero, Xavier Pujol afirma que a importação de problemáticas, técnicas e métodos de abordagem, a expansão experimentada por diversas áreas da história, tem conduzido a uma crise de identidade, pois, se a política está em todas as partes, já não há necessidade de uma história estritamente política. Com isso, ao abordar politicamente as relações socioculturais no mundo romano antigo, o historiador deve se ocupar, por exemplo, com as relações de patronato e clientela – tanto do ponto de vista do patrão quanto do cliente, os intermediários, escravos, libertos, grupos de elite, as redes de influência e todo um mundo de mediações e interesses pessoais entre governantes e governados, capitais e territórios. A presença dos organismos oficiais, segundo ele, pode ser detectada através destes múltiplos âmbitos políticos e sociais.

Pierre Rosanvallon[4] amplia a discussão de Pedersen e Pujol, definindo o mundo da política como um segmento do mundo político operado pela mobilização de mecanismos simbólicos de representação. Para ele, a tarefa do historiador é "tentar restituir ao passado sua dimensão de presente, isto é, de indeterminação", resgatando a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição,

[4] ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político.* São Paulo: Alameda, 2010.

a fim de que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas explicar o presente ou o que ele foi.

Para fortalecer seus argumentos, Pierre Rosanvallon recorre às concepções de Claude Lefort - que definia o político como o conjunto de procedimentos a partir dos quais desabrocha a ordem social - para postular que o político e o social são indissolúveis. Assim, Pierre Rosanvallon entende que o historiador do político deve se mover na direção de uma história política total a fim de construir o sentido político em toda sua complexidade. A história do político deve dialogar e extrair conhecimentos da Historia Cultural, História Social, da História das Instituições Políticas e História das Ideias. E, a nova história filosófica do político, segundo ele, deve ser compreendida no interior deste conjunto maior de inovações na disciplina.

Parafraseando E. H. Carr, Lynn Avery Hunt[5] afirma que "quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos". Hunt entende que, assim como a história, nas décadas de 1950 e 1960, gradativamente avançou para o social, dialogando com a sociologia; nas décadas de 1970 e 1980 os historiadores marxistas e dos Annales direcionaram seus interesses para as práticas culturais, aproximando-se da Antropologia e da Teoria Literária. Assim sendo, ao se debruçar sobre sua documentação ou objeto de pesquisa, o historiador precisa levar em conta que os documentos que descrevem ações simbólicas do passado possuem caráter intencional e estratégico. Por isso, os historiadores devem criar suas próprias estratégias para uma boa análise documental.

A professora Zoloí Santos[6] argumenta a favor da interdisciplinaridade ao afirmar que "o discurso literário resulta de uma reflexão e se constitui em uma

[5] HUNT, Lynn. *História, cultura e contexto* in: HUNT, Lynn. *A nova história cultural.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[6] SANTOS, Zoloí Aparecida Martins. História e literatura: uma relação possível. Disponível em: http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf; Acessado em 11 de agosto de 2009.

mediação social, tal como o discurso histórico. Daí ser possível através das técnicas de expressão literária tais como os modos de narrar e construir pontos de vista, poder-se revelar a história". Assim sendo, de forma mais indireta do que direta esse diálogo interdisciplinar coloca o historiador diante de obstáculos documentais como, por exemplo, o "dos atos e pensamentos da vida cotidiana, das dúvidas e incertezas, do caráter fragmentário e dinâmico da identidade e dos momentos contraditórios de sua constituição" (LEVI, 2006, p. 169). Como as exigências de historiadores e romancistas não são as mesmas, o diálogo entre história e teoria literária proporciona, segundo Giovanni Levi[7], uma renovação da história narrativa, um interesse maior dos historiadores por novos tipos de fontes que forneçam indícios do cotidiano e um debate sobre a forma de se escrever história.

Como se pode observar, historiadores do político, da cultura e da sociedade entendem que o diálogo interdisciplinar é fundamental para que a abordagem histórica das sociedades do mundo antigo seja mais completa. Nossa proposta nessa edição da Revista Eletrônica Nearco é apresentar artigos que utilizem a prerrogativa da interdisciplinaridade para desvendar as sociedades do passado. Assim, esperamos contribuir para o desenvolvimento acadêmico de nossos leitores.

Boa Leitura!

[7] LEVI, Giovanni. Usos da biografia in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

EPVLA PRIVATA: LIVIA E A PERFORMANCE DE GÊNERO NA *DOMVS AVGVSTI*

Andréia Tamanini[1]

RESUMO

O espaço doméstico romano, e, especificamente das domus da elite política, sob a égide da propaganda imperial, torna-se palco das virtudes da matrona. A realização dos *conuiuia*, como os romanos chamavam as *priuata epula,* e demais recepções, além de ocasiões prazerosas em cultivo da amicitia, são oportunidades de costurar alianças e fortalecer os laços de cumplicidade, e um lugar importante para a atuação da domina. Nesse ambiente, Lívia, esposa de Augusto, "performa" diante dos convivas seu papel de matrona-modelo, participando diretamente na promoção do *ethos* moral e religioso propugnado pela *restauratio Augustana*.

Palavras-chave: *Livia*; *conuiuium*; gênero; *restauratio Augustana*; *domus Augusti.*

ABSTRACT

The Roman domestic space, and, specifically of the political elite's *domus*, under the aegis of the imperial propaganda, becomes the stage of the *matrona*'s virtues. The accomplishment of *conuiuia*, as the Romans call the *priuata epula,* and others social receptions, beyond pleasant occasions for cultivating the *amicitia*, are good opportunities to carry through with alliances and to fortify the complicity bonds, and an important place for the *domina*'s performance. In this ambiance, Livia, wife of Augustus, performs before the banqueters her role as the model-*matrona*, participating directly to the promotion of the moral and religious ethos advocated by the restauratio augustana.

Key-words: *Livia, conuiuium*, gender, *restauratio Augustana, domus Augusti*.

[1] Arquiteta e urbanista, mestranda do PPGHC/UFRJ. Este artigo é fruto do projeto de pesquisa *Liuia domina: o lugar do gênero e o gênero do lugar na domus dominae sob a restauratio augustana,* realizada ainda sob a orientação da Prof.a Claudia Beltrão da Rosa. (UNIRIO). Contato: andreia.tamanini@gmail.com.

A celebração do *conuiuium* constituía um ritual social e um espaço de atuação política importantes no mundo romano. Na Roma republicana e do nascente império, os banquetes privados eram realizados nas áreas de acesso restrito a convidados das *domus* e *uillae* da elite política, como bem recomendava Vitrúvio (*Arch*. VI. 3, 8); e reuniam convivas de diferentes *status* sociais, e, não raro, acolhiam hóspedes de diversas procedências, que, por um intervalo de longas horas, interagiam e intercambiavam diretamente discursos, gestos, presentes, pactos de aliança e votos de fidelidade. Para além de divertirem-se e regalarem-se com o bodo farto, e de entreterem o espírito com música, poesia e boas palavras, os comensais de um banquete romano atendiam a um evento em que os papéis eram demarcados e as relações de poder e amizade se reforçavam reciprocamente de modo a buscar reafirmar e ampliar o campo de influência dos anfitriões.

Na estruturação do principado de Augusto, sob a égide da propaganda imperial, quando o ambiente doméstico ganha renovadas e ampliadas valoração e visibilidade, a promoção de banquetes e recepções, além de ocasiões de cultivo da *amicitia* junto aos concidadãos da *Vrbs*, e do *hospitium* aos convivas forasteiros, e de estreitamento de laços e alianças políticas, transforma-se em palco para as virtudes da *matrona* modelo e Lívia se sobressai como a mãe dedicada e a esposa honrosa, portando "a beleza de Vênus e o caráter de Juno", como cantara Ovídio[2]. O *conuiuium*, neste momento, agrega a necessidade do fortalecimento do estatuto moral da *restauratio*, usado como distintivo de Augusto, para conquistar a confiança e a adesão necessárias a fim de assegurar a estabilidade de seu governo.

As aclamadas virtudes da *materfamilias*, como a maternidade, a castidade, a fidelidade, que podem ser resumidas na virtude fundamental da *pudicitia*, somam-se,

[2] OVÍDIO, *Ex Ponto* (3,I,114-119): *Caesaris est coniunx ore precanda tuo, quae praestat uirtute sua, ne prisca uetustas laude pudicitiae saecula nostra premat: quae Veneris formam, mores Iunonis habendo sola est caelesti digna reperta toro. Quid trepidas et adire times?*

nos banquetes da *domus*, às suas habilidades na cozinha e de boa anfitriã, figurando, então, diante dos epulários como estandarte para os postulados morais e religiosos da civilidade romana. A *domina* exerce, então, uma eficiente função de 'complementaridade', notória e indispensável, junto ao seu marido, sem a qual, a perfeita harmonia (ou *concordia*) doméstica seria impossível de ser alcançada - ameaçando o resguardo dos valores tradicionais da sociedade e, por consequência, a ordem política do principado como um todo. Susanne Rasmussen (2003, 35-6), conjectura, inclusive, que não somente a desatenção à *pietas* masculina, mas também à *pudicitia* feminina são motivos inapeláveis para atiçar a *ira deorum*.

Para o *paterfamilias*, Shelley Hales (2003), aponta como os atributos morais requisitados no ambiente doméstico a *pietas* e a *grauitas*; a estas, Karl Galinsky (1998) adicionaria certamente a *uirtus* e a *auctoritas*. A *pietas,* a *grauitas*, *uirtus*, a *auctoritas*, as virtudes do *paterfamilias* a serem assinaladas por Augusto, com o apoio de Lívia.

A *pietas*, a atitude de devotado respeito às obrigações religiosas ou sagradas, figura como a virtude imprescindível, essencial, citada por todos os autores, antigos e modernos. Tal acontece certamente pela primazia do caráter religioso e ritualístico que envolve o viver romano. Neste sentido, a *domus* é o local de culto às divindades domésticas. Os rituais ali processados, dentro e no seu entorno, demonstram aos olhos dos humanos e dos deuses, que a família está vivendo de acordo com as tradições de Roma e de seus antepassados (HALLES, 2003).

Dentro da *domus*, o *Lararium*[3], pois, é um lugar de destaque, onde o fogo sagrado mantém viva e unida família. Vesta é responsável por zelar pelo *focus* da casa,

[3] A palavra *Lararium*, usada para designar o altar consagrado às deidades domésticas, não é encontrada nas referências primárias, sejam literárias ou epigráficas, senão a partir do século IV, nos *Scriptores Historiae Augustae*, como Tácito e Vero (ver GIACOBELLO, 2008. Também: CONNOR, 1994). Segundo Giacobello, o *Lararium* autêntico mantinha-se, originalmente, na maioria, senão na totalidade das casas, junto à cozinha ou dentro dela. Os santuários situados em outras localizações, como nos *peristylia* ou nos *atria* seriam espécies de *lararia* secundários, o que já vem sendo debatido entre os *scholars*. Sobre

mantê-lo aceso e puro. O *genius* do *paterfamilias*, o espírito protetor da *familia,* e os *Lares familiaris*, protetores da casa, estão dispostos ali. Os *penates*, deidades dos ancestrais muitas vezes também compõem este pequeno panteão doméstico, que, disposto no *atrium*, no *triclinium*, no *peristylium* ou na *culina*, ocupa o lugar mais importante da *domus* o que merece maior destaque. Estátuas dos *Lares familiaris* eram dispostas sobre as *mensae* durante as ocasiões de refeição, e sua presença, culto e adoração eram requeridos em todo importante evento familiar. Um banquete jamais começa sem que antes se façam os rituais de oferendas aos *Lares*, presenciados por todos os convivas. Na *Domus Augusti* esse ritual será elevado a um tal destaque e se constituirá como discurso e, mesmo, como palanque para seus intentos políticos. A importância dada ao altar doméstico se evidencia na sua própria arquitetura.

O *triclinium* é, consagradamente, o lugar onde acontece o *epulum domesticum* em si. No caso da *domus Augusti*, segundo a proposta de Carandini, ele chega à área estimada de 195 metros quadrados, o que corresponderia, no mínimo, a dez ou doze conjuntos de *triclinia* dispostos muito confortavelmente no aposento. Cada conjunto de três *lecti* que compõem um triclinium[4] era disposto ortogonalmente uns aos outros,

---

este debate, ver também, por exemplo, Wallace-Hadrill (1995) e Pedar Foss (1997), que já haviam alertado para isto anteriormente, apresentando algumas hipóteses.

[4] Do grego *tri* (três) + *klinai* (leitos). O *triclinium*, onde se comia reclinado (em *accubatio*) e apoiado sobre os cotovelos, fora um hábito assimilado da Grécia já pelos etruscos pelo menos desde o século IV AEC, como se pode atestar pela iconografia tumular, bastante rica neste sentido. Durante a República, os romanos foram pouco a pouco incorporando o costume. Entretanto, teria sido próximo à época de Augusto, permanecendo com este, que tal maneira ter-se-ia tornado uma espécie de etiqueta de sofisticação, a despeito da característica da '*autoromanizzazione*' apregoada a sua *reuolutio* por Wallace-Hadrill (2008, 65). De fato, segundo Foss (1994, 84-115) e Clarke (2003, 223-245), a forma grega de se banquetear semideitado teria substituído a romana (originalmente, todos sentados em torno de uma *mensa*) como modelos de boas maneiras, sendo usada também como símbolo de *status* social já durante as últimas décadas da República. A partir de então, somente mulheres, velhos e crianças tinham a "dispensa" para participarem do *conuiuium* sentados – o que nos remete a classificações sugestivas de gênero e idade. Quando, já no Império, Nero traz a *exedra* incorporada ao corpo principal de sua *domus*, a forma do *stibadium* (todos sentados, em um banco contínuo em forma de "U" em torno da *mensa*, como ocorre na *exedra*) começa também a ser introduzida nas altas rodas da C*aput Mundi*, para, então, vir a suplantar, até fazer desaparecer os vestígios (ao menos por ora ainda não encontrados), a maneira dos *lecti triclinaris*, isso por volta do terceiro ou quarto século da nossa era (BALCH, 2008, 199-236).

formando um plano quadrangular, aberto em um dos lados. As *mensae* eram dispostas junto a cada um dos *lecti*, com o diâmetro aproximado de 40 centímetros; ou ao centro, quando a *mensa* precisava ser maior para atender aos três *lecti*. Cada *lectus* comportava três pessoas; cada conjunto de *triclinia*, portanto, até nove convivas semideitados, podendo, ainda, incorporar crianças, que poderiam ficar sentadas (FOSS, 1995, 84-115; CLARKE, 2003, 223-45).

O cerimonial do *conuiuium* era dividido em três partes, como nos banquetes gregos, segundo reconhecidos pela literatura e a iconografia, sendo que, na *comissatio* (que corresponderia ao *symposion* heleno), a presença feminina era, não somente permitida, como apreciável a fim de manter o *equilibrium* e a harmonia (ou *concordia*) do convívio doméstico. As mulheres, aliás, participavam livremente dos banquetes já ao fim da República, como durante e após o Principado, reclinadas juntamente com os maridos, diferentemente dos costumes atenienses.

No final da República e, supõe-se, durante os júlio-claudianos, a *coena*, a refeição incorporada ao *conuiuium*, que traduziremos como jantar, acontecia a partir da oitava ou nona hora do dia romano (por volta das duas ou três da tarde), após os banhos, e era dividida em três etapas: a *gustatio*, *prima mensa* e *secunda mensa*. A *gustatio* correspondia a um antepasto, composto de comidas leves, como ostras, frutas e pães; a *prima mensa* era, como diríamos hoje, o prato principal; e a *secunda mensa*, a sobremesa. A *comissatio* era a última parte do banquete, podendo se estender noite adentro, e onde bebia-se o vinho, ouvia-se música e declamavam-se poemas e peças retóricas de cunho político, filosófico ou anedótico, normalmente em favor dos anfitriões. Era comum nos *conuiuia*, também, as *disputationes* acerca das

Antes disso, a *exedra*, também de origem grega e chamada por Vitrúvio de *παραστάς*, ocupava normalmente, dentro de uma *domus*, uma área aberta ao *peristylium* (ou ao *gynaeconitis* na casa grega), destinada ao *colloquium* ou à *disputatio,* regados ao *mulsum,* ao *passum* ou ao *defrutum*, tipos de vinhos doces, ao que parece, bastante apreciado pelo paladar romano (Para maiores detalhes ver, por exemplo, WILLIAM SMITH, 1875, nos verbetes correspondentes; e FOSS, 1994, 84-115).

representações pictóricas e escultóricas, mormente de temas mitológicos, presentes nos recintos ocupados pelos festejo, como o *oecus*, o *triclinium, a exedra* e o *atrium*. O vinho era servido também durante o jantar, não raramente diluído em água e mel.

Os lugares nos *lecti* eram demarcados segundo a posição na escala de notoriedade do convidado. No *lectus consularis* (ou *medius*), como o próprio nome indica, reclinam-se o convidado mais importante, como um cônsul, por exemplo, ocupando este o lugar do canto (chamado por isto *locus consularis*), junto ao *lectus medius* onde fica o dono da casa. O *dominus* e a *domina* reclinavam-se sobre o *lectus immus* (o lugar do *dominus*, chamado *summus in immo*, ao canto interno do *lectus,* junto ao *summus in medio*, o *locus consularis*; o da *domina*, ao lado direito de seu marido). Os *lecti summi*, seriam destinados aos comensais não tão notáveis, como membros da clientela, por exemplo.

Os rituais domésticos – em que a *domina Augusta* desempenhará um papel de evidente destaque – sobressem-se, portanto, como um dos mais importantes rituais que suportarão o principado e construirão a figura do *paterpatrias*. Não seria à toa, e esta é uma conjectura elaborada também por Beth Severy (2003, 213-51), que Lívia teria alcançado tamanha influência e notoriedade junto à sociedade romana, não apenas em Roma, mas também e sobretudo nas demais províncias do território imperial. Suas qualidades morais e religiosas, como mãe e como esposa, foram cantadas pelos grandes literatos de seu tempo e depois. Estátuas e templos levantados em seu nome ajudam a medir a extensão de sua ascendência. E não teria sido tampouco leviano a outorga, pelo senado, dos títulos de *Augusta*, *materpatrias* e *genetrix orbis*, alcançados após a morte do marido, como pode ser fartamente

atestado pela numismática, em moedas cunhadas na Espanha e na Anatólia e a gliptografia[5].

Os banquetes domésticos respondiam também a esta lógica, desde o convite feito ao conviva. O momento da comida era sempre antecedido do ritual da *oblatio,* frente ao *Lararium*, onde as oferendas às deidades domésticas eram especialmente rendidas a fim de reverenciar aos deuses e, assim, garantir uma perfeita harmonia à festividade e manter a proteção a todos os comensais. O *paterfamilias* presidia o ritual acompanhado preferencialmente pela *materfamilias*, que responderia ali pela personificação de Vesta, e cuidaria ela da manutenção do *focus domesticus*. Sua participação começa, aliás, bem antes, na organização da lista dos convidados, e da casa, na administração dos escravos, na preparação das iguarias, na recepção dos convidados e na supervisão do perfeito desenvolvimento do evento durante o banquete.

RVRSVS IN CONVIVIVM[6]

Em sua obra *Vidas Paralelas*, no livro que conta a vida de Gaius Graco, Plutarco emite sobre Cornélia, a famosa mãe dos irmãos cônsules, a seguinte loa:

> Ela teve muitos amigos (*πολύφιλία*/*amicitia*) e mantinha estendida uma boa mesa onde pudesse mostrar sua

[5] Sobre tal, ver NA edição Revista Número II - Ano VI – 2013, ISSN 1982-8713, da NEARCO: TAMANINI, A.. *Lívia para os Íntimos: estratégia sobre camafeus* (pp.255-274), onde este assunto da gliptica esteja, talvez, melhor desenvolvido.

[6] *Rursus in conuiuium* (literalmente, novamente ou de volta à mesa, ao banquete), retirada da menção que Suetônio faz da participação de Livia e Augusto no banquete promovido por Tibério Claudio Nero: *rursus in conuiuium rubentibus auriculis incomptiore capillo reductam* (*Aug*., 69.1). Teria sido neste evento que o casal imperial teria firmado seu pacto, sem estar bem claro como se teria dado, e o quanto Livia teria tido a chance de escolha nos episódios que se sucederam (o divórcio de Tibério e o casamento com Augusto).

> hospitalidade (*φιλοξενία*/*hospitium*), pois que tinha sempre em torno de si gregos e outros literatos, e todos os governantes que a visitavam trocavam com ela presentes. Ela era realmente muito agradável enquanto narrava aos seus convivas a vida e os hábitos (*δίαιτα/mores*) de seu pai[7].

Tivesse incluído Augusto em suas histórias, coisa que não fez, o ilustre cidadão greco-romano, como o chamou em algum momento John Scheid, teria tido a oportunidade de escrever algo parecido sobre Lívia. Em vez de falar sobre seu pai, contudo, Lívia ostentaria, cheia de mesuras, as proezas de seu marido; falaria sobre seu caráter, sua *uirtus*, sua *grauitas*, sua *pietas* e *dignitas*, enlevando a sua estatura moral e religiosa como deve constar a um "primeiro cidadão". Em fazendo isto, a *domina Augusta* não deixaria de exaltar as suas próprias qualidades de esposa honrada, de mulher graciosa, modesta e comedida, fiel a seu marido. Lívia talvez comentasse também sobre os seus filhos, mostrando-se orgulhosa de seus feitos, da bravura e seriedade deles, deixando transparecer a sua distinção como mãe zelosa, tal qual Plutarco descreve Cornélia, logo nos primeiros parágrafos do capítulo sobre Tibério Graco e também sobre Gaius.

Tudo isso dito até aqui modelaria a face que Lívia e Augusto esmerar-se-iam por divulgar por todos os cantos do império. Entretanto, sobre os dois, juntos em um *conuiuium*, encontramos apenas uma citação, de Suetônio, quando ainda não estavam casados. A menção aos futuros *coniuges princeps* não parece exatamente elogiosa, e está longe de representar os valores morais e religiosos (os *mores maiorum* e a *religio*) tão propalados pela *restauratio Augustana*:

> Que ele fosse dado ao adultério, nem mesmo seus amigos o negam, muito embora, isso é verdade, estes justificassem o

[7] PLUTARCO, *Βίοι Παράλληλοι*, *Τιβέριος και Γάιος Γράκχοι*, 40 [*ΓΑΪΟΣ ΓΡΑΓΧΟΣ*]: *ἦν δὲ καὶ πολύφιλος καὶ διὰ φιλοξενίαν εὐτράπεζος, ἀεὶ μὲν Ἑλλήνων καὶ φιλολόγων περὶ αὐτὴν ὄντων, ἁπάντων δὲ τῶν βασιλέων καὶ δεχομένων παρ' αὐτῆς δῶρα καὶ πεμπόντων. ἡδίστη μὲν οὖν ἦν [αὕτη] τοῖς ἀφικνουμένοις καὶ συνοῦσι διηγουμένη τὸν τοῦ πατρὸς Ἀφρικανοῦ βίον καὶ δίαιταν.*

> fato como sendo motivado por interesses políticos e não por luxúria, sendo este o modo mais fácil para perscrutar os planos dos adversários: através das mulheres de suas *familiae*. Marco Antônio acusou-o, com relação ao seu casamento apressado com Lívia, de ter levado a mulher de um ex-consul do *triclinium* de seu marido para um *cubiculum* contíguo, diante dos olhos deste, trazendo-a de volta à mesa com os cabelos em desordem e as orelhas ardendo[8].

Além da promoção da imagem do casal imperial, com Lívia no papel de protagonista junto com o marido, os banquetes parecem ter figurado como importantes ocasiões para novas investidas para a conquista de ascensão social e acordos políticos. O jogo de poder vigorava também em sua face ocultável, embora bastante conveniente. O fato de a mulher ser percebida como preciosa peça, a tomar parte do jogo político como um trampolim para o homem que dela se "aproveitasse" parece ter importado muito decisivamente na vida de Lívia e Augusto.

Talvez fosse um comportamento generalizado esse explicitado por Suetônio. E pode ser que tal prática, do comum que fosse, tenha contribuído para levar Augusto a promulgar a *Lex Iulia Adulteriis Coercendis*, em 18 AEC, com um propósito menos evidenciado de proteger, não exatamente as mulheres romanas, senão o seu governo de ataques inesperados da oposição, vindos através da imiscuição indesejada e, comprovadamente, pelo próprio Augusto, perigosa entre as mulheres de sua familia e da de seus aliados. Conscrever o adultério como crime parece, pois, buscar resolver pelo menos três problemas ao mesmo tempo: o resgate do *mos maiorum*, a proteção do "patrimônio" que a mulher representa, e a prevenção de atos de traição inesperados vindos de um artifício usado pelo próprio Augusto, anos antes.

[8] Suet., *Div. Aug*. 69.1: *adulteria quidem exercuisse ne amici quidem negant, excusantes sane non libidine, sed ratione commissa, quo facilius consilia adversariorum per cuiusque mulieres exquireret. M. Antonius super festinatas Liuiae nuptias obiecit et feminam consularem e triclinio uiri coram in cubiculum abductam, rursus in conuiuium rubentibus auriculis incomptiore capillo reductam*.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

OVÍDIO. *Tristia, Ex Ponto*. The Loeb Classcal Library, 1939.

PLUTARCO. *Pararell Lives, X* – Agis and Cleomenes, and Tiberius and Gaius Gracchus. The Loeb ClassIcal Library, 1921.

SUETONIO. *The Life of the Twelve Caesares*. The Loeb Classical Library, 1914.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALCH, D.. *Roman Domestic Art and Early House Churches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

CLARKE, J.. *The Houses of Roman Italy*, 100 B.C.–A.D. 250. Ritual, Space, and Decoration. Berkeley: University of California Press, 1991.

_____. *Art in the lives of ordinary Romans*: visual representation and non-elite

viewers in Italy, 100 b.c.–a.d. 315. Berkeley: University of California Press, 2003.

CONNOR, P.. Lararium, Household Religion. In: DESCOUDRES, J-P. et alii, *Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town*. Sydney: Meditarch, 1994.

FOSS, P.. Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and dining. In: LAURENCE, R.; WALLACE-HADRILL, A.. *Domestic Space in the Roman World: Pompeii & Beyond*. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series, nº 22. Rhode Island: JRA, 1997.

_____. *Kitchens and dining rooms at Pompeii*: the spatial and social relationship of cooking to eating in the Roman household. Michingan: University of Michigan Press, 1994.

FUSTEL DE COULANGES, N. D.. *The Ancient City: a Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Ontario: Kitchener, 2001.

GALINSKY, K.. *Augustan Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

GIACOBELLO, F.. *Larari pompeiani*: Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico. In: Il filarete / Università degli studi di Milano, Facoltà di lettere e filosofia. Nº 251. Milano: LED, 2008.

HALLES, S.. *The Roman House and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

RASMUSSEN, S. W.. *Public Portents in Republican Rome*. Supplementum XXXIV. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003.

SEVERY, B.. *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*. New York: Routledge, 2003.

SCHEID, J.. *Religion et piété à Rome*. Paris : Albin Michel, 2001.

TAMANINI, A. *Lívia para os Íntimos: estratégia sobre camafeus*. NEARCO/NEA-UERJ. Revista Número II - Ano VI – 2013: 255-274.

WALLACE-HADRILL, A.. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

WILLIAM SMITH, D.C.L., LL.D., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray, 1875.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DESPUÉS DE ALEJANDRO EL GRANDE, EL DESARROLLO DE LAS TÁCTICAS BÉLICAS GRIEGAS EN EL IMPERIO SELÉUCIDA

Arturo Sánchez Sanz[1]

RESUMEN

De entre los reinos helenísticos, surgidos en Asia tras la muerte de Alejandro III de Macedonia, el Imperio seléucida destacó tanto por su extensión como por la enorme cantidad de territorios y pueblos que quedaron bajo su control. Ello hizo necesaria la creación de un poderoso ejército que asegurara el control de tan vastos dominios y ayudara a preservarlo de sus enemigos.

Palabras clave:*Imperio seléucida,Seleuco, Antíoco, catafracto, katoikoi, Oriente Próximo.*

ABSTRACT

After the death of Alexander III of Macedon, the Seleucid Empire emerged as one of the most powerful Hellenistic kingdoms of Asia. His huge territorial extension and the various peoples who came under their control necessitated the creation of a mighty army that would ensure their control and help protectit from its enemies.

Key words*: Seleucid empire, Seleucus, Antiochus, cataphract, katoikoi, Near East.*

[1] Licenciado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, especialista en Historia Antigua (UCM), Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad Por la Univ. Complutense de Madrid y la Universidad Autónoma de Madrid (UCM/UAM), especializado en Oriente Próximo y Egipto. Doctorando en Estudios del Mundo Antiguo (Univ. Complutense de Madrid). Miembro del grupo de investigación *Identidad ciudadana en la polis griega Arcaica y Clásica, y su proyección espacial y cultual,* de la Univ. Complutense de Madrid y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.asblade@msn.comhttps://ucm.academia.edu/ArturoSanchez

Para comenzar a hablar sobre el ejército seléucida empezaremos por acercarnos a su composición, como es lógico, en cuanto a la amplitud del ejército seléucida a lo largo de su historia, las cifras son divergentes y están relacionadas tanto con la situación política y económica[2] de cada reinado, como con el tipo de campaña que se iba a realizar, debiéndose también tener en cuenta que los datos que nos aportan las fuentes clásicas sobre batallas o eventos puntuales no siempre coinciden. En este sentido, existen ocasiones en las que las fuentes nos ofrecen una relación detallada de cada componente del ejército (como sucede en las descripciones de las batallas de Rafia o Magnesia, así como en el desfile de Dafne) y otras en las que sólo contamos con números totales a veces divergentes. Así, sabemos que en Rafia (217 a.C.) el ejército seléucida contaba con 62.000 soldados de infantería y 6.000 de caballería, cifra bastante superior a los 46.000 soldados de infantería y 4.500 de caballería que conocemos para el desfile (166 a.C.), pero bastante similar para los números de Magnesia (Liv. 38.37.9) en el 190 a.C. con 60.000 soldados de infantería y 12.000 de caballería[3]. Pero estas son campañas importantes de cuya fiabilidad, con respecto a los datos con los que contamos, genera menor discrepancia que aquellas que se refieren a campañas menores, como las que llevaron a cabo Antíoco III o Antíoco VII en distintas satrapías del imperio, contra los judíos y en otros lugares, como el primero en las Termopilas, ya que las fuentes disponibles no son tan relevantes.

[2] Los ingresos del imperio venían principalmente de los impuestos, ya fuera sobre las tierras, las transacciones comerciales, los peajes o los impuestos personales. (ROSTOVTZEFF, 1941, 444). Parece que en las excavaciones llevadas a cabo en Seleucia se han descubierto numerosos sellos de arcilla que evidencian la existencia de un desarrollado sistema contributivo basado en los parámetros antes mencionados, y donde se constata la existencia de impuestos sobre el comercio de la sal, etc. (KUIPER, 2011, 119).

[3] Aunque autores como Bar-Kochva (1976,08-09.) indican que estas cifras serian aún mayores en cuanto a la infantería, ya que Livio pudo no haber contado las tropas auxiliares, los arqueros que viajaban sobre los elefantes, etc.

De esta forma, nos es difícil conocer la evolución en cuanto al número de efectivos que conformaría el ejército seléucida a lo largo de su historia, ya que habría que tener en cuenta los cambios territoriales así como las circunstancias políticas y militares que tuvo que afrontar cada uno de sus monarcas. En este sentido, no debemos olvidar números poco especificados por las fuentes en cuanto a la utilización de unidades como los elefantes de guerra, tropas auxiliares, mercenarios o aliados puntuales[4]. Sin olvidar que la formación de un ejército para una campaña concreta no implicaba necesariamente la utilización, para ello, de todos los efectivos militares disponibles, por lo que otro número importante de tropas que debería guardar las fronteras o establecerse en ciudades importantes de forma permanente tampoco podría ser contabilizado debidamente.

I. INFANTERIA

En cuanto al origen de los componentes del ejército seléucida, tanto por su ubicación geográfica como por su tradición, este se nutría de las mismas fuentes básicas que los ejércitos persas o helenísticos de Alejandro. En este sentido, habría que puntualizar acerca de la tendencia general a indicar que los colonos griegos habrían desplazado a los propios persas tanto como el núcleo principal en el que se basaba tanto el ejército, como en la administración[5], etc. en los distintos reinos helenísticos que surgieron en Asia tras la muerte de Alejandro, quizá basándose en las tradicionales y conocidas reticencias de sus propios generales, ante la inclusión de cuerpos de ejército persas entre los macedonios, llevados a cabo regularmente por su propio general.

[4] Como ejemplo de ello se puede tomar a Polibio (X, 28, 1) quien al describirnos los integrantes de la *Anábasis* de Antíoco III sólo se refiere a la infantería pesada y a la caballería, aunque indica que el ejército era excepcionalmente grande. Justino incluso nos habla para esta campaña de cifras aún mayores con 100.000 soldados y 20.000 jinetes (XLI.5.7).

[5] Los idiomas oficiales del Estado tanto en la capital del imperio como en las capitales provinciales habrían sido el griego y el arameo para autores como Kuiper (2011, 119).

Si bien es cierto que las fuentes nos hablan de una composición básica en cuanto a la infantería, diversos autores como Bar-Kochva (1976, 20) son de la opinión de que su elevado número habría impedido que estos estuvieran formados íntegramente por griegos o por mercenarios, por lo que una parte, quizá grande, de sus componentes debieron ser reclutados entre la población indígena del imperio[6]. Incluso el cuerpo de los *argiráspides* es descrito por Polibio como procedente "de todas las partes de reino" (V, 79, 4). En cualquier caso, este tipo de afirmaciones no tiene porque ser necesariamente sinónimo de diversidad, para ello se basan en la conocida contratación de griegos y macedonios de forma permanente por los soberanos seléucidas. Así, al ser estos colonos establecidos en asentamientos militares creados ex profeso para ellos y llamados *katoikoi*[7], descendientes de estos colonos podrían haber sido los integrantes (sino completamente si en su principal medida) de los sucesivos ejércitos seléucidas a lo largo de su historia[8].

Sabemos de la existencia de dos periodos principales en los que se incrementó el número de este tipo de asentamientos, bajo Seleuco I y Antíoco I, y luego bajo Antíoco III[9] y IV, siendo localizados principalmente en Lidia, el norte de Siria, el Éufrates superior y Media. Así, el reclamo para estos colonos[10] era la entrega de tierras

[6]Diversos autores (WALBANK; ASTIN, 1984, 190) son de la misma opinión e incluso puntualizan que para su actuación, como parte del ejército seléucida, los soberanos habrían preferido a gentes pertenecientes a grupos sociales con una amplia tradición guerrera. Ello quizá podría esconder la doble intención de, por un lado, tener controlados esos contingentes guerreros que podrían dedicarse a apoyar la escisión del imperio de sus regiones de origen y por otro utilizar esa inclusión en el ejército imperial como forma de fomentar su identificación con el imperio.

[7] De Souza (2008, 133) indica que estos asentamientos pudieron, aunque no se sabe con seguridad, establecerse al margen de las ciudades fundadas con anterioridad por Alejandro.

[8]Sin embargo,Sekunda (SABIN;VAN WEES; WHITBY,2007, 334) opina que gran parte de las tropas greco-macedonias de Seleuco I provendrían mas de los asentamientos fundados por Alejandro que de las nuevas *katoikiai*.

[9] Éste trajo griegos de Eubea, Creta y Etolia, y los instaló en Antioquía. (CHANIOTIS, 2005, 85).

[10] Para Griffith la mayoría de estos colonos originarios habrían actuado anteriormente como mercenarios y después se habrían asentado en estas colonias. (GRIFFITH, 1975, 162).

kleros a cambio de su servicio en el ejército[11], y cuya extensión variaba en función del rango militar que hubieran ocupado y de los años de servicio, de forma que mientras no se encontraban movilizados podían dedicarse a las labores agrícolas. Este tipo de colonias no comenzaban siendo consideradas como *poleis*, pero es cierto que con el tiempo, y en base a su ampliación, podían llegar a serlo (CHANIOTIS, 2005, 86). Incluso existe una importante controversia aún no resuelta entre quienes indican que se trataría de asentamientos con funciones puramente militares y quienes opinan que este término también se podía utilizar para designar asentamientos menores, que no tenían porque tener funciones militares o, al menos, no todos los asentamientos que recibían esta denominación[12]. En cualquier caso, el hecho de que su creación no fuera constante y de la natural mezcla con la población local, harían impensable que soldados nativos no formaran parte, no ya de los cuerpos auxiliares como seria habitual, sino de la propia falange, de los *argiráspides* e incluso de la caballería a lo largo de toda la historia del Imperio seléucida[13].

Parece que el cuartel principal de estacionamiento de las tropas seléucidas fue la ciudad de Apamea (WALBANK; ASTIN, 1984, 191), en siria a unos 50 km de la actual Hama, junto al río Orontes y fundada por los macedonios, que contaba con instalaciones para los elefantes de guerra, escuelas de entrenamiento de tropas, etc.

[11] Autores como Kuiper indican que no habría sido necesario, por parte de los soberanos helenísticos, el atraer a colonos greco-macedonios a sus reinos ya que en este momento Grecia se habría encontrado superpoblada, aunque la afluencia habría descendido durante el periodo en que las sucesivas guerras entre los sucesores se llevaron a cabo. Al margen de locual, parece que, si los colonos no disponían de descendientes a quienestrasmitirlatierra bajo lasmismas condiciones, éstadebía retornar al rey, quiensiemprehabría sido sudueño al entregarlassóloenusufructo. (KUIPER, 2011, 120).

[12]Polibio, Diodoro y Polieno se refieren a este tipo de asentamientos como únicamente de tipo militar, pero Estrabón usa el término libremente para designar ambos tipos. Sobre esta discusión ver (BAR-KOCHVA,1976, 22-28).

[13] Martin (1996, 203) indica que en cuanto a los puestos funcionariales del imperio los greco-macedonios también eran quienes los ostentaban en sus niveles medio y superior, mientras que sólo los puestos bajos serian cubiertos por nativos que, aún siendo difícil, sólo podrían aspirar a ascender si aprendían a lengua y escritura griega.

así como el *stratiotikonlogisterion* (Estrab. XVI, 2, 10). Fue por esta razón que tenemos diversas noticias de la reunión del ejército en esta ciudad a lo largo de la historia del imperio y en vísperas de grandes campañas (Polib. V, 50, 1; 59, 1; *Liv*. XXXVII, 18, 6), no sería, por tanto, de extrañar que muchas de las tierras disponibles en esa zona hubieran sido asignadas a los colonos/soldados greco-macedonios que se asentaron allí cuando la ciudad fue fundada y cuyos descendientes deberían cumplir con sus obligaciones militares para conservar sus posesiones. Por su parte Antioquia habría servido como capital administrativa de esa región, mientras que Seleucia[14] se habría constituido como la primera capital del imperio en tiempos de Seleuco I, permaneciendo como centro administrativo en el Este en época de Antíoco III, mientras que Sardes haría lo propio en el Oeste (PAINE, 2007, 135.).

Con todo, el número de asentamientos militares, con ser numerosos, no era demasiado grande dadas las dimensiones del imperio, aunque ello no implica que no fuera efectivo al conjugarse los efectivos de estos lugares con las tropas que formaban la Guardia Real de los sucesivos monarcas. A ello habría que sumar el conocimiento que tenemos del establecimientos de guarniciones mercenarias en distintas fortalezas situadas en Asia Menor para asegurar su defensa, debiendo suceder lo propio en otras regiones sensibles del imperio o vías de comunicación principales, que necesitaban de especial protección. Del mismo modo, serian habituales las guarniciones militares estacionadas en ciudades estratégicas para su control, como sucedería en distintas ciudades jonias ya antes de que se iniciaran los enfrentamientos entre el Imperio seléucida y Roma (Apiano. *Guerras Sirias*, I, 2).

En base a las amplias dimensiones del imperio y a las constantes revueltas, los distintos soberanos siempre necesitaron de la existencia de un Cuerpo de Guardia permanente, formado tanto por infantería como por caballería, que pudiera ser

[14] De ella dice Tito Livio que tenía una de las mayores concentraciones de ciudadanos macedonios de oriente. (XXXVIII, 17, 5).

rápidamente preparado y enviado a cualquier región del imperio donde fuera necesaria su presencia. Pero la participación, como veremos, de los colonos greco-macedonios y de sus descendientes en estas unidades no sólo tenía esa primaria función, sino que al tener que actuar en ellas mientras estas se encontraban en la corte, ello servía también para consolidar su fidelidad al soberano y el sentimiento de grupo de estos soldados, que muchas veces vivían en regiones muy alejadas del poder central dentro del imperio y que por ello podían, con el tiempo, ir perdiendo ese sentimiento de apego y lealtad.

Así, en cuanto a los tipos de tropas de infantería que formaban parte del ejército seléucida, en primer lugar, hay que mencionar a la principal unidad de la Guardia como eran los llamados *argiráspides* o "escudos plateados"[15] (los hipaspistasde la época de Alejandro[16]), cuerpo del ejército que actuaba de forma permanente y que se formaba en base al reclutamiento y selección de los hijos de los colonos greco-macedonios que habían actuado como colonos militares[17]. Desconocemos con certeza cuál habría sido su número exacto, y es de suponer que este variaría a lo largo de la historia del imperio, pero se cree que pudo estar formado por unos 10.000 soldados (SEKUNDA, 2001, 89), armados al estilo macedonio con la típica sarissa como arma de ataque, armaduras pesadas y formados mediante la habitual falange que tan buenos resultados había dado a los ejércitos macedonios. Sabemos que durante el desfile de Dafne, llevado a cabo por Antíoco IV en el año 166, su número había descendido a 5.000 y Polibio los describe, ya en esta época, armados al estilo romano (Polib. XXX, 25, 3).

[15]Polib. XXX, 25, 5. Su eficacia fue demostrada en Rafia y Magnesia (Polib. V, 79, 4; 82, 2; 85,10; Liv. XXXVII, 40, 7)

[16] (BAR-KOCHVA, 1976, 64). Aunque Polibio los cita de forma separada a los argiráspides en Rafia (Polib. V, 79, 4).

[17] Bar- Kochva (1976, 46) afirma que ello sería así siempre que algún otro familiar pudiera encargarse de las tierras que tenían asignadas, como sería el caso de su padre, pero si este moría se le permitía marcharse para encargarse de ellas, siendo algo similar lo que ocurriría con los *hetairoi*.

La descripción con la que contamos de este desfile nos ofrece una amplia cantidad de información acerca de los cuerpos del ejército de este periodo. Así, como veremos más adelante con detalle, sabemos que junto a los *argiráspides* marchaban otros 5.000 efectivos a los cuales se ha venido denominando como "infantería romanizada"[18], la cual parece que era definida así no sólo por su panoplia de estilo romano sino porque su estilo de lucha era también similar. Antíoco IV había sido rehén en Roma y por ello era un buen conocedor de cuáles eran las virtudes de las tropas romanas, las cuales no hacían sino ampliar su imperio constantemente, por lo que sería lógico pensar que esta unidad, e incluso quizá el cambio de panoplia de los *argiráspides*, tuvo que ver con el deseo expreso del soberano de modernizar su ejército copiando el estilo, armas y tácticas del ejército romano, cuyas virtudes bélicas ya había podido comprobar de primera mano su propio padre en las Termopilas y Magnesia, e incluso los ejércitos antigónidas en el 168 durante la batalla de Pidna.

Al margen de estos cuerpos del ejército que podrían considerarse como de elite o de formación más tardía, tradicionalmente, la infantería seléucida en el campo de batalla estaba formada por dos cuerpos, que también aparecen mencionados en el desfile, como eran los *crisáspidas* o "escudos dorados" (en esta ocasión formados por 10.000 soldados) y los *chalcáspidas* o "escudos de bronce" (5.000 soldados), pero apenas sabemos nada más de ellos y no son mencionados en otro momento de la historia del imperio con esta denominación. Como tropas auxiliares sabemos que podían actuar las milicias ciudadanas, formadas en los asentamientos greco-macedonios del imperio y que no tenían estipulada su participación en el ejército regular. Es posible que estos actuaran en grandes batallas sólo cuando el soberano estimara que eran necesarios y servían como retenes para el control de sus propias ciudades o de las regiones que dependían de estas. Se cree que pudieron actuar como

[18] Sabemos que sólo cuatro años después del desfile los soldados de la infantería romanizada lucharon contra los macabeos en la batalla de Bet Zacarías (I Macabeos, 6.35).

tureóforos o caballería ligera (HEAD, 1982, 24). Los *tureóforos*, "aquellos que portan escudos tan grandes como una puerta", se habían constituido en el siglo III como el tipo de soldado intermedio entre el ejército hoplítico y la nueva falange macedonia[19], se trataba de milicias ciudadanas armadas al estilo de los gálatas con un gran escudo oval (Plut. IX, 1) (de madera cubierta de cuero y espina central), cota de malla y largas lanzas, jabalinas y espadas como armas ofensivas. Al parecer se trataba de contingentes mucho más móviles que la falange hoplítica y más versátiles al poder actuar a distancia con sus jabalinas o también cuerpo a cuerpo protegidos por sus grandes escudos (SABIN; VAN WEES; WHITBY, 2007, 343). Según Plutarco (*Filop*. 9), podían luchar en refriegas y luego replegarse, coger las lanzas y apretar las filas, formando en falange.

En cuanto a los escudos empleados por la infantería seléucida, estos eran redondos y algo más reducidos (45 cm. de diámetro) que los empleados por los ejércitos de Alejandro, con el fin de permitir fácilmente la liberación de las manos para sujetar las largas sarissas. Por su parte, las corazas de en este momento necesitaban de un diseño que evitara, en la medida de lo posible, las peligrosas flechas de los arqueros, así como que proporcionaran una protección mejorada que supliera la reducción del diámetro de los escudos, lo que se consiguió con las cotas de malla. De este modo, a partir del siglo III el mayor peso de las armaduras incrementó enormemente el peso total de la panoplia militar de la infantería y la caballería.

Sobre las tácticas de combate empleadas por la infantería seléucida apenas sabemos nada, pero de la información con la que contamos para las mismas unidades en los ejércitos de Antígono y Ptolomeo quizá podríamos extrapolar algunos datos en base a que todos ellos se formaron como soldados a las ordenes de Alejandro en el ejército macedonio, del cual tomaron no sólo muchas de las denominaciones de sus

[19] Parece que a finales del siglo III a.C. la Liga Aquea habría ya abandonado la utilización de estas unidades a favor de la falange macedonia. Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 50.

unidades sino también sus tácticas. Así, el cuerpo principal de la falange se habría podido dividir en varios *estrategiai* de 4.000 soldados cada uno en función de la magnitud del ejército, cada uno de estos, a su vez, se dividiría en cuatro *chiliarkias* de 1.000 soldados cada una, formadas por cuatro *speirai* de 256 soldados que se dividían en cuatro *tetrarquías* de 64 y estos en cuatro *lochoi* de 16 soldados[20]. La figura del *stratego* no se menciona por las fuentes como mando táctico del ejército seléucida, pero podemos suponer que existió en este momento y que el cargo habría sido desempeñado por gobernadores de provincias u otras figuras influyentes designados por el monarca.

No podemos olvidar mencionar como parte de la infantería seléucida, sobre todo por su gran importancia no sólo dentro de los ejércitos seléucidas, sino en todos los ejércitos de la antigüedad, de los mercenarios. En muchas ocasiones resultaban bastante más baratos (se les podía pagar de tres formas: con dinero –*opsonion*, *misthos*- a veces obtenido de los botines y saqueos en que se les permitía participar, con raciones –*sitos*, *metrena*-, o de ambas maneras), menos complicados de reclutar y adiestrar, y mucho más capaces que el intentar reclutar soldados poco formados y aún menos motivados entre los pueblos nativos que formaban parte del imperio. No es que los mercenarios estuvieran mucho más motivados que aquellos, o en todo caso lo estarían por la paga más que por defender a su pagador, pero la tradición en el mundo antiguo de la utilización de este tipo de contingentes era ya larga, y al tratarse de soldados profesionales que se ganaban la vida combatiendo casi hasta el fin de sus días, su valor y experiencia eran muy apreciados por los soberanos de la antigüedad. Tampoco debemos olvidar que en muchas ocasiones estos soberanos disponían de mucho dinero y poco tiempo para llevar a cabo sus campañas, por lo que era más

[20] Todo ello basado en múltiplos de 16 según Polib. XVIII, 30, 1.

rápido contratar a este tipo de soldados que reclutar y formar un cuerpo del ejército propio[21].

Normalmente, eran utilizados como infantería y caballería ligera para completar el número de las unidades regulares, y podían provenir tanto de las zonas más alejadas del mundo conocido como de regiones que formaban parte del propio Imperio seléucida. Cada unidad de este tipo de soldados podía estar especializada en un tipo determinado de lucha (como los tracios o los misios lo eran en terrenos montañosos), pero su experiencia les permitía actuar con garantías en cualquier situación. Estos podían ser contratados de dos maneras: de forma directa negociando con los líderes de estos contingentes o en virtud de un tratado de alianza o *symmachia* firmado con una determinada ciudad o *etnos*, donde se estipulaba no sólo la paga sino las condiciones en que el contratador podía pedir que se le enviaran nuevos contingentes, las condiciones vigentes durante el servicio o la duración de este (SABIN; VAN WEES; WHITBY, 2007, 344). Aunque a través de obras como el *Miles Gloriosus* de Plauto sabemos de la existencia de oficiales de reclutamiento al servicio de los soberanos seléucidas, donde en este caso uno de ellos fue enviado a Éfeso, de forma que debió ser una figura común en esta época en las ciudades costeras (GRIFFITH, 1975, 166).

Así, como ya hemos visto, a pesar de la existencia de colonos greco-macedonios, estos sólo debieron formar como mucho la mitad de las tropas que se contaron en Rafia, Magnesia e incluso en Dafne[22] y por ello no es difícil suponer que durante el resto de la historia del imperio ello no debió ser diferente. Mercenarios griegos en número de 5.000 actuaron en Rafia (Polib. V, 79, 9), otro contingente de

[21] Sabemos que Seleuco I necesito de 1.000 mercenarios proporcionados por Ptolomeo I para que lo ayudaran a recuperar Babilonia una vez que había sido expulsado de ella. (GRIFFITH, 1975, 143).

[22] Liv. XXXVII, 40, 1. Reconoce que la heterogeneidad era uno de los rasgos distintivos del ejército seléucida.

elimeos actuó en Magnesia (Liv. XL, 10, 4) y así sucedió con otros muchos mercenarios venidos de todas partes para actuar a las órdenes de los monarcas seléucidas[23]. Pero también existía una categoría intermedia de aliados cretenses conocidos como *symmachoi*, empleados a raíz de la firma de tratados con distintas ciudades de Creta y que se sabe actuaron contra Molón (Polib. V, 53, 3), aunque el mismo término se ha recogido para designar a unidades militares provenientes de Pisidia. Del mismo modo, también sabemos de numerosas participaciones de mercenarios judíos, gálatas (Liv. XXXVII, 17, 7), misios[24] o árabes. Es curiosa la inexistencia de contingentes de las regiones de Mesopotamia o Siria en los ejércitos seléucidas, y para responder a ello autores como Bar-Kochva (1976, 52) indican que pudo deberse a dos motivos: en primer lugar a lo innecesario de su utilización al encontrarse el grueso del ejército asentado al norte de Siria, y en segundo lugar por el peligro que podría suponer parea el imperio armar y entrenar a gentes de regiones tan centrales de su territorio, de forma que con ello podían prevenir, en cierto grado, posibles futuras rebeliones internas que en caso de llevarse a cabo en regiones fronterizas habrían sido más difíciles de controlar que en el mismo corazón del imperio.

Por su parte, también tenemos conocimiento de la inclusión en los ejércitos seléucidas de tropas formadas por contingentes de aliados y vasallos del imperio, pero estos no aparecen reflejados en el desfile de Dafne y el propio Apiano (*Guerras Sirias*, 37) los culpa de la derrota de Antíoco III en la Batalla de Magnesia pocas décadas anterior, por lo que es posible que Antíoco IV dudara de su lealtad y dejara de emplearlas en su ejército o simplemente que no los consideraba merecedores de

[23] El tratado de Apamea estipulaba la prohibición para el imperio seléucida de contratar mercenarios pertenecientes a zonas de influencia romanas, así como rechazar a aquellos de estas regiones que se presentaran voluntariamente en su territorio para ser contratados (GRIFFITH, 1975, 147).

[24] Griffith (1975, 146) indica que cuerpos de soldados como los misios o los pisidios, a pesar de estar nominalmente bajo la soberanía del soberano seléucida, realmente eran pueblos libres y prácticamente independientes, por lo que más que como tropas de aliados habrían actuado en los ejércitos seléucidas como mercenarios.

formar parte del desfile. Tras la muerte de Antíoco III y el descalabro del ejército seléucida frente a las legiones romanas, desconocemos si Seleuco IV (187-175 a.C.) llevo a cabo algún tipo de reorganización del ejército con el fin de mejorarlo, ya que se trató de un periodo de paz inusual dentro de la historia del Imperio seléucida y bien pudo no considerarlo necesario. Lo que sí sabemos es que durante el siguiente reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), la falange seléucida que desfilo en Dafne había aumentado su número de los 16.000 soldados de Magnesia a 25.000. Es en este momento, como hemos visto, determinados cuerpos del ejército habían pasado a equiparse a la manera romana, pero desconocemos la verdadera amplitud de esta reforma militar (SABIN; VAN WEES; WHITBY, 2007, 354).

II. CABALLERIA

En lo que se refiere a los soldados montados del ejército seléucida, como es habitual, estos formaban diversas unidades con distintas funciones e importancia. Pero es necesario señalar la trascendencia que la caballería había adquirido dentro de los ejércitos macedonios ya desde la época de Filipo II, algo de lo que no sólo fueron conscientes todos los diadocos, sino que en el caso de los seléucidas, la propia geografía del imperio hacia inevitable que esa importancia se mantuviera e incluso reforzara en base a la larga tradición de buenos jinetes que existían en aquellas regiones, gracias a sus amplias estepas del Este[25]. Así, aunque este tipo de tropas siempre había constituido un cuerpo del ejército de segundo orden dentro de los tradicionales ejércitos griegos, los seléucidas sabían de la importante baza que suponía contar con tropas montadas eficaces y veloces para derrotar las alas de los ejércitos enemigos y rodearlos, asegurándose así la victoria. Los soberanos seléucidas contaban

[25]Gaebel (2002, 241) es de la opinión de que Antíoco III mostro siempre su preferencia por la caballería antes que por la infantería.

con una caballería acorazada de *kataphraktoi*, donde tanto el soldado como su montura marchaban completamente protegidos por armaduras. Parece que la idea de su utilización partió de Antíoco III tras observar a los jinetes partos durante sus enfrentamientos con ellos, siendo utilizados ya en Magnesia contra los romanos (Liv. XXXVII, 40, 11).

Así, dentro de la Guardia permanente existían dos cuerpos de caballería (Polib. X, 49, 7) como serian, por un lado el llamado *agema* o "guardia", compuesta por 1.000 soldados, y los *hetairoi* o "compañeros"[26]. Los primeros, eran reclutados entre los mejores de los jinetes medos, mientras que los segundos, al igual que los *argiráspides*, eran reclutados de entre los descendientes más jóvenes de los colonos militares de Siria y Asia Menor (BAR-KOCHVA, 1976, 70), y parece que también pudieron formar con 1.000 soldados. Ambos cuerpos, junto con la Infantería de la Guardia, siempre acompañaban al soberano cuando este encabezaba las campañas[27]. Del mismo modo, ambas unidades contaban con armas de ataque y defensa similares, con un *xyston* o lanza típica de la caballería que era sólo algo menor en tamaño que la sarissa, mientras que como protección portaban coraza y casco. Así, estos dos cuerpos[28], junto con la caballería acorazada, formaban el bloque principal de los jinetes en campaña, si no contamos a los llamados *epilektoi*o "selectos" (Polib. XXX, 25, 8). De estos apenas tenemos datos, pero aparecen mencionados durante el desfile de Dafne como tropas de caballería en número de 1.000, y posiblemente reclutados en la ciudad de Larissa para sustituir a los medos que hasta entonces habían formado el *agema,* cuando la región de Media se perdió a manos de los partos. Existía también un curioso cuerpo de

[26] En Magnesia y Dafne ambas son citadas como unidades independientes. Liv. XXXVII, 40, 6 y 11. Polib. XXX, 25, 8.

[27] En Rafia los *hetairoi* se encargaron de proteger al rey rodeándolo (Polib. V, 85, 12; XVI, 18, 7), mientras que en Magnesia fue el rey quien lucho en medio de elAgema (Liv. XXXVII, 40, 6; 41, 1).

[28] De los cuales, probablemente, el primero en aparecer dentro de los ejércitos seléucidas fue la agema, como podríamos extraer del pequeño contingente de caballería que acompaño a Seleuco I a Babilonia en el 312 a.C. (Diod. XIX, 90, 1).

caballería que recibió el nombre de *philoi*, este también participó en el desfile de Dafne y parece haber sido integrado por miembros de la nobleza (altos funcionarios con títulos, cortesanos, altos oficiales, etc.) con un cometido más ceremonial que militar y cuyo número se desconoce pero debió ser de unos 1000 miembros (BAR-KOCHVA, 1976, 73).

Los *kataphraktoi* merecen una mención especial ya que su fama fue enorme en el mundo antiguo por su efectividad como caballería pesada. Esta fama les venía dada de la imponente armadura completa que tanto el soldado como su montura portaban, era tan resistente que les ofrecía una protección bastante eficaz contra flechas, lanzas y picas enemigas. La resistencia de estas armaduras se debió a la necesidad de mejorarlas con el fin de proteger a los jinetes de forma completa y segura para que no necesitaran por ello la utilización de un escudo defensivo. De esta forma, la mano con que tradicionalmente se sujetaba el escudo quedaba liberada para poder agarrar con las dos las largas lanzas de ataque que usaban como arma ofensiva, que hasta ese momento habían tenido que ser más cortas y por tanto menos efectivas al haberse podido sujetar únicamente con una sola mano. Su efectividad fue muchas veces demostrada, como dan fe las derrotas de los ejércitos ptolemaicos en su intento de frenar su carga, aunque no resultarían un elemento determinante contra generales hábiles como demostraría también Antíoco III en Magnesia.

Por su parte, como hemos comentado, la milicia ciudadana también podía formar cuerpos de caballería ligera llamados *politikoi*. Esta se formaba por los ciudadanos más ricos de cada ciudad, pero que no tenían la condición legal de greco-macedonios, ya que eran los únicos que podían permitirse la posesión y mantenimiento de sus monturas. Son mencionados en el desfile de Dafne y lo más probable es que su equipo e indumentaria variaran según se tratara de cuerpos pertenecientes a una ciudad u otra del imperio.

Con respecto a la organización táctica de la caballería seléucida, en este caso contamos con tan pocos datos como en cuanto a la infantería, por lo que sólo podemos especular con que esta se rigiera por los mismos sistemas que sus homologas griegas y egipcias de la época. Así, el cuerpo principal de caballería compuesto por 1.000 jinetes seria denominado también como *chiliarquia*, esta se dividiría en dos *hiparquias* de 512 jinetes[29] y cada una de estas, a su vez, en dos *ilai*[30] de 256, estos en dos *semaiai* de 128 y estos en dos *oulamoi* de 64 soldados cada uno que eran capaces de maniobrar de forma independiente en el campo de batalla.

III. CUERPOS ESPECIALES

Varias son las unidades empleadas regularmente tanto por los ejércitos seléucidas como por el resto de ejércitos del mundo antiguo, en mayor o menor medida. En este sentido, hay que hablar de los camellos, cuyo empleo se ha atestiguado por parte de Antíoco III en Magnesia con 300 de ellos, pero de escaso éxito y desconocemos si con continuidad después de ese momento o si fueron empleados antes. Con respecto a los carros de combate con guadañas, aunque su utilización era tradicional en los ejércitos persas, su empleo por los ejércitos seléucidas fue bastante puntual y reducido debido al escaso poder bélico que suponían en esta época[31] cuando se enfrentaban a tropas experimentadas. No era así el caso cuando se empleaban contra enemigos tribales o de regiones limítrofes que no los conocían o apenas habían oído hablar de ellos. Así, sabemos que Seleuco contaba en Ipsos con 120 carros de guerra (Diod. XX, 113, 4; Plut. *Demetr*. 28,3) y sólo existe otra mención en el ejército que Antíoco V empleó para

[29] Sabemos que destacamentos de 500 jinetes seléucidas actuaron en campañas como la de Magnesia (Liv. XXXVII, 40, 13).

[30] Polib. X, 49, 7. Indica que durante la campaña de Antíoco en Bactria la caballería seléucida se dividió en *semaiai* y *oulamoi*.

[31] De entre los ejércitos helenísticos parece que sólo fueron adoptados por los seléucidas. (SABIN;VAN WEES; WHITBY, 2007, 348).

atacar Judea (2 Mac. 13,2) en el 163 a.C., pero de su rendimiento en la batalla las fuentes no ofrecen noticias. Sólo volvemos a saber de su utilización en una batalla importante en Magnesia, colocándose un número indeterminado de ellos en el ala izquierda, pero su actuación fue tan desastrosa (Polib. V, 53, 10) que ello persuadió a los gobernantes seléucidas para no volver a emplearlos con fines militares (BAR-KOCHVA, 1976, 83). No así sucedería con su uso ceremonial en el desfile de Dafne, donde sabemos que participaron 140 carros de guerra, quizá más como elemento de prestigio y de nostalgia tradicional que por su verdadero valor militar[32].

Algo similar podríamos decir de los elefantes de guerra, cuyo valor militar fue muy importante, tanto por su eficacia (aunque relativa) como por su escasez. Ello los convertía en un elemento bélico poderoso que no estaba al alcance de cualquier ejército, y que, en los momentos en los que se enfrentó a soldados que desconocían a dichos animales, su mera presencia infundía terror entre las filas enemigas, aunque su efectividad se reducía enormemente cuando se enfrentaba a tropas que contaban con experiencia en oponérseles.

Con respecto a la utilización de maquinas de guerra por parte de los ejércitos seléucidas, apenas contamos con información en este sentido y sólo sabemos de su empleo por Antíoco III en las Termopilas, pero desconocemos su número, características y relevancia ya que no es reflejado por los autores clásicos.

IV. MARINA DE GUERRA

Si los datos para la composición del ejército seléucida son relativamente reducidos, el caso de la marina de guerra es aún más decepcionante. Apenas contamos con escasísimas menciones puntuales y concretas a ella, como sucede durante el último

[32] En su descripción no se mencionan las guadañas que quizá no fueron montadas. Algunos de los carros eran tirados por seis caballos, otros por cuatro, y uno incluso por cuatro elefantes. Polib. XXX, 25, 11.

periodo del reinado de Antíoco III entre la victoria en Panion y la Paz de Apamea (200-188), periodo en que el Imperio seléucida controlaba los puertos de fenicios (junto con los bosques del Líbano que proporcionaban excelente madera para la construcción de buques (Liv. XXXIII, 19, 9-11), por lo que es presumible que Antíoco III se serviría de dichos recursos para aumentar su flota) y por ello debió de ser el periodo de mayor actividad de la flota militar. Por otro lado, sabemos que existía el título de "*navarca*" tanto para aquel encargado de la flota del mar Caspio como para la estacionada en el golfo Pérsico (WALBANK; ASTIN, 1984, 191), pero desconocemos si existía una figura militar semejante a un almirante en jefe encargado del control de toda la flota seléucida.

Aparte de ello, sólo conocemos datos aislados como la existencia, por una inscripción del reinado de Antíoco I, de un *epitounaustathm*ou, figura que parecía estar a cargo de un puerto militar y quizá también del arsenal en el momento del enfrentamiento con los gálatas. También en este momento se conoce el nombre de un navarca seléucida llamado Alcipo, gracias a una inscripción descubierta en Eritras. Por todo ello, se cree que existieron flotas militares cuya misión habría sido la de apoyar las operaciones terrestres llevadas a cabo en Asia Menor, al menos, durante los reinados de Seleuco II y Antíoco III, pero la armada seléucida se vio muy afectada por las cláusulas impuestas tras la derrota de Magnesia a través del subsiguiente tratado de Apamea (Polib. XII, 43, 13). En este no sólo se restringía su radio de acción (no podía navegar más al oeste del rio Calicadno –en Cilicia- y del cabo Sarpedón) (WALBANK; ASTIN, 1984, 191), sino que también se limitaba el número de navíos de guerra de la flota, ya que se imponía que Antíoco III entregara todos sus barcos y aparejos a excepción de diez de ellos. Parece que la armada seléucida habría conseguido recuperarse de esas pérdidas ya durante el reinado de Antíoco IV, que sería consciente de la necesidad de una flota importante para respaldar su ataque a Egipto (WALBANK; ASTIN, 1984, 192).

Las bases principales para la flota seléucida habrían sido Seleucia Pieria (ubicada en Siria, al norte de la desembocadura del rio Orontes y que se habría convertido en el puerto de Antioquia) y Éfeso; pero la última mención con la que contamos para la existencia de una flota militar seléucida es ya de época de Antíoco VII (I Mac. 15.3) a través de una carta que éste envió al etnarcaasmoneo Simón Macabeo, refiriéndose al reclutamiento de un importante ejército y de una flota de guerra con el fin de recuperar Judea tras su autoproclamada independencia.

V. OFICIALES Y FUNCIONARIOS DEL EJÉRCITO SELEUCIDA

Como sucede muchas veces, apenas contamos con datos sobre la jerarquía militar vigente durante el Imperio seléucida, y sólo podemos tratar con relativa seguridad sus mandos más altos. De este modo, desconocemos tanto la identidad, procedencia, funciones, etc. como el sistema de promoción que estos emplearon. Así, el mando militar de las principales campañas en las que estuvieron involucrados los ejércitos seléucidas siempre estuvo en manos del propio soberano, como sucedió con Seleuco I en Ipsos, Antíoco I contra los gálatas, Antíoco III en Rafia y Magnesia, Antíoco IV en su expedición a Egipto o Antíoco VII en la propia frente a los partos, por poner sólo algunos ejemplos. Normalmente, las fuentes indican que los propios soberanos tomaban parte activa en la batalla junto con la infantería y caballería de la Guardia, actuando en ocasiones junto al ala derecha, por su prestigio tradicional, o junto con su caballería, al estilo acostumbrado macedonio que había empleado Alejandro. Pero también existen ejemplos en cuanto a su observación de la evolución de otras batallas desde retaguardia o lugares elevados cercanos. Muchos autores contemporáneos critican el hecho de que el haber participado directamente en la batalla impidió a muchos de estos soberanos ser conscientes de su evolución, para así actuar en consecuencia y haber podido así evitar derrotas como la de Magnesia (BAR-KOCHVA,

1976, 86). Aunque bien es cierto que estas acciones no sólo podían actuar como elementos de prestigio del soberano ante sus tropas, sino también de identificación de los colonos militares con aquel y el refuerzo de su sentimiento de lealtad a la corona.

En cualquier caso, el soberano no siempre quería o podía estar presente en las campañas de su ejército, y por ello a veces estos eran comandados por otras figuras designadas por el rey al efecto. Normalmente, el alto mando incluía, lógicamente, a los miembros de la familia real (que generalmente dirigían las alas en las batallas), pero también a generales de diverso origen aunque principalmente griego o descendientes de estos, destacando entre ellos, por número, los macedonios. Así, contamos con testimonios de altos mandos al frente de ejércitos como en del regente Lisias en las dos expediciones que llevo a cabo en Judea, del tío de Seleuco II, Aqueo, contra Antíoco Hierax, de gobernadores provinciales como Báquides en Judea, de soldados profesionales como Xenón o TeodotoHemiolios contra Molón, e incluso de jefes mercenarios como Xenoitas, que dirigió la segunda campaña contra Molón o el navarca Polixenides de Rodas durante la *Anábasis* de Antíoco III. Pero, si en el ejército de los ptolomeos el alto mando estaba generalmente en manos de generales mercenarios (Polib. V, 63-64), en el caso seléucida estos provenían sobre todo de la nobleza de origen macedonia residente en la corte (Polib. LXXXII, 8, 13), ocupando también altos mandos en la dirección de la infantería y caballería de la Guardia. Este fue el caso del propio Lisias y sus descendientes, de Byttacus en Rafia, Zeuxis contra Molón y en Magnesia, Menipo en la expedición a Grecia de Antíoco III, Andrónico en Éfeso en el año 190, o Trifón, un colono militar de Seleucis, que sirvió bajo Alejandro Balas y Demetrio II.

Todos estos generales o comandantes debieron estar directamente a las ordenes del soberano y quizá es por ello que, en cuanto a los cargos que debieron ostentar para llevar a cabo estas funciones, no existiera una titulatura especifica ni un *cursushonorum* para alcanzarlos, sino que su nombramiento pudo darse al azar por los

distintos soberanos y en función de las necesidades bélicas del momento. Aunque esta no es la opinión general ya que Bar-Kochva (1976, 91) aboga por la existencia de un sistema de ascensos e intercambio de mandos, entre los distintos cuerpos del ejército, muy dinámico (Polib. V, 68, 9 y 11) y basado en los meritos en cuanto a la alta jerarquía militar. Así, parece que en tiempos de paz, los altos oficiales seléucidas se habrían encargado del mando de la Guardia, habrían actuado como gobernadores provinciales o locales, e incluso como mandos de los mercenarios en sus guarniciones, mientras que en tiempo de guerra, la ampliación del ejército por el reclutamiento de colonos militares, mercenarios, etc. habría necesitado de su reasignación al mando de estas unidades.

Con respecto a los más altos cargos en el ejército cuando no lo encabezaba el soberano, si bien hemos indicado que los datos son escasos, sabemos que al menos se han recogido tres denominaciones para este por las fuentes clásicas, estas fueron *strategos*, *hegemón* e *hiparco*, pero ninguna se repite más allá de menciones puntuales y es probable que se refirieran más al mando de tropas o fortificaciones especificas que a la existencia de un título exclusivo durante la historia del Imperio seléucida.

VI. ENTRENAMIENTO Y DISCIPLINA

El éxito táctico de cualquier ejército se basa principalmente en la disciplina y esta se adquiere a través de entrenamiento constante. En el caso de los ejércitos seléucidas es patente que este tipo de cuestiones, como ya hemos visto, apenas podemos conjeturarlas en base a pequeños y dispersos fragmentos. En la tradición griega los gimnasios desempeñaron un papel importante en la formación de los futuros soldados, y sabemos de la creación de muchos de ellos a lo largo del imperio por Antíoco IV. Aparte de ello sólo contamos con la referencia a que en Apamea existieron instructores militares (Estrab. XVI, 2, 10) que debieron encargarse, prioritariamente y

quizá exclusivamente, a la formación de los hijos de los colonos que pasaban a formar parte de las distintas unidades de la Guardia. Es muy posible que, en ese intento de identificación de los colonos con la corona (Polib. V, 54, 1-2 y 57, 6), Apamea hubiera sido el único lugar de entrenamiento de los integrantes de la Guardia que habrían tenido que viajar allí para su formación militar, pero se trata de meras especulaciones ya que no contamos con datos que excluyan esta posibilidad en otras regiones del imperio.

En cuanto al carácter y a las formas básicas de entrenamiento, es muy posible que estas no difirieran mucho de las empleadas tradicionalmente en los ejércitos macedonios por Filipo o Alejandro. Así, las marchas con la panoplia completa habrían sido frecuentes para fortalecer a los soldados y acostumbrarles a los largos desplazamientos que deberían realizar por la amplia extensión que formaba en Imperio seléucida[33]. Por otro lado, contamos con fragmentos de códigos militares de la época de Filipo V, descubiertos en Anfípolis y Calcis, que se refieren a varios aspectos de la disciplina militar y que bien pudieron haber sido tenidos en consideración también por los soberanos seléucidas. Estos indican la existencia de multas para los soldados que no utilizaran determinados elementos de sus armaduras o para aquellos que no desempeñaran sus funciones correctamente durante las guardias; también hacen referencia a la importancia del correcto mantenimiento de las tiendas, de lo cual parece que se encargarían funcionarios de alto rango, pero no se registra la posibilidad de castigos físicos para los soldados rasos. También sabemos que existían ciertas regulaciones en cuanto a los saqueos (Polib. X, 16, 17).

En cualquier caso, contamos con más datos de relajación en el entrenamiento o de calamidades por la falta de disciplina que de lo contrario, donde las fuentes clásicas

[33] Esta práctica era más común en el ejército romano que en los ejércitos griegos, pero autores como Bar-Kochva Indican que los seléucidas la habrían adoptado de aquellos. (BAR-KOCHVA, 1976, 95). Aunque en ningún caso estos entrenamientos habrían alcanzado el rigor de los romanos como indicaría Polib. VI, 42; X, 16 a XVII, 1.

no centran su atención. De este modo sabemos de los problemas que le reportaría después a Antíoco III su envió de las tropas a los ociosos cuarteles de invierno mientras negociaba con los emisarios de Ptolomeo antes de Rafia (Polib. V.66.6), de la falta de disciplina de la infantería seléucida en las Termopilas al verse rodeados (Liv. XXXVI, 19, 3) o de la huida de los colonos militares en Rafia ante la perspectiva de verse rodeados por la caballería enemiga (Polib. V, 85, 10). Pero también tenemos noticias de la eficacia de la disciplina y el entrenamiento que mitigan algo los ejemplos anteriores, como cuando Seleuco I, con la intención de sorprender a Demetrio y atacarlo al amanecer, ordeno a sus soldados que durmieran con la armadura puesta (Polieno IV, 9, 1), o en época de Antíoco VIII Grifo (125-96 a.C.), cuando uno de sus generales llamado Heracleón de Berea se encargó de entrenar a sus soldados para que comieran poco, en silencio y en grupos de 1.000 para estar preparados. Pese a todo, es fácil pensar que los entrenamientos destinados a los aspectos físicos y disciplinarios se habrían centrado sobre todo en la Guardia, por su importancia y su carácter permanente, mientras que al resto de cuerpos del ejército ello habría sido más difícil de implantar con buenos resultados en base a su carácter temporal.

Sabemos también que, en relación con el mantenimiento de la disciplina, si bien algunos generales romanos llegaron a impedir a sus soldados los matrimonios en campaña para facilitar su movilidad, en el caso de los ejércitos seléucidas, y en consonancia con la tradición de lo que le había sucedido al ejército de Alejandro, sus desplazamientos se vieron siempre acompañados de hordas de población civil (comerciantes, familiares, concubinas, artesanos, cocineros, etc.) que desde siempre y a lo largo de gran parte de la antigüedad eran plenamente conscientes de los grandes negocios que podían hacer con la soldada que sus dirigentes pagaban a los soldados (Polieno VIII, 61). Así, estos núcleos poblacionales itinerantes, siempre sirvieron para favorecer la relajación de los soldados durante los periodos en que disponían de permisos. Ello no fue nunca bien visto desde el punto de vista del mantenimiento de la

disciplina por parte de sus oficiales, ya que su existencia también representaba una desventaja táctica al tener que asignarles protección militar durante los enfrentamientos, no pudiendo utilizarse esas tropas en la batalla; mientras que si estos caían en manos del enemigo, el golpe moral para las tropas podía ser definitivo, ya que muchos soldados tenían entre los civiles a sus propias familias, formadas durante la campaña.

Hay que tener en cuenta que no debía ser fácil para los oficiales seléucidas, o incluso para el propio soberano, el establecer y mantener un sistema férreo y espartano de entrenamiento y disciplina, habida cuenta de que muchos de sus soldados eran colonos o hijos de colonos que en sus haciendas habían vivido siempre holgadamente y que es posible que no aceptaran fácilmente las privaciones excesivas. Incluso algunos de los contingentes militares como las tropas auxiliares, etc. estaban sólo nominalmente bajo control seléucida, por lo que era difícil actuar para moldear su disciplina y mejorar su entrenamiento.

VII. CONCLUSIÓN

Así, como hemos visto, a la muerte de Alejandro el mundo helenístico conoció una etapa en la que los diádocos tuvieron que hacer frente a su herencia en base a sus propios intereses personales. El reto no era sencillo ya que no sólo tenían que sobreponerse a los continuos conflictos bélicos, que seguramente ya sabían se producirían de forma constante entre aquellos que antes habían sido compañeros, sino que tenían que repartirse y administrar unos territorios inmensos donde, si exceptuamos Macedonia o incluso el resto de Grecia, eran extranjeros sin una base solida entre la población local que les sirviera para apuntalar sus pretensiones y reinados. Esta ha sido una de las razones fundamentales que se han argüido para la

proliferación de asentamientos de colonos militares que se llevó a cabo en distintos lugares dentro de los reinos de Ptolomeo o Seleuco.

En el estricto sentido militar, quizá el acierto de los soberanos seléucidas residió en el acuartelamiento y formación permanente de tropas de ascendencia greco-macedonia en Apamea, de donde fácilmente podían ser movilizados y enviados incluso a los rincones más remotos del imperio para su defensa y control. De forma que tanto los asentamientos de colonos por todo el imperio como la instalación de fortificaciones en lugares estratégicos y la disposición de estas tropas permitieron al Imperio seléucida su permanencia en el poder, en una tierra que les era extraña, por un espacio de tiempo de más de doscientos años. A pesar de ello, el éxito nunca se puede garantizar con total seguridad y ni este sistema ni el poderío militar seléucida impidieron que el imperio se encontrara en constante alerta, tanto para sofocar rebeliones internas como para defenderse de enemigos externos, como el caso de los egipcios o de los romanos, por citar sólo algunos a quienes habría que añadir los partos, etc.

En cualquier caso, no debemos olvidar que, si bien en algunos casos, como en cuanto a los sirios o los babilonios, los soberanos seléucidas optaron por prescindir de sus servicios militares con el fin de evitar que en el futuro esa experiencia sirviera para iniciar una revuelta en su contra en el seno del imperio, los soberanos seléucidas eran conscientes de la importancia de la utilización de tropas nativas en sus ejércitos, como fue el caso de la caballería parta o de los medos. A ello habría que sumar la ingente cantidad de recursos que era capaz de movilizar el imperio para la defensa de sus fronteras, e incluso con vistas a su expansión, ya que se encontraba en una posición estratégica única como zona de paso de las rutas comerciales caravaneras que desde oriente se encaminaban hacia el Mediterráneo. Seria este importante factor el que permitiría a los soberanos seléucidas el contar con grandes cantidades de elementos que en aquella época resultaban un arma formidable y casi definitiva, hablamos de los

elefantes de guerra, ya que su cercanía a la India no sólo facilitaba que el imperio consiguiera muchos ejemplares ya entrenados de aquellas regiones, sino que también bloqueaba su comercialización al resto de los pueblos del Mediterráneo, que como en el caso del Egipto Ptolemaico debieron buscar otras fuentes de abastecimiento.

Pero, parece que el fracaso en adaptarse a las circunstancias cambiantes condenó a los seléucidas a una serie de catastróficas campañas contra el nuevo poder parto, que comenzó a surgir en la meseta irania en el curso del siglo II a. C. y quizá explique por qué los pequeños ejércitos de los macabeos en Palestina fueron capaces de constituir un Estado independiente sólo a unos pocos cientos de kilómetros de Antioquía. Si a ello unimos el creciente poder e influencia romana podremos explicar sin demasiados problemas el fin del reino seléucida, el cual no impide el valorar la importancia que este tuvo en el concierto internacional, tanto en Asia como en el Mediterráneo, durante dos siglos, la cual se asentó prioritariamente en el poder de su ejército.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

I MACABEOS: a new translation, with introduction and commentary by Jonathan A. Goldstein, Garden City, N.Y., 1976.

II MACABEOS; traducido por Daniel R. Schwartz, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

APIANO: *Histoire romaine. Tome 6, livre 11, Le livre syriaque*; Paris, Les Belles Lettres, 2007.

DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca histórica. Volumen VI: Libros XVIII-XIX-XX*. Traducción de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2014.

ESTRABÓN: *Geografía*; Madrid, Gredos, 2003.

LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación. Vol VII; Madrid, Gredos,*

PAUSANIAS: Descripción de Grecia. Libros VII-IX; introducción, traducción y notas de María Cruz Gerrero Ingelmo**,** Madrid, Gredos, 1994.

PLUTARCO: *Vidas Paralelas. Vol IV y VII;* Madrid, Gredos, 2007-2009.

POLIBIO: *Historias. Libros V-XV y XVI-XXXIX*; Madrid, Gredos, 2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAR-KOCHVA, B.: *The Seleucid Army. Organization and tactics in the great campaigns*. Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

CHANIOTIS, A.: *War in the Hellenistic World*. Blackwell, Oxford, 2005.

DE SOUZA, P.: *El mundo antiguo en guerra, una historia global*. Akal, Madrid, 2008.

FARROKH, K.: *Shadows of the Desert. Ancient Persia at War*. Osprey, Oxford, 2007.

GAEBEL, Robert, E.: *Cavalry operations in the ancient greek world*. University of Oklahoma Press, Oklahoma, 2002.

GLOVER, R.F.: "Some Curiosities of Ancient Warfare". Greece & Rome 19, 55, 1-9, 1950.

GRIFFITH, G.T.: *The Mercenaries of the Hellenistic World*. Ares, Chicago, 1975.

HABICHT, Ch.: *The Hellenistic Monarchies*. Univ. of Michigan Press, Michigan, 2006.

HEAD, D.: *Armies of the Macedonian and Punic Wars 359 BC to 146 BC.* Wargamer Research Group, Cambridge, 1982.

KUIPER, K.: *The Britannica Guide To Ancient Civilizations; Mesopotamia,The World's Earliest Civilization*. Britannica, Chicago, 2011.

MARTIN, Thomas R.: *Ancient Greece: from prehistoric to Hellenistic times*. Yale University Press, London, 1998.

PAINE, M.: *Ancient Greece*. Pocket Essentials, Herts, 2007.

ROSTOVTZEFF, M.: *The Social and Economic History of the Hellenistic World. Vol. 1*. Oxford University Press, Oxford, 1941.

SABIN, Ph. VAN WEES, H. WHITBY, M. (Eds.): *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Vol I; Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome*. Cambridge UniversityPress, Cambridge, 2007.

SEKUNDA, N.: *Hellenistic Infantry Reform in the 160's BC*. Oficyna Naukowa MS, Varsovia, 2001.

_____: *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies. 168-145-BC. Vol. 1. The Seleucid Army.* Montvert, Stockport, 1994.

SHIPLEY, G.: *El Mundo Griego después de Alejandro. 323-30 a.C.* Critica, Barcelona, 2001.

WALBANK, F.W. y ASTIN, A.E. (Eds.): *The Cambridge Ancient History. Volume VII, Part 01 - The Hellenistic World.* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

WARRY, J.: *Warfare in theClassicalWorld*. University of Press, Oklahoma, 1980.

Artigo Recebido em: 20 de junho de 2013.

Aprovado em: 10 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O PAPEL SOCIAL DAS EPOPEIAS DE HOMERO E DAS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES EM RELAÇÃO À MORTE

Bruna Moraes da Silva[1]

RESUMO

Objetivamos, através do presente artigo, analisar as representações e práticas sociais relacionadas à morte presentes nas epopeias de Homero e nas tragédias de Eurípides, evidenciando o papel social dessas obras frente à comunidade que as ouvia e assistia. Verificaremos como os discursos desses poetas se constituíam em instrumentos de poder, levando ao público códigos de conduta a serem seguidos.

Palavras-chave: papel social, epopeias, tragédias, morte.

ABSTRACT

We objectify, through the present paper, to analyze the social representations and practices related to death, presented on the Homer's epics and in Euripides' tragedies, showing the social role of these works towards the community that heard it and watched it. We will verify how these poets' speeches consist in power instruments, taking to the public codes of conduct to be followed.

Keywords: social role, epics, tragedies, death.

[1] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ (PPGHC-UFRJ), no qual desenvolve pesquisa na área de Poder e Discurso, sob a orientação do Professor Dr. Fábio de Souza Lessa, intitulada "Morrer na Grécia Antiga: uma análise comparada sobre a morte e o pós-morte nas epopeias de Homero e nas tragédias de Eurípides". Bolsista CAPES.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

A morte é inexorável para todos. Porém, como ressalta Jean-Pierre Vernant, cada sociedade possui uma forma de pensar esse momento, cercando-se de elementos simbólicos para caracterizá-lo, integrando-o em seu universo mental e em suas práticas institucionais (VERNANT, 1988, 34). Na Grécia Antiga, como analisamos em nossa pesquisa de mestrado, essa questão não era diferente: apesar de o fim da vida ser visto como a *alteridade por excelência*, ele deveria ser assimilado à comunidade, que desenvolvia uma série de crenças e ritos para que isso ocorresse. Como salientado pelo antropólogo José Carlos Rodrigues,

> Em todas as culturas os indivíduos, para conseguirem construir intelectual e afetivamente suas (auto-) identidades, têm necessidade de um mito do fim, como de um mito da origem. [...] Poder-se-ia até dizer que cada cultura representa um estilo particular de morrer (RODRIGUES, 2006, 33).

Dedicando-nos, assim, a análise das práticas culturais e representações sociais[2] da cultura grega relacionadas ao fim da vida, objetivamos, através do presente artigo, evidenciar o papel social dos gêneros épico e trágico frente à morte. Defendemos que apesar de se tratarem de obras literárias, com personagens fictícias, eles não serviam apenas como entretenimento para o público, mas que seus discursos levavam a este uma série de condutas a serem seguidas, constituindo-se em verdadeiros instrumentos

[2] Os conceitos de práticas culturais e representações sociais são centrais em nossa pesquisa. Para o primeiro, optamos pela orientação teórica de Denise Jodelet. Segundo a autora, as representações sociais são entendidas como o estudo "dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história" (JODELET, 2001, 10). Tratam-se, assim, de como um sujeito se reporta a um objeto (pessoa, coisa, ideia, *fenômeno natural*...), sendo entendidas como um fenômeno social que deve ser verificado a partir de seu contexto de produção, além de serem orientadas para a comunicação, circulando no discurso. Já em relação ao conceito de práticas, utilizamo-nos da definição dada por José Barros D'Assunção. Segundo o estudioso, as práticas são *os modos de fazer* de uma sociedade, os usos, costumes, atitudes e normas dessa. Citando o autor: são práticas culturais não apenas a feitura de um livro, uma técnica artística ou uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, *morrem ou adoecem*, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros (BARROS, 2011, 46-7, grifos nossos).

de poder, organizando, como ressalta José Carlos Rodrigues[3], comportamentos, pensamentos e sentimentos em relação a esse momento, assim como *modelos de morrer* (RODRIGUES, 1991, 24).

Dessa maneira, através da metodologia proposta por Marcel Detienne para o estudo da História Comparada[4] e do método de grades de leitura elaborado por Françoise Frontisi-Ducroux[5], analisaremos neste trabalho as epopeias de Homero, *Ilíada* e *Odisseia,* e as tragédias de Eurípides, *As Troianas, Hécuba, Orestes, Ifigênia em Áulis* e *Alceste,* destacando tanto as similitudes e diferenças encontradas entre os ritos e crenças descritos nesses gêneros quanto analisando o porquê de se levar esse tema ao público que ouvia e assistia essas obras.

Sendo nossa pesquisa inserida no campo da História Social e Cultural, propomos, assim, uma análise voltada para a rede de relações existente entre os

[3] José Carlos Rodrigues, em seu livro *Antropologia do poder*, relaciona este conceito aos seus estudos sobre a morte. Segundo o autor, os poderes da sociedade garantiriam a manutenção de um sistema de regras responsável por organizar as condutas perante o fim da vida. De acordo com ele, "Não há sociedade que não seja obrigada a assumir atitudes firmes diante do desaparecimento de seus membros. Todas se veem coagidas a se estruturar como poder, capaz de enfrentar os contra-poderes do aniquilamento" (RODRIGUES, 1991, 12).

[4] Essa metodologia, sintetizada na obra do autor *Comparar o incomparável*, na qual Detienne busca romper com o paradigma metodológico lançado por Marc Bloch, inaugura um *comparativismo construtivo*, buscando relacionar as representações culturais das sociedades, independente da distância que se encontrem, seja ela no tempo ou espaço (DETIENNE, 2000, 47). A partir disso, o helenista propõe alguns procedimentos metodológicos a serem seguidos, como é o caso da construção de *comparáveis* que, nas palavras do autor, são relações em cadeia com uma escolha inicial (DETIENNE, 2000, 58), ou seja, problemas definidos a partir do que se deseja analisar, de uma categoria estabelecida pelo pesquisador. Em nossa pesquisa, partindo da categoria *morte*, definimos como *comparável os costumes e crenças relacionados à morte na Antiguidade Grega,* verificando-os nas obras de Homero e Eurípides. A partir dessas definições, descortina-se um amplo campo de estudo que possibilita a busca por proximidades e distanciamentos entre um gênero literário e outro, resultando na construção de hipóteses.

[5] A autora, ao analisar a personagem de Dédalo em seu livro *Dédale: mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne* (2000), busca em diferentes documentações palavras conectados ao campo semântico de seu objeto de pesquisa, isolando-as e verificando seus empregos e sentidos. Objetiva-se, através disso, constatar os valores que são associados a esses termos, o *domínio de representação* no qual se inserem, reconhecendo as ideias e imagens que são criadas sobre eles, consciente ou inconscientemente. Em nosso trabalho, através da busca de palavras e temas conectadas à morte, como é o caso de *psykhé* e Hades, por exemplo, buscamos verificar justamente o que a autora propõe: seus *domínios de representação,* o que se pensa e cria sobre nosso objeto de estudo.

homens, dando destaque as práticas e crenças sociais, que são criadas pelos próprios indivíduos.

Assim, por fins didáticos, dividimos nosso artigo em três capítulos. Nos dois primeiros, dedicar-nos-emos a evidenciar como a morte é um tema recorrente nas epopeias de Homero e nas tragédias de Eurípides, analisando crenças e ritos relacionados a esse momento e ressaltando as similitudes e diferenças entre um gênero e outro. Tendo visto como cada um dos poetas representa nosso objeto de estudo, analisaremos, por fim, nossa hipótese central, evidenciando o porquê de se mostrar a morte dentro dessas obras, ressaltando seus papeis sociais na comunidade em que eram cantados e representados.

1) A MORTE EM HOMERO

Ao analisarmos as obras atribuídas a Homero[6], compostas por volta do século VIII a.C., podemos verificar uma série de práticas e representações da morte presentes em seus versos. Seja a *Ilíada*, narrando o último ano da Guerra de Troia, ou a *Odisseia*, destacando os perigos passados por seu protagonista de volta para casa, a condição mortal do homem é a todo tempo enfatizada pelo *aedo,* sendo a efemeridade da vida de suas personagens posta perante a grandiosidade dos deuses [7].

Sendo assim, ao lermos essas epopeias, deparamo-nos, frequentemente, com cenas que demonstram o fim da vida, especialmente no caso da *Ilíada,* visto que narra diversas batalhas ao longo do conflito entre aqueus e troianos. De acordo com

[6] Apesar da existência de Homero ser questionada até os dias de hoje, atribuiremos em nosso trabalho a autoria da *Ilíada* e da *Odisseia* a esse poeta, deixando claro que o mais relevante para nossa pesquisa é saber a importância que essas obras tinham para os gregos que, em sua maioria, como ressalta Colombani, estavam certos de que foram criadas apenas por apenas um poeta (COLOMBANI, 2005, 6).

[7] O diálogo entre Apolo e Poseidon, por exemplo, destaca essa questão: "Não dirás, Posêidon, que eu, doente da cabeça, brigaria contigo por vis mortais, que feito folhas viçam por um tempo, florescendo, nutridos de frutos, mas, vida breve, logo perecem, exânimes" (HOMERO, *Ilíada,* XXI, vv. 462-6).

Garland, acontecem 240 mortes nesse poema épico (GARLAND, 1985, 18), sendo parte delas descrita detalhadamente pelo poeta.

Consequentemente, frente tantas mortes, práticas como o luto e os funerais se fazem presentes nas obras de Homero [8], que destaca a maneira pela qual o corpo deveria ser tratado por aqueles que ficam e as honrarias a serem prestadas aos que já se foram.

Lavar e perfumar o cadáver do morto, assim como destiná-lo a cremação, por exemplo, fazem parte dos ritos funerários conectados à morte apresentados nas epopeias. Erigir um monumento ao falecido, uma *sema*, para que fosse recordado no mundo dos vivos também é demonstrado como atitude primordial a seguir seguida, demarcando-se, como ressalta Maria Borba Florenzano, uma mudança de territorialidade suposta pela morte: o fim da vida na terra e o início de um novo estatuto nesta, verificado através da rememoração social. Além disso, os funerais, ainda segundo a autora, "cumprem a função de facilitar essa passagem para os vivos, tornando a perda mais aceitável e suportável" (FLORENZANO, 1996, 64).

Em relação ao luto, podemos constatar que as personagens homéricas, inclusive os deuses, viam o fim da vida de seus familiares e amigos com muita dor, expressando isso tanto através de sua comunicação não verbal[9] quanto de suas palavras. Uma das práticas descritas pelo *aedo*, por exemplo, era o corte dos cabelos. Jean-Pierre Vernant, ao analisar o motivo para esse costume, destaca-nos que ao realizar-se esse ato ultraja-se e enfeia-se o rosto dos vivos, aproximando-os, dessa

[8] Destinam-se, por exemplo, dois Cantos da *Ilíada* (XXIII e XXIV) para os ritos fúnebres designados a Pátroclo e a Heitor, sendo eles, de acordo com Schein, uma conclusão satisfatória para tantas mortes durante a epopeia, auxiliando a suportar a dor da perda (SCHEIN, 1984, 67-8). Na Odisseia, também vemos referências às práticas funerárias, como as descritas no Canto XII, no qual a necessidade de um funeral digno, evidenciando-se ritos a serem realizados, como é o caso da ereção de um monumento ao morto, são postas em pauta pelo *aedo* (HOMERO, *Odisseia*, XI, vv. 51-78).

[9] Comunicação não verbal é, em linhas gerais, a linguagem corporal utilizada para expressar sentimentos e emoções. Esse fenômeno é analisado pelo campo da cinésica social, uma disciplina de recorte socioantropológico, na qual se põe em destaque os movimentos corporais, considerados sob o aspecto sociocultural e não neurofisiológico ou, ainda, psicológico (RECTOR; TRINTA, 2003, 55).

maneira, “desse mundo de fantasmas sem força e sem brilho para onde emigrará o morto cujo desaparecimento é pranteado” (VERNANT, 1988, p. 57) [10].

Esse “mundo de fantasmas” sobre o qual Vernant nos remete, também está presente nas representações da morte expostas nas obras homéricas. Diferente da crença católica, por exemplo, na qual os homens, a partir de suas ações, são destinados ao inferno ou ao paraíso, as personagens de Homero possuíam, na maior parte dos casos, apenas um destino, independente de suas atitudes em terra: o Hades[11].

Porém, apesar de diferentes referências a respeito desse espaço, como salienta Garland, “os gregos estavam mais no escuro sobre o Hades do que nos deixaram” (GARLAND, 1985, 51). Sendo assim, mesmo que por diversas vezes a temática do mundo dos mortos seja abordada por Homero, não possuímos muitas informações a respeito da configuração desse local. A partir das poucas descrições que possuímos, podemos saber que ele é reinado pelo deus homônimo, unido em casamento a Perséfone, destacando-se como um local subterrâneo e escuro, localizado no extremo do Oceano.

Todavia, Homero nos oferece mais informações a respeito dos que lá se encontravam, sendo a crença no elemento denominado *psykhé* muito presente nos versos do *aedo*.

Apesar das diferentes traduções dadas a esse termo ao longo das obras e pelos dicionários especializados, como é o caso de vida, alma e sopro (CHANTRAINE, 1968, 1294; BAILLY, 2002, 2176), investigando essa palavra em seu domínio de

[10] A passagem a seguir, retirada da *Odisseia,* demonstra-nos a importância desse ato, destacado como uma honraria ao morto: “Somente uma honra podemos prestar aos mortais infelizes: e essa é os cabelos cortarmos e o pranto deixarmos que corra” (HOMERO, *Odisseia,* IV, vv. 197-198).

[11] Dizemos “na maior parte dos casos”, pois a documentação por nós estudada apresenta alguns casos em que o homem não se dirige ao Hades. Menelau, por exemplo, tem como destino, na *Odisseia*, os Campos Elíseos, caracterizado como um local paradisíaco, para qual alguns escolhidos eram enviados (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 560-569).

representação, verificando suas características no contexto em que é inserida, como nossa metodologia de leitura propõe, defendemos que, em Homero, *psykhé* possui duas definições básicas. Ela pode se referir tanto à vida do homem, aquilo que ele luta para não perder em batalha, quanto sua sombra no Hades, uma fumaça do que fora um dia, sem consciência e capacidade de ação, não conservando a memória, nem o sopro vital, o *thymós*, aquilo que dá ânimo e força ao corpo [12].

As características dadas a esse elemento pelo *aedo* se repetem ao longo de suas obras. A aparência da *psykhé* com o homem em vida, por exemplo, não deixa de existir mesmo após ter se desvinculado de sua carne, chegando a poder ser reconhecida por aqueles que ainda permanecem vivos[13], evidenciando as crenças expostas em Homero sobre a relação com os que já se foram.

Desse modo, ao analisarmos brevemente as práticas e representações da morte nas epopeias homéricas, objetivamos reiterar como esse tema está presente na documentação analisada, destacando as características dos ritos e crenças expostos pelo *aedo*, que levava ao seu público maneiras de se agir e pensar perante a morte. No capítulo seguinte, verificaremos como Eurípides expõe nosso objeto de estudo em suas obras, destacando, como propomos através do estudo comparado, os distanciamentos e similitudes com os poemas épicos analisados.

[12] Nas obras homéricas, podemos verificar que diferentes elementos presentes no corpo do homem se apresentam como agentes emocionais e racionais, sendo, por vezes, traduzidos por alma. *Thymós*, *phrén, nóos*, são alguns deles, por exemplo. Giulia Sissa, ao analisar sobre o tema, aponta-nos que os lugares do corpo para os gregos são entendidos como a causa e a sede dos movimentos afetivos (SISSA; DETIENNE, 1990, 56).

[13] Quando Aquiles vê, em sonho, a *psykhé* de Pátroclo, por exemplo, há um reconhecimento imediato, como podemos verificar através da seguinte passagem: Quando tomou-o o sono de Hipnos, dissolvendo males e mágoas no ânimo, circunvasivo (cansara muito, é fato, aos seus membros esplêndidos perseguir Héctor até Tróia multiventosa), a psiquê sobrevém-lhe do mísero Pátroclo, *símil a ele no talhe, na voz e nos olhos, nas vestes* (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, vv. 62-68, grifos nossos).

2) A MORTE EM EURÍPIDES

Ao analisarmos as obras de Eurípides, compostas no século V a.C., apresentadas em festivais teatrais, podemos verificar muitos pontos de semelhança e alguns de distanciamento em relação às representações da morte vistas nas epopeias Homéricas. Faremos, a partir disso, ao longo do capítulo, uma reflexão simultânea entre um gênero e outro, objetivando-se, como ressaltam Neyde Theml e Regina Bustamante, "descobrir formas moventes e múltiplas com as quais as sociedades se depararam, as representaram e se transformaram" (BUSTAMANTE; THEML, 2007, 11).

Verificando, primeiramente, a temática das obras trágicas analisadas, podemos constatar que, assim como em Homero, as personagens presentes nas obras do tragediógrafo fazem parte da tradição mitológica grega, especialmente aquelas conectadas à Guerra de Troia. *As Troianas* e *Hécuba*, por exemplo, referem-se ao período após o conflito, assim como *Ifigênia em Áulis* passa-se anteriormente a este.

Porém, apesar de muitas personagens e cenários em comum, a maneira pela qual a morte é demonstrada em Eurípides se distancia de Homero. Por ser representada e não cantada, as cenas nas quais o fim da vida se faz presente nos palcos eram raras[14], sendo o foco do tragediógrafo não as batalhas travadas entre guerreiros, como na *Ilíada*, mas as questões que envolvem o morto, como o luto e os funerais. Todavia, Eurípides não deixa de evidenciar as diferentes "maneiras de morrer" que as suas personagens enfrentam, como é o caso de sacrifícios humanos e assassinatos tramados.

O primeiro caso, por exemplo, é tema presente em mais de uma tragédia composta pelo "mais trágico dos trágicos", enquanto que em Homero só aparece uma única vez, quando Aquiles sacrifica doze jovens como libação ao amigo morto, Pátroclo (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, vv. 180-183).

[14] De acordo com Sri Pathmanathan, dentre as 25 tragédias das quais o fim da vida faz parte do curso da ação (não somente as criadas por Eurípides), apenas em duas encena-se a morte: *Ajax* e *As Suplicantes* (PATHMANATHAN, 1965, 3).

Nicole Loraux, ao analisar esse tema nas tragédias gregas, defende a hipótese de que sacrificar humanos não era aceitável nessa sociedade, mas que Eurípides levava isso a seu público como um "parêntese institucional" (LORAUX, 1988, 114). Através da demonstração de questões que fogem ao que era seguido na vida cívica (sacrifício de humanos ao invés de animais), gerava-se um impacto emocional e uma purgação das emoções, a chamada *catarse*, que não poderia ser atingida em meio à *pólis*, na postura de um cidadão.

As tentativas ou planejamentos de assassinatos são igualmente mencionadas em mais de uma obra de Eurípides. Em *Orestes*, o personagem que dá nome a peça mata a própria mãe, vingando-se do assassínio do pai planejado pela mesma. Em *Hécuba*, o tema da vingança resultando em morte também pode ser visto, pois a protagonista acaba com a vida dos herdeiros de Polimestor, que havia matado seu filho, Polidoro.

Porém, como já citado, as mortes em si, diferente de Homero, não são destaque nas obras de Eurípides e sim o que envolve esse momento. Como ressalta Maria de Fátima Souza e Silva, "É para o destaque das reações humanas, da vítima e dos parentes, que vão as atenções do poeta" (SILVA, 2005, 129). Através de suas vítimas, o tragediógrafo demonstrava como o fim da vida levava tristeza àqueles que ficavam e, especialmente, a preocupação com os mortos (CANDIDO, 2005, 133).

Desse modo, o luto e os funerais, mas especialmente o primeiro, são postos em evidência nas tragédias de Eurípides e se dão de forma muito semelhantes a Homero: choros copiosos, corte de cabelos, batidas na cabeça e no peito, por exemplo, fazem parte da linguagem corporal expressa no momento da morte[15], sendo a perda de parentes amados muito destacada nas obras do autor. Andrômaca, por exemplo, em

[15] A passagem a seguir, retirada de *Hécuba*, demonstra-nos uma das maneiras de se demonstrar a dor frente à perda de um ente querido: "e a mãe de filhos mortos contra a cabeça grisalha/ Põe a mão e rasga [...] a face,/ Com dilacerações tornando as unhas ensanguentadas" (EURÍPIDES, *Hécuba*, vv.654-656).

As Troianas, ao descobrir que terá seu filho assassinado pelos aqueus, vencedores da guerra de Troia, entra em uma situação desesperadora, exacerbando suas emoções frente à perda que enfrentará. Como ressalta Jaeger, "A tragédia grega é mais a expressão de um sofrimento do que de uma ação" (JAEGER, 2010, 309).

Já em relação aos funerais, as informações verificadas sobre o tratamento ao corpo são mais escassas em Eurípides que em Homero. *Alceste,* que possui como tema o sacrifício desta personagem ao aceitar morrer no lugar de seu marido, é a peça que nos traz mais informações sobre os ritos fúnebres, destacando hinos a serem cantados, assim como a cremação do corpo. Porém, a necessidade de um enterro digno assim como a busca pela rememoração frente à sociedade são muito destacadas em todas as obras analisadas.

As crenças na vida após a morte também se fazem presentes nas obras do tragediógrafo. *Alceste,* novamente, destaca-se por apresentar diversos elementos do mundo dos mortos, como os deuses e seres relacionados ao fim da vida.

Ao compararmos com as obras homéricas, constatamos que o Hades continua a se destacar como o local destinado aos mortos. Sua escuridão e localização subterrânea são também vistas como características dadas a ele nas tragédias analisadas. Porém, o cenário trágico designa um novo elemento para o submundo que não existe no período homérico: o barqueiro Caronte, responsável por guiar os mortos para os portões do Hades [16].

Outra "novidade" que o tragediógrafo nos traz em suas obras é o que podemos denominar de apelação aos mortos. Vemos em suas tragédias personagens se dirigindo aos locais de sepultamento de seus entes queridos a fim de fazer pedidos em relação às suas vidas, como se os que já se foram fossem capazes de agir no universo

[16] Sourvinou-Inwood defende a hipótese de que a presença dessa figura facilitaria o momento da morte, pois haveria uma espécie de companhia para as almas até o Hades: "*Alceste* demonstra que na Atenas do século V, Caronte era percebido (ao menos potencialmente) como uma figura de apoio, cuja benevolência poderia ser solicitada em nome de uma pessoa morta" (SOURVINOU-INWOOD, 1995, 339).

terreno, exercendo uma justiça que exprimiria um poder antes somente ligado aos deuses. Essa passagem de *Orestes*, por exemplo, dá destaque a esse apelo aos mortos: "Ó pai, que habitas a morada da noite sombria, invoca-te Orestes, o teu filho, para que venhas em auxílio dos necessitados" (EURÍPIDES, *Orestes*, vv. 1225-6).

Já no que compete a *psykhé,* Giovanni Reale nos ressalta que esse elemento assume, a partir do século V a.C., período no qual as obras de Eurípides foram criadas, um significado completamente diferente do que possuía em Homero (REALE, 2002, 14). Nas epopeias do *aedo*, como visto, a maior parte das referências a esse termo possui o sentido de "fantasma" do morto, privado de consciência. Porém, essa acepção é raramente utilizada nas tragédias, tendo *psykhé* se tornado, como nos remete Robinson, uma espécie de agente racional e emocional, mas ainda mantendo seu significado de vida (ROBINSON, 2010, 20). Essa alma euripidiana é, assim, destacada como sede dos sentimentos, portadora de qualidades, demonstrando como esse elemento vai ganhando novos contornos no período vivido pelo tragediógrafo [17].

Desse modo, tendo analisado no presente capítulo como a morte se apresenta nas obras de Eurípides, realizando o estudo comparado com as epopeias homéricas, é possível verificar como ambos os poetas trabalham essa temática. Verificamos que no que compete as práticas, como o luto e os funerais, há uma relação de proximidade. Porém, no âmbito das crenças, como aquelas relacionadas à alma, já vemos modificações no cenário clássico.

Assim, após termos apresentado algumas dessas práticas e representações, necessárias a nossa hipótese, visto que demonstram como o tema se faz presente nas obras analisadas, realizaremos no próximo capítulo a análise central deste artigo, destacando o porquê de se levar esse tema ao público que ouvia e assistia essas epopeias e tragédias, destacando sua importância social para os gregos antigos.

[17] Essa passagem de *Orestes,* por exemplo, demonstra-nos essa nova "função" atribuída à *psykhé*: "Porque inteligência, bem sei, não falta ao teu espírito [ψυχῆ]" (EURÍPIDES, *Orestes*, vv. 1178-1180).

3) O PAPEL SOCIAL DA EPOPEIA E DA TRAGÉDIA FRENTE O FIM DA VIDA

Verificamos nos capítulos anteriores como o tema da morte é recorrente na documentação por nós analisadas, dando destaque às semelhanças, particularidades e diferenças encontradas entre a epopeia e a tragédia, como é possível elucidar a partir do estudo comparado. Já em relação ao papel social dessas obras em relação ao fim da vida, será que há uma relação de distanciamento ou de proximidade?

Defendemos que tanto a epopeia quanto a tragédia não possuíam apenas a função de entretenimento frente ao seu público, mas sim que demonstravam as condutas sociais que seus ouvintes e espectadores deveriam seguir em seu cotidiano, fazendo parte da chamada *paideía*. Apesar de significar, literalmente, "educação de meninos", esse termo é amplo e complexo[18], podendo ser simplificado como um conjunto de atividades educacionais e culturais da sociedade grega, através das quais se objetivava a construção de um cidadão com *areté* (excelência, virtude), honra e coragem, realizando-se atividades que levavam a harmonia entre o corpo e a mente [19].

Ao analisar a importância das obras homéricas, por exemplo, Pierre Carlier destaca que essas "estiveram, seguramente, desde o séc. VI a.C. e, provavelmente, desde o séc. VIII a.C. no centro da educação e da cultura gregas" (CARLIER, 2008, 11).

Desse modo, seja através do canto do *aedo* ou das encenações trágicas, levava-se ao público os mitos e ritos que cercavam a comunidade em que viviam, mas

[18] Como ressaltado por Jaeger: Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez (JAEGER, 2010, 01).

[19] Em relação às obras de Homero, por exemplo, as crianças aprendiam a ler através delas, além de tocarem cítara recitando seus versos. Segundo Romilly, encontrou-se no Egito testemunho concreto de que Homero servia para exercícios linguísticos ainda na época helenística (ROMILLY, 2001, 111).

também uma série de prerrogativas a serem seguidas ou rechaçadas, inclusive em relação à morte.

Porém, antes de iniciarmos esse debate, faz-se necessário situar os autores das obras analisadas, entendendo a quem se destinavam. No caso da *Ilíada* e *Odisseia,* viemos ao longo de nosso trabalho atribuindo sua criação ao *aedo* Homero, que teria nascido na Jônia (em Esmirna ou Quios), hoje Turquia, por volta dos séculos IX - VIII a.C. Como já citado, debate-se na academia até os dias atuais sobre a real autoria dessas obras, discutindo-se, por exemplo, acerca da possibilidade de serem produtos da compilação de poemas de vários autores. Porém, apesar de possuirmos poucas informações a respeito de quem realmente teria criado essas epopeias, o papel dos *aedos*, responsáveis por cantá-las, pode ser analisado.

Considerado um ofício na Grécia Antiga, como defende Alexandre Moraes ao longo de sua obra (MORAES, 2012), o canto dos *aedos*, ditos inspirados pelas musas, destinava-se a aristocracia guerreira, que pagava a esses profissionais para que cantassem sua genealogia, os grandes feitos dos heróis que os precederam. Sendo ouvido especialmente em banquetes[20], seu público encontrava prazer em suas narrativas, ouvindo ritos e mitos presentes em sua sociedade, que mesmo sendo bem conhecidos por eles, eram contadas de uma maneira nova pelo poeta.

Descrevia-se, assim, questões do cotidiano, aflições, crenças e costumes, mas, especialmente, os moldes para se portar como um cidadão honrado, corajoso e virtuoso, tanto no espaço privado, com sua família, quanto no público. Schein ressalta,

[20] Apesar de grande parte das récitas serem feitas em banquetes, as epopeias heroicas também foram cantadas em festas religiosas posteriores, como é o caso dos jogos olímpicos e das Panatheneias. Pierre Carlier ainda nos ressalta que elas poderiam ser recitadas para as pessoas da cidade que se reuniam em praça pública (CARLIER, 2008, 15). Podemos ver que, caso isso realmente acontecesse, o grau de abrangência do público seria maior, mas, provavelmente, este não deveria ser composto das camadas mais baixas da sociedade, pois essas não tinham tempo livre necessário para tal fim, a denominada *skholé*.

inclusive, que a audiência de Homero teria reconhecido em Tróia muitos de suas formas sociais e valores (SCHEIN, 1984, 169) [21]. Sendo assim, como ressalta Vernant,

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

Defendemos, dessa forma, que uma série de tradições dos gregos antigos está compilada nas obras de Homero, inclusive às relacionadas à morte, núcleo de nosso estudo. Ao descrever cenas de luto, funerais, crenças em relação ao Hades e a *psykhé*, como visto nos capítulos anteriores, o *aedo* levava ao público um sistema de regras relacionado ao fim da vida, evidenciando tanto modelos de morrer, vistos especialmente através da coragem de seus heróis ao enfrentar a morte, quanto as atitudes a serem seguidas pelos vivos perante os membros de sua comunidade que se foram. Ao analisar sobre o tema, Vernant ressalta que a epopeia não se trata apenas de um gênero literário, mas que serve como resposta ao fim da vida, buscando integrá-lo ao pensamento e à vida da sociedade (VERNANT, 1982, 94).

Ademais, as obras de Homero também são marcadas por sua função de garantir a memória dos que já se foram: apesar de morto, o herói será sempre rememorado pelos seus feitos e o *aedo* tem o papel determinante para isso. Segundo Detienne, o guerreiro era marcado por dois tipos de glórias: *Kléos* e *Kudos*. O último se referindo à glória do combatente cedida pelos deuses e o primeiro a que vingará na memória social (DETIENNE, 1988, 20-21). Novamente Vernant descreve claramente o que estamos defendendo neste trabalho:

[21] Ademais, a fala, em uma sociedade na qual a escrita não é muito difundida, é dispositivo de grande importância para a transmissão da cultura da época, sendo através dela, como ressalta Alexandre Moraes, que os *aedos* "angariavam prestígio e visibilidade sociais" (MORAES, 2009, 12).

> Em sua função de memória coletiva, a epopéia não é feita para os mortos; quando ela fala deles, ou da morte, é sempre aos vivos que ela se dirige. Da morte, nela mesma, dos mortos entre os mortos, não há nada a dizer. Eles estão do outro lado de um limiar que ninguém pode transpor sem desaparecer, que nenhuma palavra pode alcançar sem perder todo sentido: mundo da noite onde reina o inaudível, ao mesmo tempo silêncio e alarido (VERNANT, 1989, p. 86).

Já no caso do teatro, podemos constatar que seus espaços e limites são muito amplos, podendo ser visto como uma verdadeira instituição social, através da qual se comunica e educa, sendo um meio de se expressar frente aos outros. Levava-se, através das peças teatrais, "uma interpretação da vida diária, das práticas sociais que produziam o cotidiano" (CODEÇO, 2010, 16), colocando-se no palco a *pólis* em discussão. As peças tinham um forte valor instrutivo e levavam em suas encenações os ideais de cidadania a serem seguidos pelos helenos, evidenciando como um bom cidadão deveria agir em prol do bem comum.

Questões como respeito e cuidado com os mais velhos, alteridade, culto aos deuses, o bem porta-se feminino e masculino, eram postas em cena. Aristóteles, que considerava a arte como uma imitação, via na tragédia a imitação de homens superiores, de suas ações (ARISTÓTELES*, Poética,* II, 1448 a, 16). Como ressalta Pierre Grimall, "Em todos os tempos, o teatro foi um meio poderoso de ação; serve de veículo a idéias e mentalidades que o palco propaga, difunde e impõe com uma eficácia e um alcance maiores que os do livro" (GRIMAL, 1986, 09).

Em relação ao público que ia ao teatro, o alcance de suas peças era maior que as obras de Homero. Não apenas destinado à aristocracia guerreira, o espaço em que as encenações ocorriam se endereçava a totalidade dos cidadãos. Apesar do pagamento de entrada, as pessoas com menor condição financeira conseguiam assistir aos espetáculos, pois havia o procedimento da *liturgia*, exigida dos mais ricos para manter determinados encargos da *pólis*, como nesse caso. A participação das mulheres

e das crianças é discutível, mas sem dúvida admissível. Os *metecos* (estrangeiros na cidade de Atenas) poderiam assistir, desde que pagassem, e os escravos, se acompanhados de seu senhor.

O poeta trágico, assim, através de suas obras, pode se endereçar ao conjunto da sociedade *políade*, representando experiências humanas em geral, levando seu público à reflexão e à instrução. Defendemos que Eurípides é o tragediógrafo que mais se envolveu nas mudanças e problemas que vinham ocorrendo na *polis* ateniense, dando destaque a um, em especial: a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). A atmosfera de morte e desilusão que esse conflito gerava em Atenas pode ser vista refletida nos temas de muitas de suas obras, dando destaque as reações humanas frente ao fim da vida e rendendo ao poeta, inclusive, o título de pacifista, apresentando os males que a guerra pode causar (ROMILLY, 1999, 103).

Desse modo, Eurípides, ao chamar atenção para o sistema de regras a ser seguido em relação ao fim da vida, como as maneiras de se fazer o luto, a necessidade de funerais dignos, além das crenças descritas relação à vida após a morte, tinha na apresentação de suas obras um meio de expressão privilegiado, evidenciando-se como uma discurso de poder frente à sociedade *políade.*

Assim, como já citado, mesmo se tratando de obras literárias, defendemos que a epopeia e a tragédia servem como vias de acesso ao entendimento do universo cultural, dos valores sociais da sociedade grega. De acordo com Antônio Cândido, a realidade social é componente da estrutura literária: verificando-se a que público se destina, que papel cumpre, que representações do mundo cria, a literatura , além de nos fornecer diferentes informações a respeito da comunidade a qual se destinava, exercia um papel frente a ela, levando diferentes modelos de se agir durante a vida, mas também perante a morte. Desse modo, ainda segundo o autor,

> [...] a arte é social nos dois sentidos: depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando sua conduta e concepção do mundo, ou

reforçando neles o sentimento dos valores sociais (CANDIDO, 2005, 29).

CONCLUSÃO

Ao nos dedicamos ao estudo da morte na antiguidade grega, podemos verificar que as obras de Homero e de Eurípides são documentações que perpassam a todo tempo esse tema, seja através do campo de batalha, como é o caso da *Ilíada*, ou no sacrifício de jovens virgens, visto em mais de uma tragédia do "mais trágico dos trágicos".

Analisando como nosso objeto de estudo está presente nos discursos desses poetas, que demonstram através de seus versos diferentes práticas culturais e representações sociais sobre a morte, verificamos a maneira pelo qual esse fenômeno é interpretado nessas obras.

Através do método proposto por Marcel Detienne para a História Comparada, verificamos como nosso objeto de pesquisa apresenta particularidades, similitudes e diferenças entre a epopeia e a tragédia, evidenciando diferentes maneiras de se reportar ao fim da vida.

Apesar de pontos de diferenciação, questões como a necessidade de luto e funerais aos mortos são postas em destaque pelos autores das documentações analisadas, assim como as crenças no que o ocorreria após a vida ter seu fim. Sendo assim, uma série de condutas a serem tomadas e pensadas perante a morte eram passadas ao público que ouvia as epopeias e assistia as tragédias de Eurípides, fazendo parte da educação grega.

Dessa maneira, defendemos ao longo de nosso trabalho que o canto do *aedo* e as encenações trágicas são investidos de poder ao evidenciarem um sistema de regras a ser seguido por seus ouvintes e espectadores, destacando sua importância social.

Ademais, ao espelharem os cidadãos da época ou, mais especificamente, o que eles desejavam atingir em seu estatuto social, como visto, a literatura demonstra-se

como documentação profícua para o estudo das sociedades, servindo como uma via de acesso ao entendimento dos inúmeros universos culturais aos quais o historiador tem contato.

Assim, através dos versos de um poema podemos verificar diversas práticas, crenças e normas da sociedade grega, analisando seus papeis sociais, buscando compreender tanto a intenção do criador da obra quanto como aquele público poderia ser influenciado por ela através do sistema de regras que proferem.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓTELES. *Poética.* Trad., prefácio, introdução, compêndio e apêndices de Eudoro de Sousa. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994 (Coleção Estudos Gerais / Série Universitária).

EURÍPIDES. Alcestis. *In: Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea.* Tradução de David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. *Orestes/Eurípides.* Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas/Eurípides.* Tradução e introdução Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Iphigenia at Aulis. In: Bacchae, Iphigenia at Aulis and Rhesus.* Tradução de David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.

BARROS, José D'Assunção. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. In: Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 1-30, 2007.

_____. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. In: Cadernos de História, v.12, nº 16, 2011, p.38-63.

BREMMER, Jan N. *The early Greek concept of the soul*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

BUSTAMANTE, R.; THEML, N. História Comparada: Olhares Plurais. In: Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, v.1, p.1-23, 2007.

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade.* São Paulo: Publifolha, 2000.

CANDIDO, Maria Regina. A morte como espetáculo nas tragédias gregas. In: Phoînix, Rio de Janeiro, Ano XI, p.131-8, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*.* Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá. *"Eduquemos o grosseirão!": A função educativa do teatro na Atenas Clássica (séculos V e IV a.C.) – um estudo de caso em Eurípides.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

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

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

_____. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

FERREIRA, Antônio Celso. *A fonte fecunda.* In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCAS, Tânia Regina de. O Historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009, p.61-91.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise. *Dédale: mythologie de l'artisan em Grèce Ancienne.* Paris: La Découverte, 2000.

GARLAND, Robert. The Greek way of death. Nova York: Cornell University Press, 1985.

GRIMAL, P. O Teatro Antigo. Lisboa: Edições 70, 1986.

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

JODELET, Denise (Org.). Representações Sociais. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

KRAUSZ, Luis S. As musas: Poesia e divindade na Grécia Arcaica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LORAUX, Nicole. Maneiras trágicas de matar uma mulher. Imaginário da Grécia Antiga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1988.

MORAES, Alexandre Santos de. O ofício de Homero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

PATHMANATHAN, R. Sri. Death in Greek Tragedy. Greece & Rome, Second Series, Vol. 12, No. 1 (Abril., 1965), p. 2-14.

REALE, Giovanni. Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

ROBINSON, Thomas M. As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

RODRIGUES, José Carlos. Tabu da morte. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

_____. Ensaios em antropologia do poder. Rio de Janeiro: Terra Nova Editora Ltda., 1991.

ROHDE, Erwin. Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

ROMILLY, Jacqueline de. A tragédia grega. Lisboa: Edições 70,1999.

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

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, J.P. O homem grego. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

SILVA, Maria de Fátima Sousa e. Ensaios sobre Eurípides. Lisboa: Edições Cotovia, Ldta., 2005.

SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. Os deuses gregos. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. “Reading” Greek death: to the end of the classical period. New York: Oxford University Press Inc., 1995.

VERMEULE, Emily. Aspects of death in early greek art and poetry. Califórnia: University of California Press, LTD. 1979.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. Mito e Tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. Discurso, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.

_____. Entre mito e política. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

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

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 19 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

"INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO DE LAS ENÉADAS TEBANAS: ANÁLISIS DE LA EVIDENCIA EN DYESER DYESERU"

Celeste Cienfuegos[1]
Valeria Ojeda[2]

RESUMEN

El objeto de nuestro estudio es analizar la distribución de los dioses presente en las enéadas tebanas representadas en la teogamia de Hatshepsut y en la Capilla de Hathor, con el fin de comprender las diferentes formas en que se representaban estos dioses a partir de los mecanismos de asociación derivados de sus diferentes funciones cuyas acciones pueden ser convergentes, opuestas o complementarias.

Palabras Clave: dioses, consejo, Enéada, iconografía, iconología, Hatshepsut.

ABSTRACT

The purpose of our survey is analyze the distribution of the gods in the Theban Enneads represented in the Hatshepsut Theogamy and the Hathor Chapel, in order to understand the several forms in which these gods are represented, beginning with the association mechanisms derived from their different functions which actions can be convergent, opposite or complementary.

Keywords: gods, Ennead, council, iconography, iconology, Hatshepsut.

[1] Licenciatura en Historia, 5to. año, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Orientador: Dra. M. Violeta Pereyra. Proyecto UBACyT: Espacios de Interpretación en la necrópolis tebana (Universidad de Buenos Aires). Mail: celestecienfuegos@gmail.com

[2] Licenciatura en Historia, 5to. año, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Orientador: Dra. M. Violeta Pereyra. Proyecto UBACyT: Espacios de Interpretación en la necrópolis tebana (Universidad de Buenos Aires).Mail: valeriaojeda79@gmail.com

De los aspectos más importantes que revela la religión egipcia, uno merece nuestra especial atención: las asociaciones de dioses. A partir de las diferentes representaciones iconográficas y fuentes literarias, las sociedades divinas son un componente especial en los mitos egipcios. Es así que nos encontramos con díadas, tríadas, ogdóadas y enéadas, conformadas por diferentes dioses, no sólo por diferentes grupos de dioses sino por los mismos dioses en sus diferentes formas. Asimismo establecidas las relaciones entre los dioses, estas devienen en conflictivas, complementarias, convergentes u opuestas y van a determinar las diferentes funciones que según el contexto puede desempeñar el consejo de dioses. Por ello es esencial rastrear estas funciones a través de un método que permita no sólo describir la iconografía sino también percibir su significado intrínseco. Panofsky (PANOFSKY, 2008) propone un método dividido en tres pasos que servirá a los fines de nuestro estudio. Primero, nos encontramos con un nivel pre-iconográfico donde nos limitamos a la aprehensión de formas puras, como la línea, el color o el material) y representaciones de objetos naturales, tales como seres humanos, plantas o animales. En un segundo nivel podemos percibir la iconografía, es decir, describir la imagen entendiendo su significación secundaria o convencional. Por último, como tercer paso, nos encontramos con la significación intrínseca o el contenido en sí de la obra, es decir la iconología, donde se aprehende investigando los principios subyacentes que ponen control y percepción del bagaje subjetivo del cual se desprenden nuestras interpretaciones, por el proceso histórico en el cual se encuadra nuestro estudio.

En la iconografía egipcia las representaciones y apariencias de los dioses, como así también sus nombres, no bastan para expresar por sí mismos su naturaleza. Sin embargo a pesar de las múltiples apariencias y las atribuciones universales, los dioses mantienen su individualidad (TRAUNECKER, 2007, 64). La verdadera forma de los dioses permanece oculta, como atributo intrínseco de la divinidad, y en la mayoría de los casos no es posible atribuir a cada dios una apariencia única y específica que exprese su naturaleza (HORNUNG, 1999). De esta forma podemos tener divinidades

representadas como seres antropomorfos, andróginos, zoomorfos, o incluso seres híbridos. Estas representaciones no reproducían la imagen de un ser imaginario sino que se combinaban diversos elementos iconográficos con significado propio como la vestimenta, las coronas, las posturas, los colores y accesorios propios de los dioses. Ciertas manifestaciones de dioses pueden ser descifradas a partir de estos elementos iconográficos propios del campo semántico de una divinidad.

La religión politeísta es la que se dirige no a un dios único sino a una cantidad de dioses que conviven en un mundo estructurado. Este mundo divino está organizado bajo tres parámetros de ordenación. Primero, el lenguaje: los mitos cumplen la función de estructurar narrativamente las relaciones de parentesco y otras conexiones entre los dioses manifiestas a través de sus acciones y sus destinos. Segundo, el cosmos establece un modelo de una acción conjunta de los poderes más heterogéneos. Tercero, la organización política: se designa a cada dios una jurisdicción terrenal a través de los templos y ciudades. Todo dominio del hombre se cree entonces el fiel reflejo del dominio terrenal del dios. La jurisdicción divina, por lo tanto, debe ser entendida como una comunidad política y de culto al mismo tiempo (ASSMAN, 1995, 52).

RELACIONES ENTRE LOS DIOSES

Las sociedades divinas agrupan a los dioses en díadas, tríadas, ogdóadas y enéadas. Es en este sentido que el consejo de dioses se nos presenta como consejo, como enéada, o como ogdóada compuestas por familias de dioses, díadas o tríadas, donde frecuentemente cada divinidad femenina se encuentra asociada a una divinidad masculina. Esta asociaciones en la mayoría de los casos no están fundadas en una pareja, como el caso esposo-esposa, lo que se debe a que la pareja no tenía fundamento religioso. Los vínculos predominantes eran los que unían el padre al hijo o la madre al hijo. De esta manera encontramos tríadas con hijos que tienen por madre a

más de una diosa, o dioses que tienen por un lado esposa y por otro una contraparte femenina. Un caso ejemplificador de lo antes dicho es la tríada conformada por Amón, Mut y Khonsu, donde los dos primeros son esposos y padres de Khonsu. Sin embargo Amón en otros contextos se presenta con su contraparte femenina, la diosa Amonet, que en estos casos no asume el rol ni de esposa ni de madre de su hijo Khonsu. Entonces nos podemos encontrar con parejas donde el fundamento es la familia, y paredros, donde el fundamento es la dualidad, en este caso femenino-masculino, o complementariedad, como la asociación por funciones.

De esta manera podemos decir que el modelo familiar era ocasional, ya que se daba en algunas tríadas, y no era estructural (TRAUNECKER, 2007, 83). Se presentan de esta manera diversos mecanismos de asociaciones entre los dioses, que tienen que ver con sus funciones y acciones (TRAUNECKER, 2007, 84). Uno de esos mecanismos es aquel que agrupa a los dioses por sus funciones de acciones convergentes, como es el caso de Isis y Nephtys, donde se disponen a actuar en favor de su hermano Osiris. Por otro lado nos encontramos con una forma de asociación donde las acciones son opuestas, es decir dos divinidades que son rivales, como Horus y Seth. También existe el tipo de asociación por oposición geográfica, es decir dos divinidades que se agrupan representando distintas jurisdicciones divinas. Un ejemplo de este tipo de mecanismo lo ofrecen las diosas buitre y cobra, Nekhbet y Uadjet respectivamente, quienes en los títulos del Rey, expresan al Alto y Bajo Egipto. El mismo tipo de representación geográfica lo ofrecen las diosas Tenenet e Iunyt. Por último, encontramos un mecanismo de asociación por funciones complementarias, en el cual un caso ejemplificador es el del dios Khnum quien moldea en su torno de alfarero a los dioses, y la diosa rana Heket, que asistía el parto y daba el aliento de vida.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

LA ENÉADA

El término psDt, , es traducido como enéada, es decir un grupo de nueve dioses. Esto se deriva de la teología heliopolitana, donde el mito de la creación está conformado por nueves dioses. Sin embargo, muchas veces la enéada no sólo es un grupo de nueve dioses, sino un grupo de dioses de cantidad indefinida, puede ser siete, ocho, doce o quince, según el caso.

La enéada es una estructura compleja que puede rastrearse desde los Textos de las Pirámides y lleva implícitas otras estructuras que llamamos díadas o tríadas, es decir diferentes asociaciones de dioses, que en algunos casos tienen como base la organización familiar, pero no siempre esto es así, por eso es que en muchos casos la relación es complementaria, descansando en un concepto muy sólido y presente en la religión egipcia que es el principio de dualidad.

La enéada heliopolitana está estructurada a partir de una organización familiar desarrollada en cuatro generaciones de dioses primodiarles. La primera es la de Atum, quien crea a la segunda generación que es Shu y Tefnut. Luego la tercera generación es la de Geb y Nut. Por último, la cuarta generación son los hijos de esta pareja: Osiris, Isis, Set y Nephthys. La estructura de esta enéada, al mismo tiempo que conforma una organización familiar, respeta a un orden cósmico: Shu, es el aire; Tefnut, la humedad; Geb, la tierra; Nut, el cielo. Estos dioses descendientes del creador Atum, están por lo tanto, relacionados con el cosmos y con la dinámica de la creación. Cada generación representa una distribución más compleja de los componentes cósmicos elementales (TROY, 1989, 59). En el caso de Shu y Tefnut, se introduce el género (femenino-masculino). Con el nacimiento de Horus, hijo de Isis y Osiris, se introduce la genealogía que legitima al rey, ya que Horus es reemplazado por el rey, y aquí el mundo de los dioses es vinculado al mundo de los hombres (TROY, 1989, 60).

La enéada es concebida como un colectivo de dioses, donde no importa el número, sino que es un conjunto de dioses, ya que el número nueve expresa la

pluralidad. Por este motivo, las demás enéadas existentes, y en nuestro caso las de Karnak, ya no se basan en una organización familiar, como veremos más adelante, sino que al operar un cambio en la concepción y función de este consejo de dioses, opera también un cambio en la iconografía.

ICONOGRAFÍA DEL CONSEJO DE DIOSES EN LA TEOGAMIA DE HATSHEPSUT

En el registro superior de la pared norte de la segunda terraza del templo de Hatshepsut, se encuentra la representación de la teogamia, una historia secuenciada donde Hatshepsut se muestra como hija de su madre Ahmés y el dios Amón. La secuencia se inicia con la convocatoria, por parte de Amón, del Consejo de dioses, es decir la psDt, la enéada, con el fin de anunciarles el nacimiento del futuro rey del Alto y Bajo Egipto, que será una hija suya. Esta representación iconográfica es la que nos interesa a los fines de nuestro estudio.

El comienzo del relato nos muestra que Amón, sentado en su trono, ha convocado al consejo de dioses probablemente para anunciarles el acontecimiento que ha de suceder: el nacimiento de una hija suya cuyo reinado será glorioso y poderoso. El pide a los dioses que la protejan y le den prosperidad.

De un lado se encuentra el consejo de dioses formado por doce divinidades. Del otro lado la presencia de Amón como dios supremo tiene especial énfasis. Su tamaño es considerablemente mayor, respetando el canon de la jerarquía, y el resto de las divinidades actúan como auxiliares suyo. Él se destaca como quien preside la enéada, pero al mismo tiempo que se da esta especie de superioridad de Amón, la enéada se hace necesaria para, de alguna forma, autorizar y legitimar el acontecimiento que se producirá.

Las figuras se mantienen pero el texto está muy destruido y es poco lo que se puede leer. La representación iconográfica de la enéada, se encuentra dividida en dos registros: en el registro superior se encuentra una fila de seis dioses: Hathor, Seth, Nephthys, Horus, Isis y Osiris. Debajo de ellos, en el registro inferior, se encuentran los otros seis dioses de esta enéada: Mut, Geb, Tefnut, Shu, Atum y Montu. Como dijimos anteriormente, el término enéada, hace referencia a un grupo de nueve dioses, pero en este caso está conformada por doce dioses. Esto es así porque en nuestro caso en Tebas hay evidencia de dos enéadas: una formada por quince dioses, que se encuentra en la Capilla de Hathor, y otra formada por doce, presente en la teogamia.

Las figuras de los dioses, respetan el canon del estatismo, hieratismo, simetría y equilibrio. Asimismo, son figuras antropomorfas, todas con los accesorios divinos correspondientes, a excepción de Montu y Horus, que son figuras zoomorfas. Delante de cada divinidad se encuentra una inscripción con su nombre y epíteto.

La inscripción nos dice que estas divinidades son: *Hathor, Señora de occidente, Señora de las Dos Tierras; Seth, Gran Dios de vida; Nephthys, Señora de Todos los Dioses; Horus, hijo de Isis, Dios Grande, Señor de la eternidad; Isis, Señora del Cielo, Señora de las Dos Tierras; Osiris, quien está al frente de Occidente; Mut, Madre de Dioses; Geb, Padre de Dioses; Tefnut, Señora del Cielo; Shu, Hijo de Ra; Atum, […]; Montu, Señor de Tebas.*

Entre la enéada y Amón hay 16 columnas con inscripciones jeroglíficas, de las cuales tres corresponden a las palabras pronunciadas por la enéada y el resto a las palabras de Amón. Cabe destacar que gran parte de esta inscripción se encuentra dañada. La intervención de la enéada dice: *Palabras dichas por la enéada: (le daremos) protección, vida y dominio […] sus monumentos serán bellos en las dos tierras […]*. Luego las palabras de Amón son: *ella (les dará) grandes ofrendas […] sus templos sagrados […]*

Amón se encuentra sentado en su trono, con los atributos divinos y la inscripción presente detrás de su figura dice*: Uniré para ella las dos tierras en paz (sobre el trono de Horus) de todos lo vivientes […] le daré a ella todas las tierras, todos los países extranjeros […] protéjanla (mientras) sea rey del Alto y Bajo Egipto Maatkara, a quien es dada vida. […]La amaré felizmente, yo, su padre, ella será bien amada por mi […] Amón-Ra, Rey de Dioses, Señor del Cielo. Le daré todas las ofrendas, todo el sustento, todas las tierras todos los países extranjeros (y) un millón de años de vida. La coronaré como Rey del Alto y Bajo Egipto sobre el trono de Horus de todos los vivientes, como Ra […] Le daré protección, vida, estabilidad y dominio, ¡Ojala! como Ra.*

La distribución espacial de las divinidades podemos inferir que tiene su fundamento en el mito heliopolitano de la creación, en combinación con las divinidades que tuvieron preponderancia durante el reinado de Hatshepsut. En la fila superior se encuentran los dioses de la teología o ciclo osiríaco, es decir los dioses que corresponden a la cuarta generación de la teología heliopolitana[3] y a la quinta[4]. A estos dioses se suma la presencia de Hathor. Esto puede ser explicado por el hecho de que en el templo, Hathor es la madre de Hatshepsut, quien evocó en todo el complejo la imagen de esta divinidad asociándola constantemente a su nacimiento, como madre divina y como nodriza, tal como figura en las escenas de la teogamia y en toda la capilla. La representación de la diosa como vaca divina será predominante en todas las escenas, evocando el aspecto maternal de Hathor tanto como útero divino en donde la reina había sido gestada míticamente y donde esperaba reconstituirse luego de su muerte; y como nodriza que ofrecía protección y alimento divino al faraón reinante.

La fila inferior contiene representados a los dioses de la teología o ciclo heliopolitano. Estos dioses simbolizan la creación y están unidos por lazos familiares. Al mismo tiempo, y a diferencia de los dioses del registro superior, representan a elementos constitutivos de la naturaleza, como vimos anteriormente.

[3] Isis, Osiris, Nephthys y Seth.

[4] Horus

Aunque la enéada es un grupo de nueve deidades, y la más importante es la heliopolitana, en este caso se utiliza para designar a un conjunto de deidades familiarizadas entre sí. Junto a estos dioses, se encuentra la figura de Montu, quien seguramente debe su lugar por ser un dios preponderante en Tebas.

ICONOGRAFÍA DEL CONSEJO DE DIOSES EN LA CAPILLA DE HATHOR

En la pared sur del vestíbulo de la Capilla de Hathor, se encuentra representado el consejo de dioses que corresponde a la Enéada Tebana de quince divinidades. En esta escena tenemos tres figuras centrales: la enéada, la diosa Pakhet y Amón. Todos enuncian palabras que refieren a la coronación de Hatshepsut.

Las imágenes de la enéada son isomorfas, figuras idénticas unas a otras. En el extremo derecho de cada imagen se encuentra el nombre del dios o diosa escrito en caracteres jeroglíficos. Cada dios tiene el ankh, es decir el aliento de vida, en sus manos dispuesto a ser entregado al faraón. Hatshepsut en esta escena no se encuentra representada, sino que está nombrada por la diosa Pakhet, diosa representada como una mujer con cabeza de leona. Esta divinidad a su vez le ofrece el *menat,* a Amón, que se encuentra sentado frente a ella y a la enéada. Toda la escena responde a la temática del vestíbulo, que hace alusión al coronamiento de Hatshepsut.

La Enéada tebana, o de Karnak, está compuesta por los dioses que comprenden la Enéada Heliopolitana más seis divinidades relacionadas a la ciudad de Tebas. En la escena presente en el vestíbulo, los dioses están organizados en tres filas. En la primera fila se encuentra Nephthys seguida de Horus, Hathor, Sobek, Tenenet y Iunyt. Sobek tiene culto en la ciudad de Tebas y se lo relaciona con el mito de Osiris y en ciertos lugares del Alto Egipto se lo identifica como consorte de Hathor (HART, 2005, 148). Por su parte, Tenenet e Iunyt, pueden ser entendidas como dos divinidades que se representan juntas como sucede en esta ocasión o una diosa con doble nombre. Ambas son diosas conectadas con Montu llamado “Señor de las Dos Tierras”,

cumpliendo el rol de madre e hija del mismo. Tenenet es a su vez identificada con el Bajo Egipto e Iunyt con el Alto Egipto (TE VELDE, 1971, 84)

La segunda fila está encabezada por Geb y seguida por Nut, Osiris, Isis y Set. Como establecimos anteriormente, Geb y Nut pertenecen a la segunda generación de dioses que establece la separación entre el cielo y la tierra generando un orden terrenal. Los tres últimos dioses pertenecen a la cuarta generación que a través de la estructuración del mito osiríaco generan un orden de carácter político.

La última fila de dioses comienza con Amonet, a quién le siguen Montu, Atum, Shu y Tefnut. Amonet se presenta como la contraparte femenina de Amón, y en el Templo de Karnak asume el rol de consorte participando en este recinto en la ceremonia del jubileo del faraón. Montu es considerado el "Señor de Tebas", teniendo su centro de culto en esta ciudad. Forma una triada con Iunyt y Tanenet que actúa dentro de la Enéada de Tebas (TE VELDE, 1971, 84).

Este ordenamiento, podemos inferir, corresponde a una situación espacial. La distribución de las imágenes está regida por el canon egipcio de representación equitativa y equilibrada de las figuras. En esta escena podemos observar que el espacio determina la forma de representación. Quince figuras isomorfas sentadas cuyos nombres están en jeroglífico generan un ordenamiento visual y un aprovechamiento del espacio eficaz a la hora de transmitir una idea, en este caso, el reconocimiento de Hatshepsut como gobernante. Las palabras enunciadas por la enéada son: *"Le daremos a ella todo dominio (…) toda alegría (…) y toda estabilidad"*.

Pakhet, no es identificada por su nombre sino por su epíteto La Grande en Magia y por su caracterización zoomorfa. El epíteto es compartido por varias divinidades, como Wadjet, Isis y Hathor (Lesko, 1999, p. 75). En cuanto a su representación iconográfica, adquiere atributos que la identifican a la última. Se representa como una mujer con cabeza de leona, asociada tanto a Bastet como a Sekhmet, manifestaciones de Hathor. Pakhet, cuya traducción literal es "La que araña"

(SANCHEZ, 2000, 177), es adorada como la diosa que custodia la entrada del valle que hace referencia a los lugares donde los leones cazan en el desierto cerca de las zonas de riego (LESKO, 1999, 272). En la escena tiene el collar *menat*, instrumento musical ceremonial usado en los festivales hathóricos, símbolo de protección que la diosa ofrece al gobernante. Sus palabras son: *"Hija de mi cuerpo, amada Aajepernra*[5] *Ciertamente tú aparecerás al frente por mandato de tú padre Amón. Tú cuidarás su trono de gobernante eternamente"*

Amón se encuentra sentado frente a Pakhet, y es nombrado con los epítetos *"Señor del Trono de las Dos Tierras (y) Rey de dioses quién reside en Karnak"*. Sus palabras son: *"Le daré el trono de Ra herencia de (su) padre"*

Se entiende, a través de la interpretación de los epítetos, que Amón está al frente del Consejo de dioses, manteniendo entre ambos una relación complementaria pero a la vez subordinada. La figura del dios es de mayor tamaño que el de la enéada, la imagen respeta el canon de representación jerárquica y a su vez la figura es central, tanto el consejo de dioses como la diosa Pakhet se dirigen hacia su persona. Asimismo, en esta escena la enéada es testigo del encuentro entre Pakhet y Amón, ambos presentados como padres divinos de Hatshepsut.

ICONOLOGÍA DEL CONSEJO DE DIOSES EN LA TEOGAMIA Y EN LA CAPILLA DE HATHOR

Luego de haber descripto la evidencia de las enéadas presentes en las decoraciones parietales en Dyeser Dyeseru nos queda ahora interpretar el papel jugado por esta asociación de dioses. Tanto el dios Amón como la enéada son necesarios para legitimar el gobierno de Hatshepsut pero la diferencia de rango se hace evidente en las representaciones tanto por el tamaño de las figuras como la dirección de las mismas

[5] Tutumosis III. El nombre se encuentra alterado, originalmente correspondía a Hatshepsut.

que hace evidente que una imagen es la central. Hacia Amón fluye la atención de las deidades estableciendo una relación espacial que se traduce en una vinculación religiosa y política.

Amón es el dios principal de la religión egipcia en el Imperio Nuevo, se presenta con el epíteto "Rey de dioses", colocándose por fuera de la estructuración de dioses que conforman la enéada. Pero a su vez no anula esa imagen de grupo independiente, la importancia reside en su calidad de órgano consultivo. Amón actúa junto con la Enéada de Tebas, son figuras complementarias. El anuncio del nacimiento de Hatshepsut y su coronación necesitan del consenso del tribunal de dioses, es un órgano que no cuenta con la capacidad de vetar una decisión del dios pero sí con la autoridad para legitimar su gobierno.

La enéada está legitimada por las estructuras narrativas, los mitos (ASSMAN, 1995, 52). Ellos dan cuenta de su origen y su relación con la dinámica de la creación, los presenta como parte que interviene en el ordenamiento social, político y religioso del cosmos egipcio. Pero a su vez este consejo de dioses no se basa exclusivamente en una organización familiar aunque la relación filial no se encuentra anulada, sino que opera en este nivel un cambio iconográfico donde Amón es representado como dios-rey y la enéada es presentada como su corte lo que se transforma en un modelo divino para la realeza. De modo que adquiere un papel político que rebasa su aspecto numérico-genealógico.

La función de la enéada es presentarse como el órgano más importante de autoridad judicial del mundo divino. Un antecedente de la enéada como consejo lo podemos rastrear en los Textos de las Pirámides del Reino Antiguo, donde aparece como la corte del dios Geb supervisando la deliberación de la contienda entre Horus y Seth. En el Imperio Nuevo la enéada continúa teniendo el mismo papel en el juicio de la muerte de Osiris (TROY, 1989, 60).

La enáda se presenta por lo tanto como un sujeto colectivo obediente al dios, un oficial divino quien funciona como su órgano de administración judicial. El Dios que preside a la enéada ofrece un modelo divino que se traduce a un modelo terrenal del rey y su séquito. El gobierno monárquico faraónico es interpretado como una representación del gobierno de los dioses, y de este reflejo obtiene la fuente de la legitimidad.

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis iconográfico de la enéada presente en la evidencia del templo de Hatshepsut, ha revelado dos características importantes y esenciales de este conjunto de divinidades: su polimorfía y polivalencia.

Un rasgo distintivo de las divinidades es que su verdadera forma se mantiene oculta y misteriosa como una y otra vez lo resaltan los textos egipcios, pero al mismo tiempo las representaciones de las divinidades adquieren atributos que anuncian su presencia. Mientras que existen atributos generales que indican divinidad, como el aliento de vida en las manos de los dioses, hay atributos específicos como los tocados y la apariencia zoomorfa. Tanto en la Capilla de Hathor, como en la teogamia, la enéada se encuentra representada bajo estéticas diferentes. En la Capilla de la diosa, son imágenes idénticas y casi indistinguibles a simple vista. En la teogamia los dioses que conforman el consejo adquieren atributos que los hacen distinguibles unos de otros. Por lo tanto, podemos sostener que la imagen puede variar, cada dios tiene la cualidad de aparecer representado bajo múltiples formas. La individualidad va a estar dada por el reconocimiento del lugar de cada deidad en la estructuración de los mitos. La especificidad de los dioses está dada no por una apariencia inmutable sino por la posibilidad de representación polimórfica que responde a un acervo cultural establecido y compartido por la civilización egipcia.

Las representaciones de las divinidades revelan una polivalencia, donde la importancia principal de los dioses no reside en su representación física, sino en la función que adquieren dentro del contexto en el cual se hallan insertos. En nuestro estudio, la enéada como sociedad divina funciona como consejo del rey, cuando Amón se nos aparece como "Rey de dioses", u órgano consultivo o judicial donde se nos hace evidente una posición ambigua: la enéada no tiene la potestad de vetar decisiones del dios pero sí tiene la potestad de legitimar y aprobar sus decisiones. Se hace entonces necesaria su presencia como órgano de gobierno que otorga legalidad erigiéndose en un modelo divino adoctrinante para el rey y su corte.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, James P.. "The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut". In: Bulletin of the Egyptological Seminar , vol. 16, pp 01-17, 2002.

ASSMAN, Jan. Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura. Madrid: Akal, 1995.

ASSMAN, Jan. Religión y memoria cultural. Diez estudios. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

BUDGE, E. A. Wallis. The gods of Egyptians or studies in Egyptian mythology. London: Methuen & Co, 1904.

DESROCHES- NOBLECOURT, Christiane. Hatshepsut, la reina misteriosa. Barcelona: Edhasa, 2004.

FAULKNER, Raymond. A concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Oxford University Press, 1976.

GARDINER, Alan H."Davies's Copy of the Great Speos Artemidos Inscription". Journal of Egyptian Archeology, vol. 32, pp 43-56, 1946.

GARDINER, Alan H. Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs. Oxford Griffith Institute Ashmolean Museum, 1988.

HART, George. Routledge dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. London: Taylor and Francis e-library, 2005.

HORNUNG, Erik. El uno y los múltiples. Madrid: Trotta, 1999.

KEMP, Barry. Anatomía de una civilización, Barcelona Crítica, 2002.

LESKO, Barbara. The great goddesses of Egypt., Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

LOPEZ, Jesús., y SANMARTÍN, Joaquín. Mitología y religión del Oriente Antiguo. Barcelona: AUSA, 1993.

NAVILLE, Edouard. The temple of Deir el Bahari. London: The Egypt Exploration Fund, 6 vols, , 1895.

PANOFSKY, Erwin. El significado de las artes visuales. Madrid: Alianza, 2008.

PINCH, Geraldine. Handbook of Egyptian Mythology. California: ABC-CLIO, 2002.

PORTER, Bertha y Rosalind MOSS. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, 7 vols., Oxford: Clarendon Press, 1972.

QUIRKE, Stephen. Ancient Egyptian Religion. London: British Museum Press, 1992

SANCHEZ, Angel. Diccionario de Jeroglíficos Egipcios, Madrid: Alderabán, 2000.

TE VELDE, H. Relations and conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Helipolis. En H. G. Kippenberg, Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions. Berlin-Amsterdan-New York : Mouton Publishers , pp. 239-257, 1984.

TE VELDE, Henk. Some Remarks on the structure of Egyptian Divine Triads. Journal of Egyptian Archeology, vol. 57, pp 80-86, 1971.

TRAUNECKER, Claude. Los dioses de Egipto. Buenos Aires: Lumen, 2007

TROY, Lana. Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History. Boreas 14, University of Uppsala, Uppsala, 1986.

TROY, Lana. The Ennead: the collective as goddess. A comentary on Textual Personification. En: Englund, Gertie. The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions. Uppsala: Acta Universsitatis Upsaliensis Boreas, 1989, pp 59-69.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O JOGO CÊNICO NO "ESTICO" DE PLAUTO E SUAS INTERAÇÕES COM OS JOGOS PLEBEUS

Christiane dos Reis Messias

RESUMO

Discutir o teatro em outras instâncias que não apenas a literária torna-se cada vez mais relevante em tempos em que se assiste à crescente valorização do espetáculo. Vive-se um momento em que a assinatura do encenador e nas performances, a marca do próprio ator, é tão valorizada quanto à do dramaturgo. Portanto, em relação às obras antigas inquire-se: como seria o jogo cênico das dramaturgias supérstites? De que maneira o espetáculo em si era influenciado pela sociedade romana à época de sua produção? Propõe-se para a investigação de tais aspectos a peça "Estico" de Plauto, encenada em 200 a.C nos Jogos Plebeus. Busca-se analisar através do texto escrito e das rubricas a escrita cênica, refletindo e levantando hipóteses para uma possível encenação através dos indícios que a oralidade deixou no posterior texto escrito.

Palavras-chave: Plauto; Jogos Plebeus; interações teatro-sociedade.

ABSTRACT

Discuss the theater in other instances not only the literary becomes increasingly important as we witness the growing appreciation of the show. We live in a time where the director's signature and the actors own style in their perfomances, is so valued as to the playwright. Therefore, in relation to ancient plays we can inquire: how would the scenic game of dramaturgies survivors? How the show itself was influenced by Roman society at the time of its production? To investigate this aspects it is proposed the play "Esticcus" of Plautus, staged in 200 BC at the Commoner's Games. Looking up for a review of the written text and stage directions, reflecting and suggesting hypotheses for a possible scenario through the evidences of orality's influence in the written text.

Keyword: Plautus; ludi Plebeii; interactions theater-society

A proposta deste artigo é revelar o estágio atual da pesquisa "O Jogo cênico no "Estico" de Plauto e suas interações com os Jogos Plebeus". Este trabalho tem como intuito analisar a sobredita peça identificando através dela possibilidades para o jogo cênico e teatral e seus efeitos cômicos, relacionando-os ao contexto dos Jogos Plebeus. Escrita durante a Roma Republicana a obra foi apresentada em novembro de 200 a.C. durante os *ludi Plebeii*, que tinham lugar no calendário romano no período de 4 a 17 de novembro.

Em primeiro lugar deve-se analisar o que é afinal, teatro. Segundo Pavis,

> "Não existe essência absoluta. Existem elementos indispensáveis a qualquer fenômeno teatral. Cada época histórica é dominada por uma série dessas normas, faz uma ideia diferente da verossimilhança, do bom tom, das possibilidades morais ou ideológicas do teatro. Apoia-se em uma estética que por sua vez formula um julgamento de valor sobre a obra esforçando-se para fundamentá-la em critérios claramente estabelecidos". (PAVIS, 2003, *s.v. Teatro*).

É igualmente importante que façamos alguns esclarecimentos acerca do autor. Plauto, nascido entre 254 a.C e 259 a.C, nasceu da Sársina na Úmbria e em 184 a.C termina seus dias já idoso como um dramaturgo de sucesso. Sobreviveram 20 de suas peças e este legado resulta da preocupação de estudiosos romanos que já no século II a.C, procuraram identificar entre as inúmeras obras atribuídas ao autor, aquelas que seriam realmente legítimas, tal movimento foi gerado pelo próprio valor comercial das peças do dramaturgo. "Estico" está entre as peças escolhidas por Varrão, como obra legitimamente plautina. (CARDOSO, 2006, 26-28).

Passemos então para o enredo da obra. A peça tem início com um diálogo entre as irmãs Pânfila e Panégiris no qual ambas lamentam a longa ausência dos maridos e se afligem com a ameaça de que seus casamentos viessem a ser anulados pelo pai. Sem se contraporem frontalmente à vontade do mesmo, usando artimanhas próprias, ludibriam Antifonte e convencem-no de modo sutil a mudar de ideia. Descobre-se logo depois que os maridos estão de volta e cheios de dinheiro. A parte final da peça trata das reconciliações e banquetes de boas-vindas. Por fim, mostra-se

Estico, o escravo de Epignomo (marido de Panégiris), em uma festa com direito a vinho e dança. Esta obra, segundo Cardoso (2006) pertence à fase de maturidade de Plauto.

Fazendo uma breve pausa nas explanações gerais para analisar Antifonte, o *paterfamilias* da peça em questão, consideremos com Beltrão que:

> "a comicidade de uma peça só e somente só faz sentido se estiver de acordo com, não apenas, o universo cognitivo de seu público, mas principalmente com suas crenças morais, ou o riso não ocorre. As comédias são, de certo modo, centradas na *domus*, na *familia* romana, nos conflitos familiares, suas personagens são definidas por sua posição no interior da *familia* e suas ações se inscrevem nos quadros de seu estatuto familiar. (...) as obras cômicas são pautadas pela moralidade comum, pelos modelos normativos, religiosos – ou não provocariam o riso. (BELTRÃO, 2013, 29)

Tendo-se em foco tais modelos normativos, talvez se possa detectar na passagem que Antifonte reencontra seus genros e fala sobre a proporcionalidade de amizade e patrimônio possuído, o que Bergson chama de riso que "castiga os costumes." Diz Antifonte: "(...) Se o patrimônio é firme, os amigos também o são; porém se o patrimônio vacila, também os amigos vacilam junto. O patrimônio é que faz os amigos." (PLAUTO, *Estico*, v. 520). Cardoso (2006) afirma que este trecho tem tom proverbial e que sendo composta por máximas tiradas do senso comum, provavelmente seriam comungadas pelo público em geral. Bergson afirma ainda: "(...) uma personagem é geralmente cômica na exata medida em que ela se ignora. O cômico é inconsciente (...)." (BERGSON, 2007, 14) Então, um personagem que tivesse consciência de sua avareza, de sua luxúria ou de um outro defeito qualquer, tentaria ao menos mostrar de maneira mais suave seus modos, mesmo que não implicasse em mudança interior real. Conforme o já mencionado autor, "é nesse sentido, sobretudo, que o riso "castiga os costumes". Ele nos faz tentar imediatamente parecer o que deveríamos ser, o que sem dúvida acabaremos um dia por ser de verdade." (BERGSON, 2007, 15) O inegável apego ao dinheiro de Antifonte aparece na peça, como um modelo que vai contra o que a sociedade exige de um cidadão, ou ainda, de um

paterfamilias. O riso castigaria, censuraria o comportamento do ancião, caracterizando-o como um *paterfamilias* ridículo.

Ainda pode-se observar em relação a este mesmo momento da obra um riso que adviria de uma possível superioridade de quem assiste a cena, se observada a dimensão psicológica do riso. De acordo com Pavis a superioridade do observador é uma

> "(...) superioridade moral, percepção de uma falha no outro, tomada de consciência do inesperado e do incongruente, desvio do inusitado colocando-se em perspectiva. A percepção simpática da inferioridade do outro – e, portanto, de nossa superioridade e satisfação - situa-nos, diante do cômico, a meio caminho entre a perfeita identificação e a distância intransponível." (PAVIS, 2003: *s.v.* Cômico)

Retomando definições mais gerais, passemos a definição de comédia, já que a peça tratada pertence a este gênero.

> Tradicionalmente, define-se a comédia por três critérios que a opõem à tragédia: suas personagens são de condição modesta, seu desenlace é feliz e sua finalidade é provocar o riso no espectador. (...) ela se dedica à realidade quotidiana e prosaica das pessoas comuns (...). O riso do espectador é ora de cumplicidade, ora de superioridade: ele o protege contra a angústia trágica, propiciando-lhe uma espécie de 'anestesia afetiva'. O público se sente protegido pela imbecilidade ou pela doença da personagem cômica; ele reage, por um sentimento de superioridade, aos mecanismos do exagero, contraste ou surpresa. (PAVIS, 2003: *s.v.* Comédia)

A peça "Estico", como as demais peças plautinas,

> faz parte do gênero cômico denominado *fabula palliata*, expressão que designa, literalmente a comédia romana em que as personagens vestem o *pallium*, manto grego. A classificação a distingue de outro tipo de comédia, a *fabula togata*, peça em que se usava *toga*, vestimenta romana, com personagens e cenários itálicos. Ambas as *fabulae* surgiram no período das guerras púnicas e refletem intensa helenização da sociedade romana da época. (CARDOSO, 2006, 29).

Na *palliata*, adaptação de peças da comédia nova grega (Néa), os helenismos são mais evidentes. Além da ambientação e personagens gregas, conta-se, em comparação com a *togata*, com maior número de textos. "Plauto não se preocupava em esconder que suas comédias eram uma versão de modelos gregos. Inclusive mencionava a obra de origem nos textos de suas peças." (CARDOSO, 2006, 30). Recentemente vem-se valorizando, na *palliata*, além da relação entre as peças romanas e a Néa, a influência dos espetáculos cênicos orais itálicos, como a *fabula Atellana* e o mimo. "Especula-se de que modo o teatro oral itálico teria contribuído para a vivacidade das personagens de Plauto bem como para a impressão de improvisação em suas peças escritas." (CARDOSO, 2006, 29).

A Comédia Nova inspirou a comédia latina e pode ser definida como:

> parte do teatro grego cômico (séc. IV a.C) que pinta a vida cotidiana, apela para tipos e situações estereotipadas (Menandro, Dífilo). Influencia os autores latinos (Plauto e Terêncio), prolonga-se na *Commédia dell'arte* e na comédia de situação e de costumes da era clássica. (PAVIS, 2003: *s.v.* Comédia Nova).

O "Estico", como dito anteriormente, foi encenado nos Jogos Plebeus de 200 a.C e aqui faz-se necessário que definamos *ludi.* As performances dramáticas na República estão associadas com os *ludi*. O termo *ludi* foi originalmente usado para designar os jogos que consistiam em corridas, realizados em honra de Marte e Consus, embora competições de ginástica também fossem incluídas em tempos muito antigos. Como se pode afirmar com Saunders:

> "Em 364 a.C veio a inovação dos *ludi scaenici* importados da Etrúria e houve um longo percurso desde a instituição dos Jogos Cênicos em 364 a.C. até 240 a.C, quando Lívio Andrônico introduziu o drama grego em Roma." (SAUNDERS,1913, 89-91, tradução nossa).

Logo todos os *ludi* principais dos tempos republicanos foram instituídos e incluíam recursos cênicos. Os Jogos Plebeus (*ludi Plebeii*) foram estabelecidos em 220 a.C e a criação deste festival é praticamente coincidente com o período de atividade de Plauto. Conforme Saunders (1913), tão cedo quanto foram instituídos os *ludi Plebeii*, foram comemorados no recém-construído Circo Flamínio (221 a.C).

Porém,

> O contexto romano da *performance* diferia significativamente da prática grega. Em Roma, representações cênicas compunham o programa de vários *ludi* – festivais religiosos na essência – de abril a novembro. Não havia competição entre dramaturgos, como em Atenas; as peças eram escolhidas pelo edil ou outro magistrado responsável pelos jogos, e os dramaturgos eram pagos se suas peças fossem selecionadas. Além dos *ludi*, representações cênicas eram incluídas em ocasiões como triunfos e funerais, financiadas por seus promotores, e iam além das tragédias e das comédias. (BELTRÃO, 2012, 04)

Pode-se considerar com Manuwald (2010) que a introdução do drama em estilo grego no *ludi Romani* em 240 a.C foi uma decisão política e as festas continuaram a constituir eventos públicos de responsabilidade das autoridades; consequentemente, houve uma estreita ligação institucional entre a política e a poesia desde o início. O papel dos magistrados era o de supervisor e coordenador, eles organizavam todos os festivais públicos. Os edis plebeus organizavam os *ludi Plebeii, ludi Ceriales e ludi Florales*. Como todas as magistraturas na Roma Republicana eram anuais, a cada ano viu-se funcionários diferentes na criação de festivais.

Ainda referindo-se ao contexto de desenvolvimento das práticas teatrais romanas é importante salientar que

> (...) falar em teatro romano implica pensar os espetáculos num sentido mais amplo do que geralmente o fazemos hoje. Observar as representações cênicas no contexto dos principais espetáculos cívicos (corridas de cavalos, de carros, lutas – armadas ou não – entre seres humanos, animais etc.), cada qual com suas especificidades e desenvolvimentos

> particulares; analisar o sucesso do Império Romano tanto para absorver e ressignificar, quanto para orientar as escolhas das populações das cidades imperiais, (...) (BELTRÃO, 2013, 04-05).

Podemos incluir mais um elemento a se destacado neste contexto: o comportamento da plateia de teatro que

> (...) era muito indisciplinada, pelo menos no final do século III a.C no tempo de Plauto (afinal, o prólogo de Plauto pinta uma imagem de atores que têm de gritar para se fazer ouvir acima do barulho de um público ruidoso, bruxas velhas sentadas no palco, lictores a ressoar suas varas, enfermeiros a trazer filhos ao teatro, porteiros andando na frente de pessoas para mostrar aos retardatários os seus lugares, e escravos a escorregar para fora do teatro para comprar tortas quentes). (SEAR, 2010, 02, tradução nossa).

A escolha desta peça foi baseada nos seguintes fatores: primeiramente, há em seu argumento a presença de variados segmentos da sociedade romana e as relações entre eles são expostas durante o desenvolvimento do mesmo. Revela-se, assim, temáticas próprias da República que constituir-se-ão material para exame. Para estabelecimento das correlações entre jogo teatral e os *ludi* era importante ainda que a obra selecionada fosse datada, e segundo diversos autores, "Estico" foi apresentada em 200 a.C durante os *ludi Plebeii* como já citado anteriormente. E há ainda que ser considerado que a peça traz elementos (nomes gregos, quebra da ilusão, o teatro dentro do teatro, tipologia dos personagens dentre outros) característicos do estilo plautino, permitindo também considerações artísticas através da mesma.

Após este primeiro momento de definições, passemos à proposta do trabalho propriamente dita. Como configurar-se-iam a performance das peças antigas, para além do puramente verbal? Como seriam os outros aspectos compositivos do espetáculo (cenário, figurino, movimentação e interpretação dos atores) já que encenações não podem ser reduzidas apenas à literatura? O que poder-se-ia depreender sobre tal questão a partir do texto dramático supérstite? O próprio

Aristóteles estava bem consciente de que o espetáculo, a música e a dança eram componentes do vivo teatro grego, embora ele pensasse que eram em última análise dispensáveis." (ARISTÓTELES. *Poética*, v31-36).

Para realização deste intento, a análise das indicações cênicas (didascálias) e do próprio texto do "Estico" poderiam ser ferramentas úteis. Podemos definir as didascálias como "Instruções dadas pelo autor a seus atores, para interpretar o texto dramático" (PAVIS, 2003: *s.v.* Didascália). Assim, elas seriam representantes da porção do espetáculo que normalmente é visto; diz respeito às ações dos personagens, permitindo por isso que se entreveja alguns dos aspectos não literários do espetáculo.

Além disso, propõe-se a análise da própria dramaturgia. E para que seja possível pesquisar elementos não verbais na literatura, busquemos Chartier. O autor examina a trajetória do texto como um percurso do palco à página e esclarece que "(...) o novo papel atribuído ao autor, doravante proprietário de suas obras e sacralizado pelo público" (CHARTIER, 2002, 10) se deu em um momento bem posterior ao enfocado neste trabalho. O que revela que em sociedades de forte oralidade, a encenação era somente posteriormente transposta para o papel. Assim sendo, o próprio texto, poderá ser revelador de informações sobre o jogo teatral exibido durante a apresentação.

Cabe ainda uma última reflexão. Teatro e sociedade antiga estavam interligados. Essa é uma característica que determina temáticas e que desenha também a encenação como um todo. Na Roma Antiga, as formas teatrais têm um papel preponderante. Como as peças eram encenadas em importantes cerimônias e festivais, nos quais os elementos emotivos (*pathos*) eram sobrelevados, as representações cênicas tinham potencial para mover seu público e fazê-lo avaliar a realidade a partir das encenações (que por sua vez eram mantidas sob o controle rigoroso do governo romano, como já considerado anteriormente).

Em contrapartida pode-se ponderar: até que ponto o teatro influencia a sociedade hoje? Atualmente, a TV e o cinema talvez sejam mais determinantes para a

construção das formas de percepção da realidade que o próprio teatro. Odete Aslan comenta: "o sucesso do cinematógrafo parece pressagiar uma deserção em massa da sala do teatro" (ASLAN, 2010, 209). E muitas vezes aqueles influenciam claramente a este, fato visível na opção estética de muitas das encenações teatrais contemporâneas.

Para finalizar esta exposição passemos à consideração da relevância deste estudo. Esta pesquisa torna-se válida por ter interesse não apenas cultural, mas também social e político. Busca através da peça "Estico" não apenas questões estéticas e/ou relativas estritamente à literatura ou a teatralidade contida na obra, mas engloba campos de pesquisa que incluem sociedade romana e a política republicana.

Segundo Manuwald:

> A História Antiga do drama romano não tem interesse literário apenas, mas também relevância política, social e cultural: por exemplo, a introdução das performances dramáticas mudou o estabelecimento dos festivais públicos com a especificidade religiosa deles e seu papel dentro da comunidade política; eventos teatrais ganham relevância como instituição pública. (MANUWALD, 2010, 67-69, tradução nossa)

As escolhas que os magistrados faziam ao encomendar e selecionar as peças que seriam apresentadas repercutiam na sociedade e também nas escolhas artísticas dos autores. Considera-se, portanto, nesta pesquisa o pano de fundo da produção dos dramas, a escolha do enredo e temas e as relações com os modelos gregos, estabelecendo relações entre produção/recepção.

Considerando-se que a proposta não se atém a estudar somente a porção literária do teatro, mas o texto impostado, há relevância nesta pesquisa ainda, à medida que segundo Beltrão:

> No Brasil, os estudos sobre o teatro romano vêm conseguindo, paulatinamente, ultrapassar as restrições tradicionais do estudo da dramaturgia, mas o estudo dos espetáculos cênicos e do fenômeno teatral ainda é incipiente, demandando maior

> investimento em pesquisas que dediquem maior atenção às relações entre a documentação textual e a cultura material, entre a dramaturgia e o palco, entre teatro e sociedade (...) (BELTRÃO, 2012, 05).

E finalmente, se propusermos uma reflexão acerca de paralelos entre o teatro antigo e o contemporâneo, veremos que (cada qual a seu modo, por motivos diversos e finalidades também diferentes), ambos não asseguram um lugar primordial para o texto. Longe estão de obedecer às normas que regiam a cena teatral do século XVII e XVIII onde reinava o textocentrismo que fazia todos os componentes da encenação tornarem-se meros efeitos ilustrativos da literatura. Essa tradição que sacralizava o texto e trouxe implicações hierárquicas para a prática teatral,

> teve repercussões sobre a teoria e prática da cenografia, o cenógrafo considerando-se um artesão cuja missão - subalterna – consistia apenas em materializar o espaço exigido pelo texto; e sobre o trabalho do ator, cuja arte e aprendizagem terão como enfoque central a problemática da encarnação de um personagem e da dicção, supostamente justa, de um texto. (ROUBINE, 1998, 45-46).

Na cena antiga como na contemporânea, não se detecta tais características. Deve-se lembrar inclusive que em Plauto as partes cantadas tinham grande evidência e a ludicidade de suas obras é bastante evidente, trazendo implicações diretas para a encenação. Buscamos hoje uma independência do texto que sempre existiu em culturas orientais e que igualmente se evidenciava no teatro plautino.

O propósito deste trabalho que encontra-se em estágio inicial e que foi exposto ao longo deste artigo é, portanto, refletir sobre a encenação teatral na Roma Antiga para além da concretude de um texto teatral e em suas interações com a sociedade romana. Mais especificamente, pretende-se, detectar através do "Estico", possibilidades para o jogo cênico e teatral, identificar efeitos cômicos presentes na peça, relacioná-los e analisá-los no contexto dos Jogos Plebeus momento em que foi encenada a mencionada peça. E ainda, propõe-se pesquisar, como a escolha da

estética utilizada na peça, temas e jogos teatrais, foram influenciados pelo contexto histórico maior dos jogos cênicos romanos.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓTELES. Poética. Trad.: Eudoro de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLAUTO. Estico. Introdução, tradução e notas de Isabella Tardin Cardoso. São Paulo: Unicamp, 2006.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLAF, Lee. The Architectural Development of the Early Roman Theatre. 2002. Disponível em: http://www.adlaf.net/Lee/Work/writing.html

ASLAN, Odete. O ator no século XX. (tradução: J. Guinsburg, Fausto Fuser e Rachel Araújo de Baptista Fuser). SP: Perspectiva, 1994.

BEACHAM, Richard C. The roman theatre and its audience. Massachusetts:Harvard University, 1991.

BERGSON, Henri. O riso. Ensaio sobre a significação da comicidade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BONFITTO, Matteo. O ator compositor: as ações físicas como eixo: de Stanislávski a Barba. 2. ed. SP: Perspectiva, 2009.

CARDOSO, Zélia de Almeida.; DUARTE, Adriane da Silva (Org). Estudos sobre o teatro antigo. São Paulo: Alameda, 2010.

CHARTIER, Roger. Do palco à página. Publicar e ler romances na época Moderna – séculos XVI- XVIII. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

DUCKWORTH, George E. The nature of Roman comedy: a study in popular entertainment. 2.ed. University of Oklahoma Press, 1994.

EASTERLING, Pat, HALL, Edith (Org). Atores gregos e romanos. (Tradução: Raul Fiker) SP: Odysseus, 2008.

ENRIQUEZ, José Antônio. O fato social do teatro latino. Cuadernos de Filología Clásica, Madrid, Estudios latinos, nº 8. p.45-58, Servicio de Publicaciones UCM., 1995.

GRIMAL, Pierre. O teatro Antigo. (Tradução Antônio M. Gomes da Silva). SP: Edições 70, 2002.

LEHMANN, Hans-Thies. Teatro pós-dramático. (Tradução Pedro Sussekind). SP: Cosac Naify, 2007.

MANUWALD, Gesine. Roman Republican Theatre. Cambridge: Cambridge University, 2011.

MCDONALD, Marianne and WALTON, J. Michael. The Cambridge companion to greek and roman theatre. Cambrigde: Cambrigde University Press, 2007.

MORENO, J. Garrido. El elemento sagrado em los ludi y su importância em La romanizácion del occidente romano. Disponível em: www.dialnet.unirioja.es.

NUÑEZ, Carlinda Fragalle Pate (Org). O teatro através da História. RJ: Centro Cultural Banco do Brasil e Entourage produções Artísticas Ltda, 1994.

PAVIS, Patrice. Dicionário de teatro.(Tradução: sob a direção de J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira). 2. ed. SP: Perspectiva, 2003.

_____. Análise dos Espetáculos. (Tradução: Sérgio S. Coelho). SP: Perspectiva, 2003.

PEIXOTO, Fernando. O que é teatro? 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

QUINTANA, Elena Orive. Sobre la condición jurídica de los actoresen el derecho romano. *In:* LVI Sessão do Congresso de la S.I.H.D.A. 2002, Cagliari. Revue Internationale des droits de l'Antiquité L, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003.

ROUBINE, Jean-Jacques. A linguagem da encenação teatral. Trad.: Yan Michalski. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAUNDERS, Catherine. The site of dramatic performances at Rome in the times of Plautus and Terence. Transactions and proceedings of the American Philological

Association. Baltimore , Vol. 44, pp. 87-97, 1913. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/282545> . Acesso: 25/07/2012 17:42.

SEAR, Frank. A funny thing happened in the theatre.W. Allen Memorial Lecture, Ormond College, 14 October 2010. Disponível em http://classicsarchaeology.unimelb.edu.au/CAV/events/2010events.html

SLATER, Niall W. Plautus in performance: the theatre of the mind. 2. ed. Amsterdã: Harwood Academic Publishers, 2000.

VIEIRA, A.L.B.; BELTRÃO. C. Teatro grego e romano: História, cultura e sociedade – (no prelo).

Artigo Recebido em: 20 de junho de 2013.
Aprovado em: 17 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

"NÃO FICARÁ PEDRA SOBRE PEDRA" – O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE JESUS E SUA CONDENAÇÃO AO TEMPLO DE JERUSALÉM

Daniel Soares Veiga[1]

RESUMO

O presente artigo revela o conflito entre um judaísmo "oficial" e um outro tipo de judaísmo, o galilaico; este traduzido na forma de uma expectativa messiânica. Expectativa esta personificada por um galileu que, através das suas ações, moldou o messianismo do seu grupo e o levou a tomar uma posição contra um discurso religioso centralizador mediado por uma hierarquia sacerdotal. As curas miraculosas de Jesus eram uma afronta para a elite sacerdotal porque esta elite via a si mesma como a única instituição social com direitos para restabelecer a saúde das pessoas.

Palavras chave: Antiguidade; Judaísmo; Jesus.

ABSTRACT

The present paper reveals the conflict between an "official" judaism and another kind of Judaism, the Galilean; this translated in a way of messianic expectation. This expectation was characterized by a galilean that, through his deeds, shaped the messianism of his group and led him to take a position against a centralizer religious speech mediated by a priestly hierarchy. The miraculous cures of Jesus were an insult for priestly elite because this elite realized itself how the only social institution with rights to restore the health of people.

Keywords: Antiquity; Judaism; Jesus.

[1] - Mestre pelo Programa de Pós-Graduação de História Comparada da UFRJ, sob a orientação do Prof. André L. Chevitarese, cujo título da dissertação foi "O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e de um novo templo", abordando o relacionamento conflituoso entre o movimento messiânico de Jesus e o Templo de Jerusalém. Atualmente está elaborando o projeto para o doutorado, enfocando a divinização de Jesus pela comunidade joanina, tendo como paradigma as tradições de Enoque contidas no Livro das Parábolas de Enoque, também sob a orientação do Prof. André Chevitarese.

O objetivo deste resumo é esclarecer como se pautou a relação entre o pretendente messiânico Jesus, oriundo de uma região periférica dentro da Palestina judaica, a Galiléia, e a instituição sacerdotal judaica centrada no Templo de Jerusalém, tomando por base a minha dissertação de mestrado, realizada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada, da UFRJ.

Na minha pesquisa de mestrado, eu trabalhei a hipótese de que o movimento messiânico liderado pelo galileu Jesus de Nazaré assumiu uma postura firmemente anticlerical, que condenava a existência do santuário jerosolimitano, sendo que tal condenação tinha sua origem no choque cultural decorrente do "confronto" entre dois tipos de judaísmos: um judaísmo "oficial" de tipo farisaico, cujos princípios orbitavam ao redor do Templo de Jerusalém e um judaísmo proveniente das camadas populares da Galiléia, o qual o estudioso John D. Crossan (1994) classificou como um judaísmo de tipo agrário que remontava a um estilo de vida tribal, com grande ênfase para os aspectos da natureza; mitigando a importância dos rituais de purificação efetuados pelo Templo de Jerusalém[2] (CROSSAN, 1994:352).

Seguindo a ótica de Crossan, Richard Horsley (1995) também afirma que a população galilaica, por ser majoritariamente camponesa, possuía uma concepção religiosa mais ruralista no que se referia ao relacionamento do homem com Deus ou no reconhecimento da autoridade atribuída a um profeta ou líder carismático para curar e/ou purificar.

Para uma melhor compreensão deste tema, é mister elaborarmos um esboço das peculiaridades sócio-religiosas da Galiléia, cujas idiossincrasias culturais foram capazes de engendrar um movimento messiânico como o de Jesus.

[2] - Francis Schmidt (1998) publicou um estudo no qual ele analisa o significado social e religioso do Templo, onde este funcionava como um dispositivo arquitetural que tinha por função estabelecer uma separação entre o que era considerado puro e impuro na sociedade judaica, visando manter a harmonia do cosmos. Segundo o autor, sem esse dispositivo arquitetural, o profano misturar-se-ia com o sagrado, gerando daí malefícios, como as doenças, por exemplo.

Conforme apontou Gabriele Cornelli (2003:36), a Galiléia foi durante muitos séculos uma região autônoma da Judéia, mais precisamente entre os anos de 733 a.C. (quando foi conquistada pelos assírios) até 104 a.C. (quando o asmoneu Alexandre Janeu reconquistou a região, fazendo-a passar para a égide do estado-templo judeu).

Neste interregno de pouco mais de seis séculos de separação, os galileus sofreram o influxo cultural de diversos povos vizinhos ou que se estabeleceram na região. No que tange ao estudo da Galiléia na antiguidade, carecemos de fontes literárias abundantes, salvo algumas esparsas alusões do Antigo Testamento, como é o caso do livro de Isaías 8:23, que designa o referido território como *"círculo das nações"*, parecendo mesmo sugerir um caráter cosmopolita para a região.

Dada a exiguidade da documentação textual, somos forçados a recorrer a fontes arqueológicas, que nos fornecem uma pista quanto à identidade cultural dos galileus. É de inestimável contribuição para nosso conhecimento o levantamento feito pelo estudo de Carol L. Meyers (1996) referente aos indícios arqueológicos galilaicos. A autora constata que já nos séculos V e IV a.C., pode-se perceber vestígios da presença persa na região. Dentre ao achados estão fragmentos de cerâmica persa, uma vasilha de calcita e um *rhyton*. Apesar disso, Carol Meyers observa que as descobertas realizadas no sítio arqueológico da cidade de Séforis indicam uma ocupação permanente entre os séculos XVII e IX a.C., sendo que foram encontrados numerosos vestígios da ocupação cananéia nesta localidade e neste período; enquanto que os vestígios mais antigos de ocupação israelita datam por volta de 1200 a.C., que é mais ou menos a época em que a monarquia israelita foi inaugurada (MEYERS, 1996:18). Podemos inferir, então, que deve ter havido uma influência cananéia considerável sobre os povos que habitaram essa região

Quanto à monarquia israelita, o Antigo Testamento deixa transparecer que tal regime político nunca foi completamente bem visto pelas populações nativas da Galiléia. Exemplo disso é o livro de 2 Samuel 20:1-2, que nos informa que todas as tribos israelitas, à exceção da tribo de Judá, abandonaram o rei Davi para seguir Seba.

Só com muito custo, e empregando tropas mercenárias, Davi conseguiu manter a unidade da monarquia. Esta, contudo, logo se desfez por ocasião da morte de Salomão, quando as dez tribos do norte de Israel recusaram-se a dar prosseguimento à dinastia monárquica sediada em Jerusalém.

Logo em seguida vieram as conquistas assíria de Teglat-Falasar (século VIII a.C.), sucedida pelas conquistas babilônica, persa e, finalmente, macedônica (capitalizada pela dinastia selêucida), no século IV a.C.

Aqui entra em cena a questão cuja resposta foi crucial para o desenvolvimento da minha pesquisa: todas essas levas de povos, com suas culturas características, teriam ocasionado um sincretismo religioso capaz de influenciar no relacionamento dos galileus com o Estado-Templo de Jerusalém?

É curioso como os galileus são classificados pelo fariseu Josefo (*Guerra Judaica* 2:510) como sendo um povo (*ethnos*) diferente dos judeus (*ioudaioi*) quando escreve acerca da resistência deles em aderir à guerra contra os romanos, ou seja, é como se Josefo estivesse dizendo que os galileus não são *"judeus puros"!*

De acordo com Richard Horsley, este comentário feito por Josefo explica-se pelo fato de que os galileus, por terem ficado muitos séculos afastados dos seus correligionários de Jerusalém, teriam desenvolvido sua própria compreensão das tradições israelitas, assim como teriam elaborado costumes locais distintos daqueles dos judeus da Judéia (HORSLEY, 1995:124).

Na minha dissertação, eu postulei que o comentário de Josefo sobre os galileus formarem um *ethnos* à parte se fundamentaria na percepção da parte de Josefo sobre um possível sincretismo religioso na Galiléia (VEIGA, 2005: 132).

Sean Freyne (1980) adverte que é ingênuo esperarmos encontrar um javeísmo "puro" na Galiléia, uma vez que ela sempre foi mantida distante do centro cúltico do javeísmo e, portanto, a adoração a Javé não poderia ter sido fomentada do mesmo

modo como ocorrera na Judéia. Freyne pondera que um estudo sobre a religiosidade na Galiléia deve levar em consideração a possibilidade do antigo culto cananeu de Baal persistindo lá paralelamente com a adoração a Javé (FREYNE, 1980:150). Esta opinião é reforçada quando lemos em 1 Reis 18:18 que o culto de Baal foi incentivado pela casa governante do rei israelita Acab: *"Logo que viu Elias, Acab lhe disse: 'Estás aí, flagelo de Israel!' Elias respondeu: 'Não sou eu o flagelo de Israel, mas és tu e tua família porque abandonaste Javé e seguiste os baals'".* – 1 Rs 18:17-18.

Ainda segundo Sean Freyne, foi descoberto numa montanha galilaica, o monte Carmelo, uma inscrição do século II d.C. que remete à divindade conhecida como Baal Shamen, "O Senhor dos Céus", embora o autor tenha dúvidas sobre até que ponto esta divindade exerceu, de fato, atração para os galileus. (FREYNE, 1980).

Acredita-se também que o monte Tabor, na Galiléia meridional, teria sido outra montanha onde se prestava o culto a um baal local, que mais tarde teria sido identificado com Zeus (Josefo. *Vida* 188). O lugar foi, aparentemente, um centro de veneração religiosa no tempo de Oséias (Os 5:1); a despeito do profeta ser crítico dele. O santuário teria sido do tipo ao ar livre e o fato dos galileus terem preferido se refugiar lá primeiro em vez de acorrerem para Jerusalém quando Vespasiano começou a cercar os rebeldes na província (Josefo. *Guerra Judaica* 4:54-61) sugere que o monte Tabor tivesse um significado simbólico especial para eles. Afinal, era nesse local, nos tempos antigos, que os escribas de Issacar e Zabulon se reuniam para oferecer os *"sacrifícios da justiça"* (Deuteronômio 33:19). Outrossim, era o lugar onde Débora e Barac tinham convocado essas tribos para a batalha contra os reis cananeus (Jz 4:4-7). Demais textos sugerem ter ele sido um lugar sagrado onde os reis israelitas teriam estabelecido um "culto de fertilidade real" – Salmos 89:12 e Oséias 5:1.

Segundo Richard Horsley (2000), o monte Tabor expressaria, para os galileus, uma alternativa ao culto centralizador do Templo de Jerusalém (HORSLEY,2000:197). Sean Freyne traz à tona uma informação importante e que pode ter contribuído para forjar as concepções religiosas dos galileus: no costume grego primitivo, Zeus era

adorado numa montanha e sem um templo, com apenas um altar. O autor, então, conjectura que os antigos cultos de Javé realizados no cimo das montanhas, que o rei Ezequias tentou erradicar, segundo o livro de Deuteronômio (Dt 16:21), podem ter sido reintroduzidos sob uma vestimenta grega de veneração a Zeus.

É aqui que o trabalho de Marshall Sahlins (1997) sobre interações culturais se aplica perfeitamente neste estudo. Segundo Marshall Sahlins, a cultura é reproduzida na ação; logo ela é também alterada no decorrer da ação. Isto implica dizer que povos, uma vez em contato uns com os outros, terminam por não manter mais seu código cultural intacto. Na esfera dos valores e das ideologias, existem alterações nas percepções que afetam todo modo de vida dessas sociedades. A razão disso, pondera Marshall Sahlins, reside na convicção de que o sistema de contato de culturas é aberto, ou seja, uma cultura nunca sobrepuja a outra, em vez disso elas sofrem uma metamorfose. (SAHLINS, 1997:90). Os povos, ou melhor, seus universos de pensamento se transmutam a fim de que eles próprios possam continuar sobrevivendo. Este processo não é fruto de opção deliberada; é sim um mecanismo vital para que as culturas se reproduzam.

Objetivando tornar concreto o modelo teórico de Marshall Sahlins na minha pesquisa sobre o judaísmo galilaico e sua relação com o Templo de Jerusalém, eu propus a hipótese de uma mescla entre esse judaísmo galilaico e o sistema de cultos e crenças externas que foram trazidas para a Galiléia por povos que nela se estabeleceram, tomando como exemplo a existência de colônias de gregos, assentadas na região desde as conquistas territoriais de Alexandre Magno.

Sabemos que era costume entre os gregos o culto às suas divindades em locais elevados e que tais cultos não exigiam a existência de templos como condição *sine qua non* para a veneração. (VEGETTI, 1994).

Mário Vegetti (1994) nos lembra que nunca existiu na Grécia uma casta sacerdotal profissional e menos ainda uma igreja unificada, entendida como um

aparelho hierárquico e isolado com legitimidades para interpretar verdades religiosas e oficiar as práticas de culto. O autor ainda nos diz que a experiência grega do sagrado nasceu da sensação da presença de poderes sobrenaturais em certos locais (florestas, grutas, montanhas), bem como de fenômenos misteriosos e intrigantes (raios, trovões). Com o tempo, essa experiência do sagrado adquiriu uma dimensão territorial, ligando-se a "locais fortes" caracterizados por limites precisos da manifestação do sobrenatural. (VEGETTI, 1994).

Esses locais, que passam a ser consagrados a um culto dos poderes que aí residem, vão se tornando progressivamente em santuários que podem (mas não necessariamente!) comportar templos dedicados às divindades propriamente ditas ou delimitar outros espaços de devoção, como, por exemplo, os túmulos dos heróis, convertidos em talismãs, que garantem a prosperidade da comunidade – vide o lendário "túmulo de Édipo", no subúrbio ateniense de Colono.

Então, a hipótese que eu defendi é a de que o judaísmo galilaico, que no passado interagiu com as religiões cananéias e com o culto de Baal, ambos ao ar livre, teria interagido também com esta forma de culto grega, ajudando a produzir um javeísmo que dispensava ou mesmo rechaçava a presença de um templo para a adoração do deus judaico, bastando para tanto o reconhecimento de um simbolismo inerente a certos montes ou lugares altos, conforme fosse ele atestado na tradição hebraica do Antigo Testamento. (VEIGA, 2005:139).

O Monte Tabor é um exemplo formidável dessa tradição: afinal, o livro de Juízes (Jz 4:12-16) narra a história da fragorosa vitória que o exército israelita, liderado por Barac, havia obtido frente ao exército cananeu liderado por Sísara, depois de se reunirem no Monte Tabor. Na tradição israelita, a vitória só foi possível porque Barac teria acatado as ordens de Débora, deixando que Javé os conduzisse ao Monte Tabor (Jz 4:12-16). À maneira dos gregos, temos aqui uma experiência do sagrado vinculada a um "local forte" caracterizado por uma manifestação divina; transformando-se num lugar de devoção sem um templo.

No Segundo Livro de Reis, nós somos informados que o rei Ezequias destruiu os altares dos lugares altos, deixando somente o santuário em Jerusalém (2 Rs 18:22), o que nos dá a nítida impressão de que muitas pessoas em Judá, e na própria Jerusalém, cultuavam Javé no topo das montanhas, em vez de o cultuarem no Templo de Jerusalém. Uma outra explicação para isso nos é fornecida por Joan Scurlock (2000), para quem os judeus da Judéia que viviam nos campos eram demasiadamente pobres para suportarem as longas viagens necessárias a Jerusalém a fim de poderem celebrar o culto no santuário. Daí a preferência dessas pessoas pelo culto nos lugares elevados; uma prática que já seria comum no tempo do rei Ezequias:

"Dirme-eis talvez: 'É em Javé, nosso Deus, que pomos nossa confiança', mas não foi dele que Ezequias destruiu os lugares altos, dizendo ao povo de Judá e de Jerusalém: 'Só diante deste altar, em Jerusalém, é que deveis vos prostrar?'" (2 Rs 18:22).

Diante de tudo isso, resta-nos abordar como os galileus se comportavam em relação ao Templo de Jerusalém e quais eram suas atitudes para com essa instituição. Há dois modos de perscrutarmos o relacionamento dos galileus com o santuário jerosolimitano na vida diária: um através do cumprimento das obrigações devidas ao templo, dentre elas o pagamento dos dízimos aos sacerdotes, e o outro consiste num enfoque sobre a prática da peregrinação ao templo. Será que ambas eram levadas a cabo pelos galileus da época de Jesus? A escassez de informações textuais sobre este assunto não permite uma análise profunda, deixando-nos no campo das probabilidades.

Um relato de Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:181) narra que durante o sumo sacerdócio de Ismael, filho de Fabi (59 d.C.), e depois, no sumo sacerdócio de Ananias, os servos dos sacerdotes foram despachados com a missão de recolher os dízimos, "*usando a força contra o povo local se fosse preciso".*

Além disso, duas cartas atribuídas aos rabinos Simeão ben Gamaliel e Johanan ben Zakkai, do século I, endereçada aos *homens da Galiléia*, reclamam que eles

estavam atrasados na entrega dos produtos dos dízimos aos sacerdotes, sugerindo que os galileus não eram muito escrupulosos quando se tratava de enviar parte do produto das suas colheitas para o tesouro sacerdotal. (HORSLEY, 1995:143).

Quanto à prática da peregrinação; no Antigo Testamento nós lemos que um galileu, chamado Tobias, se queixa de ser o único da sua tribo a ir a Jerusalém sacrificar oferendas no templo:

"Quando eu [Tobias] era jovem e ainda estava em minha terra, a terra de Israel, toda tribo de Neftali, meu antepassado, se separou da casa de Davi e de Jerusalém, cidade escolhida dentre todas as tribos de Israel para seus sacrifícios; lá é que o Templo em que Deus habita fora construído e consagrado para todas as gerações vindouras. Todos os meus irmãos e a casa de Neftali ofereciam sacrifícios ao bezerro que Jeroboão, rei de Israel, fizera em Dã, sobre todas as montanhas da Galiléia. Muitas vezes eu era o único a vir em peregrinação a Jerusalém, por ocasião das festas, para cumprir a lei que obriga todo Israel para sempre". (Tb 1: 4-6).

Este texto foi escrito logo após a conquista assíria do reino de Israel e nele percebemos claramente que os galileus preferiam fazer seus cultos nos cumes das montanhas do que cultuar no Templo de Jerusalém. Todavia, devemos nos indagar se tal indiferença ao templo podia ser estendida aos galileus de um modo geral e se ela era uma verdade ainda na época de Jesus de Nazaré. Novamente nos deparamos com o problema da escassez de fontes. Praticamente só existem dois relatos que podem ser levados em consideração aqui: um deles é a referência casual de Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:118) sobre alguns galileus que, fazendo uma peregrinação ao Templo de Jerusalém, foram mortos quando cruzavam o território dos samaritanos. Um incidente que, aliás, teria provocado a ira dos judeus e um subsequente protesto por justiça diante do procurador Cumanos. O outro relato está no evangelho de Lucas (Lc 13: 1-5) e narra sobre o massacre de um grupo de galileus ordenado por Pilatos *"que misturara o sangue deles ao sangue dos sacrifícios".*

Sena Freyne baseia-se nos dois relatos para afirmar que os galileus eram leais ao Templo de Jerusalém e, portanto, faziam suas peregrinações como judeus piedosos

e devotados. (FREYNE, 1980:255). Decerto, não há como afirmar que os dois relatos são fictícios. No entanto, resta a dúvida sobre se esses galileus narrados nos dois documentos podiam ser considerados representativos da população galilaica do século I d.C. como um todo.

A pergunta é difícil de responder, mas à luz das evidências apresentadas acima, quais sejam: a) atração dos galileus pela veneração no alto das montanhas, b) a preferência deles de se refugiarem no Monte Tabor em vez de se abrigarem dentro das muralhas de Jerusalém, e c) a resistência quanto ao pagamento dos dízimos aos sacerdotes; é lícito conjecturar que, longe de representarem a maioria, esses peregrinos galileus deviam pertencer a uma minoria.

Além disso, os escavadores concluíram que praticamente não há vestígios arqueológicos evidenciados de que a cidade galilaica de Merom, por exemplo, e as aldeias nos seus arredores, estivessem envolvidas na guerra judaico-romana. Esta suposta antipatia galilaica à Judéia parece sugerida num incidente mencionado por Josefo, envolvendo a aldeia de Jafa, próxima a Nazaré (Josefo. *Vida* 230-31).

Nele, Josefo nos diz que quando uma delegação enviada pelo governo sumo sacerdotal de Jerusalém visitou Jafa e as cidades vizinhas durante a revolta de 66-70 d.C., ela teve uma recepção hostil. Apesar de reconhecer que os galileus faziam peregrinações ao templo, Gabriele Cornelli põe em dúvida a ideia de uma fidelidade galilaica para com essa instituição. Segundo o autor, os galileus, que enfrentavam uma viagem de três dias, eram, no máximo, umas centenas e sua relação com a aristocracia sacerdotal era um tanto conturbada. (CORNELLI, 2003:34)

Os tumultos populares do ano 66 d.C., por exemplo, resultaram em saques populares das casas dos membros da elite sacerdotal (Josefo. *Guerra Judaica* 2:422-441).

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O CONFRONTO ENTRE JESUS E O TEMPLO DE JERUSALÉM

Caberia indagar-nos de que forma o conflito entre Jesus e o Templo de Jerusalém teria se materializado. Para compreendermos melhor a situação de tensão entre as duas partes, convém citarmos certas passagens do Antigo Testamento. Quando Salomão termina de edificar o santuário jerosolimitano, ele ora da seguinte maneira:

"Quando o céu se fechar e não houver chuva por terem pecado contra ti, se eles rezarem neste lugar, louvarem o seu nome e se arrependerem do seu pecado, porque os castigaste, escuta no céu, perdoa o pecado de teus servos, de teu povo Israel (...) e rega com a chuva a terra que deste em herança a teu povo". (1 Rs 8:35-36).

John D. Crossan (1994) suscita um ponto intrigante ao relacionar esta passagem do Primeiro Livro de Reis com as narrativas da saga de Elias e Eliseu. Já que o templo representava a ligação entre o céu e a terra, observa Crossan, era lá que se devia obter a chuva como recompensa pela fidelidade ou, pelo menos, pelo arrependimento do povo. Ocorre que em 1 Rs 17:1, Elias anuncia: *"Pela vinda do Senhor, Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nem orvalho, nem chuva nestes anos, a não ser quando eu ordenar".* Logo a seguir, em 1 Rs 18: 41-45, Elias prova que, de fato, pode controlar a chuva. Fica a interrogação: para que um templo no sul (Judeia), se existe Elias percorrendo vários lugares? (CROSSAN, 1994:320).

Elias também realizou milagres individuais que parecem ter sido deliberadamente interpolados entre o início e a conclusão da narrativa sobre a chuva (1 Rs 17-18). Assim, depois de anunciar o controle da chuva em 1 Rs 17:1, Elias é alimentado por corvos no deserto em 1 Rs 17:2-7; ele multiplica a farinha e o azeite da viúva pagã em Sarepta em 1 Rs 17:8-16 e ressuscita o seu filho, em 1 Rs 17: 17-24. Só mais tarde, em 1 Rs 18:1-46, é que termina a história da chuva.

Percebemos, então, que Elias recebe de Deus o controle sobre a chuva, a comida e a morte, ou seja, sobre toda a vida. Se o poder de um curandeiro, como Elias,

pode trazer chuva e restabelecer a saúde, de que serviria o poder dos sacerdotes do templo?

Via de regra, há uma explicação epistemológica para tal fenômeno. Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, ao tentar explicar o que é o poder e como ele se pulveriza na sociedade, nos diz que os discursos dos atores sociais são lutas que se desenvolvem em torno de um foco particular de poder e que confiscam, ao menos temporariamente, o poder centralizado de uma instituição legitimada (FOUCAULT, 1981:76). Neste sentido, as ações mágicas de Jesus poderiam ser vistas enquanto discurso como uma luta contra o poder do templo porque "confiscariam" (nas palavras de Foucault) o poder dos sacerdotes.

A tradição dos milagres de Jesus estaria dentro daquilo que Foucault chamou de "saber dominado", entendendo por saber dominado os conteúdos históricos que foram sepultados e mascarados em sistematizações formais (FOUCAULT, 1981).

Por exemplo, a tradição do relacionamento do homem com Deus, que podemos definir como um conteúdo histórico, nos termos de Foucault, acabou formalizado pelo culto sacrifical do Templo de Jerusalém, tornando-se (novamente nas palavras de Foucault) um "saber sem vida da erudição". Dito de outro modo: as tradições de curas por carismáticos se converteram em saberes que foram desqualificados pela elite sacerdotal do templo, que classificava essa tradição de *magia popular* como um saber hierarquicamente inferior, procurando retirar a sua validade.

Logo, desafiar a importância do templo implicava numa séria ameaça ao *establishment*. Todavia, será que os milagres de Jesus seriam suficientes para justificar sua condenação à morte? Na Judéia do século I d.C. perseveravam inúmeros magos, exorcistas e curandeiros que executavam suas tarefas sem qualquer retaliação da parte dos círculos dirigentes. Por que Jesus teria sido uma exceção?

A única explicação possível, a partir das fontes, repousa no episódio conhecido como a *A Purificação do Templo,* no qual Jesus derruba as mesas dos mercadores e cambistas que comercializavam no santuário. Andrea Spatafora (1997) e John D. Crossan (1995) utilizam o evangelho de Marcos na análise deste evento. Os dois autores mostram como se pode entender as ações de Jesus através de uma técnica literária própria do evangelista Marcos. Este artifício envolve uma interpolação de dois eventos no qual o evento 1 começa, é interrompido por uma narrativa completa do evento 2, para só depois ser finalizado.

Consoante Crossan, trata-se de um artifício estilístico que convida o leitor a interpretar o evento da estrutura e o evento do centro como mutuamente interativos, como se atribuíssem importância um ao outro, formando um par conjugado para mútua interpretação. (CROSSAN, 1995:82).

No caso em questão, o episódio da *Purificação do Templo* é "casado" com o da *Maldição da Figueira*. Vejamos como ele funciona na prática:

Evento 1 começa (a figueira é amaldiçoada)

"No dia seguinte, quando saíam de Betânia, ele teve fome. Vendo de longe uma figueira que tinha folhas, foi ver se nela acharia alguma coisa. Chegando a ela, não achou senão folhas, pois não era época de figos. E Jesus disse à figueira: 'Que ninguém nunca mais coma fruto de ti'. E seus discípulos ouviram isto". (Mc 11:12-14).

Evento 2 começa e termina (purificação = templo simbolicamente destruído)

"E entrando no templo, ele começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam, virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas e não permitia que ninguém carregasse objetos através do templo. (...) E quando os demais sacerdotes e escribas ouviram isto, procuraram um meio de matá-lo; pois tinham medo porque toda multidão estava fascinada por seus ensinamentos. E, quando a noite chegou, Jesus e seus discípulos saíram da cidade". (Mc 11:15-19).

Evento 1 termina (a figueira definhou)

"Os chefes dos sacerdotes e os escibas ouviram isso e procuravam como o matariam (...) Ao entardecer, ele se dirigiu para fora da cidade. E eles, passando pela manhã, viram que a figueira se tinha secado desde às raízes. Então Pedro, lembrando, disse-lhe: 'Mestre, olha! A figueira que tu amaldiçoaste, secou'". (Mc 11:20-21).

Na mente do evangelista, portanto, esses acontecimentos interpretam um ao outro: Jesus está simbolicamente destruindo o templo, como havia destruído a figueira. Sanders (1985) reforça esta ideia apontando para o embaraço de Marcos (Mc 14:57-59) e Mateus (Mt 26:59-61) sobre a suposta ameaça de Jesus de destruir o templo. Os dois insistem que tal acusação foi proferida apenas por "falsas testemunhas". Sanders traça um paralelo entre Jesus e Estevão, no livro de Atos dos Apóstolos. Curiosamente, Estevão, que também foi acusado de pregar contra o templo, é vítima de "falsas testemunhas" (At 6:13).

O evangelista João põe na boca de Jesus uma ameaça de destruição do templo e seu reerguimento em três dias, mas o constrangimento levou o autor a "consertar" o texto, explicando que Jesus estaria se referindo ao seu corpo (Jo 2:19-21). Sanders retruca, argumentando que em Mc 13:1 e At 6:14, tanto na profecia de Jesus quanto na acusação a Estevão a respeito da aniquilação do santuário, não há nenhuma nota explicativa dos evangelistas de que Jesus estivesse se referindo ao seu corpo ou que Estevão tivesse considerado o templo como o corpo de Jesus (SANDERS, 1985:85).

Toda esta gama de fatores me induz a pensar que Jesus, de fato, admoestou contra o templo. A meu ver, o objetivo de Marcos é óbvio: Jesus não limpa ou purifica o templo. Ele simbolicamente destrói o templo atacando suas necessidades fiscais, sacrificais e de culto. E quando Jesus morre, Marcos recorda que Deus ratifica sua ação, abandonando o santuário interior através de um simbólico ato de partida (Mc 13: 37-38). Andrea Spatafora aprofunda o significado dessa última passagem. Segundo

ele, o rasgo do véu representa o fim do Templo de Jerusalém, isto é, a presença divina não mais será encontrada nele (SPATAFORA, 1997:215)

Em Lucas (Lc 23:45-46), no mesmo episódio, o véu se rasga antes de Jesus emitir o último suspiro, numa mensagem de que o templo é um obstáculo à comunicação com Deus, tendo de ser removido antes de Jesus iniciar o novo caminho.

Francis Schmidt (1998) ressalta que a teoria da purificação é dificilmente compatível com o que se sabe do templo, da sua organização espacial, do seu funcionamento, dos necessários preparativos para as oferendas sacrificais. Afinal, o ocorrido se situa no átrio dos gentios, aquém da barreira que lhes proibia o acesso aos átrios interiores. A esplanada exterior não é, pois, profanada nem por uma atividade de câmbio, nem por uma atividade de comércio, aliás, necessárias uma e outra: o câmbio é requerido pelas obrigações em que se encontram as autoridades sacerdotais de só aceitar moedas cujos tipos não comportem nenhuma figura animada. Quanto ao comércio, justifica-se pela vinda de peregrinos, que compram no local uma vítima sacrifical "sem mancha" e conforme as regras de pureza prescritas pela Lei. (SCHMIDT, 1998:165).

Em consonância com E. P. Sanders, tanto o ato de Jesus não foi um gesto de purificação, que nós lemos, em Atos dos Apóstolos, os discípulos perambulando pelo templo sem o menor constrangimento. (At 2:46; 3:1).

Podemos, então, afirmar que Jesus preferia adorar Iahweh no topo das montanhas, segundo o costume galilaico, em vez de reverenciá-Lo no Templo de Jerusalém? Certas passagens existentes no evangelho de Lucas parecem apontar nessa direção:

"Naqueles dias, ele [Jesus] foi à montanha para orar e passou a noite inteira em adoração a Deus". (Lc 6:12).

"Mais ou menos oito dias depois dessas palavras, tomando consigo a Pedro, João e Tiago, ele subiu à montanha para orar..." (Lc 9:28).

"Ele saiu e, como de costume, dirigiu-se ao monte das Oliveiras. Os discípulos o acompanharam. Chegando ao lugar, disse-lhes: 'Orai para não entrardes em tentação'". (Lc 22:39-40).

Uma passagem existente em Jo 7:37 é interpretada por Andrea Spatafora como mais uma evidência da oposição de Jesus ao santuário. Nela, Jesus se apresenta como a fonte da água viva e convida aqueles que estão sedentos e acreditam nele a irem até a sua pessoa e saciarem a sua sede:

"No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: 'Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim!' Conforme a palavra da escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva". (Jo 7:37-38).

A imagem da água viva, no Antigo Testamento está associada ao templo (Ez 47:1-12; Zc 14:8; Jl 4:18, etc.), onde é dito que ela brota do monte do templo. De acordo com Andrea Spatafora, no fim da Festa dos Tabernáculos, água era trazida da piscina de Siloé e armazenada numa coluna ao lado do altar, simbolizando que o altar ou a coluna era o lugar onde os seres humanos podiam saciar sua sede. Ao se definir como a água viva, Jesus insinuou que a fonte da vida não está mais no templo, mas sim nele mesmo. (SPATAFORA, 1997).

CONCLUSÃO

O messianismo de Jesus trazia em seu bojo a mensagem de que os homens podiam participar de uma nova era e usufruir de um contato com Iahweh sem a necessidade de qualquer tipo de instituição. Era um messianismo que negava ao Templo de Jerusalém sua função centralizadora para todos os judeus, retirando dele a sua legitimidade, mas oferecendo, em contrapartida, um ideal de vida calcado nos valores

étnicos, religiosos e sociais de um tipo de comunidade que dispensava a existência de santuários como condição *sine qua non* para uma aproximação com a divindade.

As ações do galileu Jesus refletiam, acima de tudo, a mentalidade e o código de valores de uma região socialmente marginalizada no mundo judaico, mas ainda assim fértil de ideias e conceitos religiosos e renitente em preservar e cultuar os seus próprios costumes e tradições locais, mantendo o seu *ethnos* diante das adversidades. A Galiléia, "o círculo das nações" ou "círculo dos gentios", como também pode ser traduzida, mostrou através de um galileu uma síntese de um judaísmo que ainda não está suficientemente bem estudado, mas que apesar do papel secundário que muitos estudiosos tentam lhe imputar, revela-se capaz de confrontar um discurso religioso consagrado por uma elite dominante, sempre apresentado algo oriundo da sua rica tradição como um elemento novo a ser considerado.

Os atos e palavras de Jesus em relação ao santuário jerosolimitano, tratados por mim no artigo, devem ter contribuído (assim espero) para que o leitor tenha uma visão melhor da antipatia de pelo menos uma parcela da população galilaica frente ao aparato sacerdotal de Jerusalém.

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraudo. (Ed). Paulus, 5ª. ed., 1996.

JOSEPHUS. *The Jewish War.* (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray, 9 voll. Cambridge/London, Harvard University Press, 1989.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities.* (Loeb Classical Library) Trad. L. H. Feldman, 10 voll. Cambridge/London, Harvard University Press, 1981,

JOSEPHUS. *The Life.* (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray. Cambridge/

London, Harvard University Press, 1976.

Textos Teóricos

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* RJ, Graal, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História.* RJ, Zahar, 1997.

Bibliografia

CORNELLI, Gabrielle. *Jesus era judeu? ou A Galiléia esquecida.* In: CHEVITARESE, A. L. e CORNELLI G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo:* ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo. Itu: Otoni Editora., 2003, pp. 27-50.

CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico:* a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo. RJ, Imago, 1994.

_____. *Quem matou Jesus?* RJ, Imago, 1995.

FREYNE, Sean. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian.* Wilmington: University of Notre Dame Press, 1980.

HORSLEY, Richard & HANSON, J. *Bandidos, profetas e messias:* movimentos populares no tempo de Jesus. SP, Paulus, 1995.

_____. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia:* o contexto social de Jesus e dos rabis. SP, Paulus, 2000.

MEYERS, Carol L. *Sepphoris and lower Galilee:* earliest times through the persian

period. In: MEYERS, Carol L. *Sepphoris in Galilee: croscurrents of culture.* India na: Eisenbrauns, 1996, pp. 15-19.

SANDERS. E. P. *Jesus and judaism.* Filadélfia, Fortress Press, 1985.

SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo:* de Jerusalém e Qumran. SP, Loyola, 1998.

SCURLOCK, Joann. *167 BCE: Hellenism or reform?* In: *Journal for the study of ju daism.* Brill: vol. XXXI, 2000, pp. 125-161.

SPATAFORA, Andrea. *From the "Temple of God" to God as the temple.* Rome: Gre-Gorian University Press, 1997.

VEGETTI, Mario. *O homem e os deuses.* In: VERNANT, Jean P. *O homem grego.* Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 231-253.

VEIGA, Daniel S. *O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e de um novo templo.* Dissertação de mestrado, UFRJ: RJ, 2005.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A LEGITIMAÇÃO DA AUTORIDADE SUEVA FRENTE AO IMPÉRIO ROMANO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CRÔNICA DE IDÁCIO DE CHAVES

Danilo Medeiros Gazzotti[1]

RESUMO

O presente artigo tem com objetivo mostrar como ocorreu a legitimação e o reconhecimento da autoridade sueva perante o governo imperial romano. Para isso nos utilizaremos da crônica de Idácio de Chaves, que é uma das únicas fontes do período que nos fornece informações sobre as *gentes* suevas durante o século V. Temos a intenção de mostrar como foram os desdobramentos desse processo de legitimação da autoridade régia sueva perante os romanos.

Palavras-Chave: Império Romano; Autoridade Sueva; Idácio de Chaves

ABSTRACT

This paper aims talk about how ocurred the legitimation and the recognition of the suevi authority before the imperial roman government. For this we use the chronicle of Hydatius, because this document is one of few sources of this period that provides us above informations about the suevi *gentes* during fifth century. In this article,we aim to talk about how went the unrolling of this legitimation of royal suevi authority process before the romans.

Key-words: Roman Empire; Suevi Authority; Hydatius

[1] Doutorando em História na Universidade Federal do Paraná/UFPR - Membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos/ NEMED e do Grupo do Laboratório de Estudos do Império Romano/GLEIR-Unesp Franca. Orientador: Prof. Dr Renan Frighetto. Bolsista CNPq.

Após o fim do período usurpatório na *Diocésis Hispaniaum*, com a eliminação de Gerôncio e Constantino III, além da retirada de Máximo da vida pública, a corte de Raveva retomou a soberania da região, entretanto a mesma agora tem um novo problema a enfrentar as *gentes bárbaras*[2] ali assentadas derivadas dos desdobramentos deste período usurpatório anterior.

Em nossa visão estes *gentes* vão buscar o reconhecimento do Poder Imperial romano sobre sua tutela nessa região, entretanto o silêncio das fontes sobre essa questão, além dos acontecimentos posteriores nos levam a concluir que a Ravena tinha outros planos para a região nesse período.

Sem poder enviar tropas regulares para a *Hispania*, a corte de Ravena precisava utilizar-se de seus exércitos federados para conseguir eliminar esses *bárbaros* da região e retomar totalmente o seu controle. É nesse momento que um povo *bárbaro* vai conseguir finalmente um do que acreditamos ser um dos maiores objetivos dos povos que adentraram o Mundo Romano, a obtenção do *regnum* , ou seja, o reconhecimento de sua autoridade por parte daquele povo detentor do *Imperium*, os romanos.

Desde o saque de Roma de 410 e posterior morte de Alarico, os godos eram comandados nesse momento por Ataúlfo. Esse último buscava retomar as negociações de paz com a corte de Ravena, a qual tinha sido rompida com o saque realizado por seu antecessor.

De acordo com Frighetto (2007, 248) a sucessão de Alarico por seu "parente" Ataúlfo pode ser enquadrada no âmbito da tradição do *consortio imperium*, a qual tinha sido realizada por Teodósio em relação a Arcadio e Honório. Nesse momento essa tradição pode ter sido utilizada pelos godos como modelo de sucessão régia como

[2] Utilizamos o termo bárbaro isento de preconceitos, apenas para delimitar que os mesmos são estrangeiros para os romanos.

uma espécie de *consortio regnum*, pois os mesmos buscavam a legitimidade e o reconhecimento de sua autoridade perante o Mundo Romano.

Após ter suas primeiras negociações com Ravena fracassadas, Ataúlfo, em uma manobra para obter essa legitimidade e reconhecimento de sua autoridade perante os romanos, casa-se em 414 com Gala Placídia, irmã do Imperador Honório que havia sido raptada de Roma em 410 durante o saque da cidade. Idácio e Orósio nos fornecem a informação sobre esse casamento.

> A frente do povo godo se encontrava então Ataúlfo,o qual, depois do saque de Roma e a morte de Alarico, havia sucedido a este no trono, casando-se, como disse, com a cativa irmã do imperador, Placídia (*Hist.Adv.Pag*., VII; 43).
>
> Ataúlfo toma por sua mulher em Narbona a Placcídia: e em isto se cre cumprida a profecia de Daniel,quando o mesmo disse,que a filha do rei do Sul há de unir-se com o rei do norte, mas não fica nenhum descendente dela (*Idácio; cron. a.414 - XX [280]*).

Orlandis (1987, 28) nos afirma que depois do casamento, Ataulfo, decide evacuar Narbona e o resto das províncias da Gália, por causa do bloqueio romano a região, e se estabelece na região de Barcelona em 415. Ali nasce seu filho com Plácidia, Teodósio.

Entretanto a criança morre pouco depois de nascer, o que nos corrobora com a informação de Idácio de que não se fica nenhum descendente desse união. Apesar disso através desse casamento e depois pelo nome dado a seu filho vemos a clara tentativa de Ataúlfo de estabelecer um vínculo com a administração de romana que era comandada pelo grupo político-religioso da Família de Teodósio.

Segundo Frighetto (2007, 249) nos parece natural que Gala Placídia, sendo filha de Teodósio e irmã de Honório, acabasse envolvida nesse processo de legitimação do poder monárquico entre os godos, pois a mesma seria o elo fundamental entre a

família teodosiana e a tentativa de estabelecimento de uma sucessão hereditária entre os godos, baseado no modelo proposto por Teodósio que tinha sido responsável pela aliança entre godos e romanos desde o *foedus* de 382.

Paulo Orósio discorre sobre essa aproximação de Ataulfo com a corte de Ravena, destacando o papel de Gala Placídia nisso e afirmando que o mesmo queria antes que o Império Romano fosse transformado em godo, porém nesse momento queria se engrandecer recuperando totalmente o romano com a força dos godos:

> Este,como muitas vezes se ouviu e como se provou com a morte que tinha tido, preferiu,como afanoso buscador da paz que era, lutar fielmente em favor do imperador Honorio e gastar as forças godas em defesa de Roma. Eu mesmo, em efeito, ouvi como um homem em Narboa, que militou com gllória sobre Teodosio, homem por demais religioso, prudente e mensurado, contava o bem-aventurado presbítero Jerônimo em Belém, cidade da Palestina,que ele havia diso em Narbona muito amigo de Ataúlfo e que de este havia ouvido lago que ele só ia repetir ante testemunhas, quando se encontrava animado, com forças e de bom humor: que ele em primeiro momento havia desejado ardentemente que todo o Império Romano, apagado inclusive do nome romano, fosse de feito e de nome só dos godos,e que, por falar em lingua corrente,o que antes foi Romana agora fosse Goda, e que o que antes foi César Augusto, fosse agora Ataúlfo, mas que, quando a experiência provou quem nem os godos, a causa desenfreada de sua barbárie, podiam em absoluto ser sobmetidos a leis, nem covinha abolir as leis de Estado, sem as quais um Estado não é Estado, preferiu buscar sua glória mediante a recuperação total e o engrandecimento do Império Romano com a força do godos e ser considerado pela posteridade como o autor da restauração de Roma, depois de não poder ser seu substituto. Por ele procurava não a guerra,por ele procurava ardentemente a paz, sendo influído em todas suas ações de bom governo pelos conselhos e razões sobre tudo de sua esposa Placídia, mulher certamente de agudo engenho e suficientemente honrada graças a seu espírito religioso (*Hist.Adv.Pag*., VII; 43).

De acordo com Frighetto (2007, 249) o chamado "sonho" de construção de um *regnum* dos godos em solo imperial, já pensado desde Alarico, deveria contemplar a aproximação e a integração dos visigodos ao Império Romano tanto do ponto de vista político, como do cultural. Além da união com Gala Plácidia, ato com grande repercussão política, Ataúlfo surge como defensor do Império, apresentado como *romanus* não *bárbarus*, e de todas as suas tradições.

Contudo Ataúlfo não pode levar seus projetos a frente pois foi assassinado em sua corte no próprio ano de 416. Idácio e Orósio nos dão a informação sobre a morte de Ataulfo.

> E entretanto insistia com vontade de pedir e oferecer paz, foi traidoramente asassinado, segundo dizem, por seus próprios soldados em Barcelona (*Hist.Adv.Pag*., VII; 43).
>
> Ataúlfo, impulsionado pelo governador Constancio, para que deixando Narbona,se dirige a Hispania, é degolado por certo Godo em Barcelona, durante a conversação familiar (*Idácio; cron. a.416 - XXII [299]*).

Logo após a morte de Ataúlfo uma facção visigoda proclamou Sigerico como rei, entretanto outra proclamou Vália, que era irmão de Ataúlfo. Os dois se confrontaram e Valia saiu como vencedor em 416. Primeiramente esse optou por romper as negociações com os romanos e tentou transportar seu povo para a África para fugir das péssimas condições alimentícias em que se encontravam. Entretanto uma tempestade afundou as primeiras embarcações dos godos e impediu a passagem desse povo para a África. Sem ter muitas opções Vália foi obrigado a se assentar na região e retomar as negociações com os romanos. Orósio e Idácio nos informam como se procederam essas negociações.

> Sergerico, quem depois de Ataúlfo foi nomeado rei pelos godos, é igualmente assassinado pelos seus,por ser, de acordo com os designios de Deus, um homem também inclinado para a paz. O sucede depois no trono Valia, eleito pelos godos

> precisamente para romper a paz,mas predestinado por Deus para comfirmá-la. Efetivamente, Vália - enormemente temoroso da justiça de Deus desde que no ano anterior um grande exército godo equipado com armas e naves e que tentava passar a África, foi lamentavelmente aniquilado por uma tempestade que se surpreendeu há doze milhas do golfo *gaditano*, e também porque se lembrava do desastre ocorrido na época de Alarico, quando os godos que tentavam passar a Sicília foram tristemente arrebatados e afundados pelas ondas antes os olhos de seus compatriotas - firmou uma paz em boas condições com o imperador Honório entregando reféns de alta categoria; Placídia, irmã do imperador, a que mantinha do seu lado honrando-a e respeitando-a, foi devolvida a seu irmão.; em pró da segurança romana afrontou seu próprio perigo,até o ponto que enfrentou a outros povos que haviam se assentado na Hispania,em cujo enfrentamento os perigos da batalha para ele, enquanto que os benefícios das vitorias foram para os romanos (*Hist.Adv.Pag*., VII; 44).
>
> Valia, que o sucede no reino, e depois de um pacto de paz com o Governador Constancio,faz guerra aos Alanos e Vandalos Sinlos que estavam estabelecidos na Lusitania e na Bética (*Idácio; cron. a.416 - XXII [299]*).

Orlandis (1987, 29) afirma que em troca dessas condições a administração imperial se comprometeu em troca dessas condições admitir os godos na qualidade de federados, além de fornecer 600.000 medidas de trigo para seu povo.

Nesse momento praticamente não havia a presença de tropas regulares do Império na Hispania entretanto a corte de Ravena buscava restabelecer o controle sobre a Península através dos federados visigodos, nesse momento sob o domínio de alanos, vândalos e suevos.

Essa estratégia surge efeito e logo os vandalos silingos são eliminados da bética e os alanos da Lusitania, os sobreviventes dos últimos, após a morte de seu rei *Addce* desistem de ter um *regnum* para si próprios e colocam-se sobre proteção do rei Gunderico dos vândalos asdingos que estava assentado na *Gallaecia.* Orósio começa

narra o início dos combates de Valia para depois encerrar sua *Historia Adversus Paganos*, o resultado desses conflitos foram nos são informados pela crônica de Idácio.

> E é o que sabemos por frequentes e seguras notícias que hoje em dia há guerras na Hispania entre seus povos e que se produzem matanças por um e outro bando dos bárbaros; dizem também estas notícias que é sobre o rei godo Valia que insiste em conseguir a paz (*Hist.Adv.Pag*., VII; 44).
>
> Valia, rei dos godos, em serviço por Roma, causa numerosas mortes de bárbaros dentro das Hispanias (*Idácio; cron. a.417 - XXIII [319]*).
>
> Os Vandalos Silingos são exterminados todos por Vália na Bética (*Idácio; cron. a.418 - XL [326]*).
>
> Os Alanos,que dominavam os Vandalos e os Suevos, de tal modo são batidos pelos godos que,extinguindo seu rei *Addace*, os poucos deles que haviam ficado,abolido o título de *rege*,se submetem em favor do rei Gunderico dos Vandalos, que estava assentado na *Gallaecia* (*Idácio; cron. a.418 - XL [328]*).

Após essas vitórias os godos tem sua campanha interrompida por ordem da própria corte de Ravena. O Patrício Constâncio pede que Vália e seus godos retornem a Gália pois o Império lhes concederá algumas terras na Aquitânia onde os mesmos poderão ficar oficialmente e legitimamente assentados. Entranto Vália não pode desfrutar dos ganhos de suas batalhas por muito tempo, pois morre no mesmo no ano seguinte, sendo sucedido por Teodorico I, que era considerado também "parente" de Alarico. Próspero de Aquitania, como mencionamos anteriormente, e Idácio nos fornecem informações sobre esses acontecimentos.

> O Patrício Constante firma paz com Walia, deixa ele habitar a Aquitânia e alguns territórios na fronteira da província (Chronicum Integrum; II; 741).
>
> Os godos interrompendo a luta que mantinham,são chamados por Constâncio as Gálias, e recebem terras na Aquitânia,desde Tolosa até o Oceano (*Idácio; cron. a.418 - XXV [340]*).

> Morto Valia, seu rei, o sucede no reino Teodorico (*Idácio; cron. a.419 - XXV [344]*).

A partir desse momento podemos dizer que os godos obtiveram o *regnum* dos romanos, ou seja conseguiram ter a autoridade reconhecida pelos portadores do *Imperium*. Esse reconhecimento da autoridade bárbara pelos romanos continuará sendo um objetivo dos demais povos assentados dentro do Império, entre eles os suevos.

Para Garcia Moreno (1989, 48-49) se constituiria assim um *estado* dentro de outro, fazendo o Reino visigodo seu território daquele imperial-romano cedido em virtude do *foedus*, mas que teoricamente seguia pertencendo ao *estado* romano. Essa seria uma situação equívoca e contraditória, de acordo com o Direito Público romano, que se explica na conjuntura do momento e que os tempos imediatamente posteriores solucionariam em um sentido da plena e independente propriedade pelo *estado* visigodo. Com este reconhecimento era fundado o que se conhece tradicionalmente por Reino visigodo de Toledo.

Apesar de concordarmos com algumas afirmações de Moreno, achamos complicado afirmar que nesse período se constituiu um *estado* dentro de um *estado*. Primeiramente porque o termo Estado não era utilizado para definir as estruturas políticas do período, e segundo porque acreditamos que nesse acontecimento houve apenas um reconhecimento da autoridade dos visigodos pelo governo de Ravena e não houve efetivamente a fundação de um território visigodo.

Após a retirada dos godos da Península Ibérica, suevos e vândalos asdingos lutam e disputam a hegemonia da região entre si, os vândalos que já eram um grupo mais forte no momento de sua entrada nas *Hispanias*, e que nesse momento contavam com os sobreviventes dos alanos e provavelmente dos silingos em suas fileiras, conseguem sitiar os suevos nos monte Nerbasos. Temos essa informação a

partir de crônica de Idácio "Originando-se uma luta entre Gunderico rei dos Vândalos e Hermerico rei dos Suevos, estes são sitiados pelos Vândalos nos montes Nerbasos (*Idácio; cron. a.419 - XXV [346]*)".

Díaz Martinez (2011, 65) afirma que nesse momento a corte de Ravena pretendendo recuperar o controle total da Península Ibérica envia o *comes Asterio* e o *uicarius Maurocello* para acabar com os germanos, além de também evitar a recuperação do antigo usurpador Máximo, que agora parecia estar junto do séquito de Gunderico. Ainda segundo este autor estes enviados atacam os vândalos, porque eram mais fortes do que os suevos, e devido a esse ataque os últimos são forçados a sair da *Gallaecia*.

Juan Abengochea e Garcia Moreno (1986, 225) são da mesma opinião de Diaz Martinez e afirmam que sem dúvida o governo imperial estava tentando impedir uma supremacia em torno da agrupação popular mais poderosa, os vândalos asdingos. Para esses autores os suevos, que estavam em número muito menor representavam um perigo de momento secundário, cujas as possibilidades de desagregar e assimilar depois pareciam muito maiores

O combate de *Asteiro* e *Maurocello* contra os vândalos se complica e o último teve que fugir de Braga tendo alguns de seus homens assassinados. Depois de sua fuga da *Gallaecia*, os vândalos vão para a Bética. Idácio nos fornece essas informações em sua crônica.

> Os Vândalos, deixando o assédio aos suevos, a instância do *comes* das Hispanias *Asterio* e, havendo sido mortos alguns em Braga sobre o governo do *uicarius Maurocello* a sua saída, abandonam a *Gallaecia*, passam a Bética (*Idácio; cron. a.420 - XXVI [356]*).

Nesse momento em 421, Constancio que havia sido elevado a Augusto consorte por Honório no ano anterior,morre em Ravena, segundo Díaz Martinez (2011,

66) a morte do mesmo pode ter atrasado a resposta imperial dada a Máximo e poderia ter favorecido uma segunda pequena usurpação do mesmo na Terraconense, apesar das informações sobre essa hipotética segunda usurpação serem confusas.

Em 422 a corte de Ravena envia o *magister militum* Castino para lutar contra os Vândalos na Bética. Segundo Díaz Martinez (2011, 66) a *Chronica Gallica* nos aponta que Castino tinha um grande exército ao afirmar que o mesmo perdeu 20.000 homens na batalha, contando os auxiliares godos. Algo que podemos constatar lendo este documento, quando o mesmo informa "Cerca de vinte mil soldados lutam nas *Hispanias* contra os Vândalos *(Chron. Gall*. A. CCCCLII, 107, a. 431)"

De acordo com Idácio quando os vândalos já estavam enfraquecidos com o conflito e dispostos a render-se os romanos Castino faz uma manobra arriscada e depois é traído pelos auxiliares godos, por esses dois motivos os romanos são derrotados. Com isso Castino é obrigado a retirar-se a Tarragona.

> O general chefe Castino com forte hoste militar e com os auxiliares godos leva a guerra aos Vândalos na Bética. E havendo posto a estes em estado de penúria por força do bloqueio, que já se disponham a entregar-se, comprometendo-se imprudentemente em um combate público e burlado pelo engano dos auxiliares, escapa a Tarragona, depois de vencido (*Idácio; cron. a.422 - XXVIII [367]*).

Em 423 o imperador Honório morre em Ravena, após celebrar seus 30 anos de governo. Em 425 Teodósio II, Imperador no Oriente, que desde a morte de Honório permanecia como único Augusto do Império nomeia o filho de Gala Placídia com Constâncio, Valentiano, como César e envia tropa contra o usurpador do Ocidente João, depois da derrota deste Teodósio nomeia Valentiano III como Augusto. Idácio nos fornece essas informações.

> Honório Morre em Ravena, depois de celebrar suas festas *tricenales* (*Idácio; cron. a.424 - XXX [378]*).

> Teodósio, filho de Arcádio, imperador XLI dos romanos,que já reinava alguns anos antes na parte do Oriente, uma vez difunto seu pai, e depois da morte de Honório seu tio paterno, reune o poder único do império, sendo de vinte e quatro anos (*Idácio; cron. a.424 - XXX [388]*).
>
> Teodosio nomeia César em Constantinopla a Valentiano, filho de sua tia materna Placidia, e o envia contra Juan. Sobre a direção deste é morto no primeiro ano de seu alçamento ilegítimo em Ravena pelos generais, que com ele haviam sido enviados por Teodósio, e a vez o nobre Féliz é nomeado general e chefe da milícia (*Idácio; cron. a.423 - I [395]*).
>
> Valentiano, que já era césar, es designado em Roma, Augusto (*Idácio; cron. a.425 - I [403]*).

Durante estes acontecimentos sobre a sucessão imperial o Vândalos que estavam assentados na Bética saem de lá e devastam as ilhas Baleares,Cartago, Espartaria e Sevilha. Depois de saquear essas cidades eles invadem a Mauritânia. Durante estes saques o rei Gunderico morre e é sucedido por seu irmão Gaiserico.

> Os Vândalos devastam depois as ilhas Baleares: destruída Cartago, Espartaria e Sevilha e saqueadas as Hispanias, invadem a Mauritania (*Idácio; cron. a.425 - I [405]*).
>
> Gunderio, rei dos Vândalos, uma vez tomada sevilha, havendo posto suas ímpias mãos vaidosas sobre a igreja da cidade, em seguida possuído pelo demônio por juízo de Deus, morreu; o sucede no reino Gaiserico seu irmão. Este, como correu a informação de alguns, se disse que apostatando da fé católica, se passou a heresia ariana (*Idácio; cron. a.425 - I [403]*).

. Em maio de 429 os vândalos atravessam saem das Hispanias e vão a África. Para Diaz Martinez (2011, 67) é possível que os mesmo tenham se aproveitado da revolta de Bonifácio em 427 ou inclusive possam ter sidos chamados por este, de qualquer modo a África eram uma região atraente pois era uma província rica e não tinha nenhum outro povo germano competidor.

Mas antes de realizar esta travessia Gaiserico voltou suas atenções para a Lusitania, onde os suevos estavam saqueando. Ainda de acordo com Díaz Martinez, ainda que a resposta de Gaiserico parece um ataque sério, provavelmente ao mandar uma resposta militar a estes saques o mesmo pretendia apenas cobrir sua retaguarda em um momento que o translado para a África o teria obrigado a abandonar qualquer ponto estratégico. A vitória de Gaiserico sobre Heremigario deve ser interpretada como uma grande vitória dos vândalos sobre os suevos, como acredita também E. Stein (1959, p. 320). Idácio nos fornece algumas informações sobre estes acontecimentos.

> O rei Gaiserico se passa com todos os Vândalos e suas famílias no mês de maio desde a província da Bética a Mauritânia e África, deixando as Hispanias. Este, antes de passar, avisado que o suevo Heremigario devastava as províncias vizinhas durante seu passo, voltando-se com alguns dos seus,alcança o devastador na Lusitânia. E este, não longe de Mérida, a que havia depreciado injuriando a santa mártir Eulalia, mortos os malditos que levava consigo, amparando-se, como creía, o recurso de uma fuga que o *euro* precipitado pelo poder de deus no río *Ana*, pereceu. Eliminado desse modo este, logo se deu ao mar Gaiserico, como havia empreendido (*Idácio; cron. a.429 - V [421]*).

Roger Colins (2004, 23-25), afirma que o único êxito romano dessa campanha foi a captura do antigo usurpador Máximo, que foi levado a Ravena e executado. A partir de então o domínio romano na Península Ibérica ficou restrito as zonas costeiras da Terraconense e ao vale do rio Ebro. O mesmo autor ressalta depois destes acontecimentos o governo imperial ocidental se preocupa, nas décadas de 430 e 440, quase que exclusivamente em manter suas possessões na Gália e por extensão na região da Terraconense.

A partir de 429 com a passagem dos vândalos para a África o único povo germano que ficou em maior escala na *Diocesis Hispaniarum* eram os suevos. Diaz

Martinez (2008, 284) nos afirma, que dos povos que cruzaram os Pirineus em 409, os aparentemente mais frágeis e menos numerosos eram os suevos, e estes se aproveitaram disso. Nesse momento os suevos são uma realidade que começam a afetar muito a Idácio de Chaves, que começa a dar uma atenção especial aos mesmos em sua crônica. Mas porque Idácio daria atenção a um povo considerado tão frágil e mal estruturado? Em nossa opinião é porque eles seriam para Idácio, o grande empecilho para que a região das *Hispanias* voltasse totalmente ao controle romano[3].

Uma prova sobre com os suevos eram um povo em menor número e que praticamente receberam uma atenção especial de Idácio é que outro documento do século V, a crônica de Próspero de Aquitania, que relata os acontecimentos do Mundo Romano até o ano de 455, praticamente não menciona os suevos ao longo de sua narrativa. Quando alanos, vândalos e suevos entram na Gálias, Próspero, menciona apenas os dois primeiros: "Vandalos e Alanos nas Gálias, atravessando o Reno... (Chronicum Integrum; I; 739)". Depois na entrada desses povos na *Diocésis Hispaniarum* o autor menciona apenas os vândalos, e ignora os outros dois povos: " Os Vândalos ocupam as Hispanias (Chronicum Integrum; I; 739)".

Isso ocorre provavelmente porque como os suevos não alteraram a realidade de Próspero com alteraram a de Idácio, o contingente dessa *gentes bárbara* acabou diluído, para este autor, no grupo de alanos e vândalos que eram maiores. Os vândalos também ganham uma maior exposição na crônica de Próspero pois em 455 estes realizam o segundo saque de Roma no século V e por isso provavelmente este autor tenha dado um destaque maior a sua história do que a de outras *gentes* bárbaras, como os suevos e os alanos.

Outro documento escrito no século V que praticamente ignora os suevos é a Cronica *Gallica* de CCCCLII. Esse documento nos fornece informações desde o começo

[3] Vale ressaltar que Idácio considerava-se acima de tudo um romano, por isso sua preferência em estar em uma área sobre controle administrativo do mesmo.

do governo de Teodósio até o ano de 452. Apesar de fornecer diversas informações sobre o Mundo Romano, esse documento nos fornece poucas informações sobre os suevos, apenas indicicando que entre 408 e 410 "Hispaniarum partem maximam Suevi occupavere *(Chron. Gall*. A. CCCCLII, 64, a. 408)".

A continuação desse documento a Cronica *Gallica* de DXI, a qual estende a narração da anterior até o ano de 511, já nos fornece mais informações sobre os suevos, entretanto no próprio documento já consta que estas informações foram retiradas da crônica de Idácio, o que nos demosntra que essa obra é já é uma referência para se conseguir informações sobre essa gentes bárbara um menos de cinquenta anos depois de escrita.

Na crônica de Idácio os suevos tem um papel de destaque, principalmente após o ano ano de 429. Na narrativa da crônica percebemos também um Idácio cada vez mais pessimista quanto o futuro da influência do Império Romano na Península Ibérica, pois nesse período nós já temos a lenta e paulatina desestruturação da hegemonia política do Império Romano nos territórios Ocidentais em estágio avançado. Cada vez mais a corte de Ravena vai depender das hostes dos grupos bárbaros federados para conseguir manter algum controle político nesses territórios ocidentais.

As informações sobre o suevos retornam exatamente nesse momento, após estarem praticamente ausentes na crônica nos últimos dez anos. Idácio retoma as mesmas ao informar que o rei Hermerico estava saqueando com seus homens as zonas centrais da *Gallaecia* quando foi obrigado a estabelecer um tratado de paz com a população galaica.

> Os suevos devastando no tempo de Hermerico as zonas medias da *Gallaecia* por meio da plebe que conservava os castelos mais seguros, morta por um lado parte dos seus, prisioneira outra parte, restauram a paz que havia rompida, com a devolução das família que retinham (*Idácio; cron. a.430 - VI [439]*).

Para Díaz Martinez (2011, 73) aparentemente devido as estes saques os suevos não tinham definido um lugar para residência fixa e seguiam se comportando com um bando de seminômades o qual a população civil tinha organizado sistemas de defesa. Inclusive estes negociavam individualmente acordos de paz com a população local, que se restabeleciam e se rompiam constantemente.

Idácio nos fala de um rompimento desses acordos com os suevos quando em 431 o mesmo encabeça uma embaixada com o *magister militium* Aécio para pedir reforços militares na região, afim de os hispano-romanos pudessem conter os ataques dos suevos e poderem negociar com os mesmos. Entretanto, como estava ocupado com os vgodos, francos e burgúndios na Gália, Aécio, não pode ajudar militarmente os hispano-romanos, entretanto envia de volta com Idácio o *comes* Censório para que este negocie a paz com os suevos.

> Aécio, general chefe de ambos os corpos de exército,submete los Noros, que se sublevam. De novo os Suevos perturbam a paz estabelecida com os Galaicos, quando se lhes oferece a ocasião. devido a devastação destes, I´dacio o bispo se faz cargo da embaixada a Aécio, que na ocasião levava a cabo uma expedição nas Gálias (*Idácio; cron. a.431 - VII[454]*).
>
> Vencidos por Aécio em combate os Francos e admitido a paz do Império, o conde Censório é enviado como legado aos Suevos voltando com o já dito Idácio. (*Idácio; cron. a.432 - VIII[465]*).

Segundo Diaz Martinez (2011, 72) esse recurso das autoridade imperiais é uma demonstração do desejo de Idácio de mudar essa situação, pois a intenção era que o enviado de Aécio se encontra-se com os suevos e reconduzi-se as negociações com o único povo bárbaro que estava aparentemente fora do controle da corte de Ravena.

As negociações de Idácio com a mediação de Censório conseguem a liberação de rehenes e um novo acordo de paz entre suevos e galaicos-romanos. De acordo com Díaz Martinez (2011, 74) após esse tratado, Hermerico, envia o bispo *Symphosius*

como embaixador ante as autoridades imperiais, o que o autor interpreta como uma primeira mostra de que certos setores da sociedade galaica se mostravam dispostos a colaborar ou mediar com o rei suevo. Essa associação entre a aristocracia episcopal e o rei suevo devia implicar em uma intenção de negociar e legitimar a presença sueva na província, entretanto a crônica nos informa que esta viagem foi em vão.

> Volto Censório a Corte, Hermerico restaura a paz com os Galaicos, a quem contantemente devastava, com a intervenção do bispo, entregando-se reciprocamente rehenes (*Idácio; cron. a.433 - VIIII[479]*).
>
> O bispo *Symphosius*, enviado por ele como legado ao conde, fracassa em os negócios empreendidos em vão (*Idácio; cron. a.433 - VIIII[484]*).

Apesar da lacuna deixada pela crônica de Idácio podemos supor que galaicos e suevos voltam a entrar em conflito após 433 pois a crônica volta a relatar que em 437 o *comes* Censório, acompanhado por um personagem chamado de Fretimundo, chega a um novo acordo com os suevos.

Díaz Martinez (2011, 74-75) afirma que este novo tratado de paz que se estabelece entre bárbaros e população local é outra referência que confirma que a população galaico-romana estava construindo estruturas de poder particularizadas, as quais eram capazes de negociar individualmente com os suevos.

Orlandis (2001, 35) tem o mesmo pensamento de Díaz Martinez, mas ressalta que apesar dos galaicos defenderem-se com suas próprias forças os mesmos ainda buscavam o apoio da autoridade romana. Idácio nos relata informações sobre essas negociações.

> De novo são enviados aos Suevos como embaixadores Censório e Fretimundo vão (*Idácio; cron. a.437 - XIII[531]*).
>
> Os suevos asseguram as leis da paz com uma parte da plebe da *Gallaecia*, com quem estavam em luta (*Idácio; cron. a.438 - XIIII[535]*).

Em 438 Idácio nos informa que o rei Hermerico, que esta provavelmente muito doente, estabelece como sucessor do seu reino seu filho Rechila, o qual era mais agressivo que seu pai, já que ao relatar a notícia dessa troca de comando nos suevos, Idácio, nos informa que Rechila derrotou em batalha um representante do poder romano chamado de *Andeuoto* e que com isso tinha se apoderado de grandes riquezas de ouro e prata.

> O rei Hermerico, dominado pela enfermidade, estabelece como sucessor no reino a seu filho Rechila: o qual derrotou em batalha campal a *Andeuoto* com o exército que levava, jnto a Genil, rio da Bética, apoderando-se de suas grandes riquezas de ouro e prata (*Idácio; cron. a.438 - XIIII[538]*).

Um fator que podemos ressaltar nessa transição de poder entre os suevos é um dos elementos mais característicos da Antiguidade Tardia. Os suevos, assim como os godos já haviam feito antes, assimilam uma tradição romana a de *consortio imperium* e realizam o *consortio regnum.* Do mesmo modo que acreditamos que a sucessão Alarico por Ataúlfo teve como base essa tradição, acreditamos também que a sucessão Hermerico por Rechila teve como modelo a mesma tradição. Acreditamos que esse padrão de sucessão régia foi utilizado pelos suevos do mesmo modo que tinha sido utilizado pelos godos, pois os primeiros estavam buscando sua legitimidade e o reconhecimento de sua autoridade perante o Mundo Romano, assim como os godos já haviam feito e conseguido.

Em nossa opinião é a partir desse momento os suevos obtém o reconhecimento de sua autoridade por parte da Corte de Ravena. A maior prova desse reconhecimento é que pela primeira vez Idácio utiliza o termo *regnum*, para noticiar a passagem da autoridade dos suevos de Hermerico para Requiário. Em nossa visão essa autoridade poderia ter sido concedida após as ultimas negociações entre a corte de Ravena amparada na figura do *comes* Censório, a população galaico-romano

representada por Idácio e os suevos representados por Hermerico. A troca de comando dos suevos por meio desta aparente *consortio regnum* poderia ser inclusive derivada destes acordos.

Entretanto, apesar desse reconhecimento a paz entre suevos e galaico-romanos não seria muita duradoura pois o novo rei suevo Requila trocou a política dialogante de seu pai Hermerico por uma expansionista. Essa política expansionista que será herdada posteriormente por seu sucessor Requiário, e que em nossa visão excedeu a autoridade concedida pelos romanos, vai decretar posteriormente o fim dessa legitimação sueva frente ao Mundo Romano.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

IDACIO, Obispo de Chaves. Su Cronicon. Salamanca : Ed. Casalancias, 1984.

MOMMSEN, T. Chronica Minora I. Chronica Gallica CCCCLII. Berlin, 1894.

MOMMSEN, T. Chronica Minora I. Chronica Gallica DXI. Berlin, 1894.

ORÓSIO, P. *História Adversus Paganus*. Traduzida para o castelhano por Estáquio Sánchez Salor. Madri. Gredos, 1982.

S. PROSPERI AQUITANI. Chronicon. In Patrologiae Cursus Completus, 1861.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENGOCHEA, Juan José Sayas; MORENO, Luis A. García. Romanismo y Germanismo el despertar de los pueblos góticos (Siglos IV-X). Barcelona: Editorial Labor, 1986.

ARCE, Javier. El último siglo de la España romana: 284-409. Madrid. Alianza Editorial, 1997.

COLLINS, Roger. La España Visigoda. Barcelona. Crítica, 2004.

DÍAZ MARTINEZ, P. El reino suevo (411-585). Madrid: Ediciones Akal, 2011.

FRIGHETTO, Renan. Estruturas Sociais na Antigudiade Tardia Ocidental (Séculos IV/VIII). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). Repensando o Império Romano. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p. 223-240.

_____. Política e poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. Goiania: História revista, Goiânia, v. 11, n. 1/ jan./ jun. 2006 pp. 161-177

_____. Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras Numa Época de Transformações. Curitiba. Juruá, 2012.

_____. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. In Dimensões, vl. 25, 2010. p.114-130.

_____. Monarquia e Poder Régio nos primódios do Século V: os visigodos e a herança baixo-imperial romana. Editorial Univesitaria. 2007.

MARTINEZ, Pablo C. D.; MAZA, Clelia M.; HUESMA, Fransisco Javier Sanz. Hispania Tardoantigua y Visigoda. Madrid. Istmo, 2008.

MORENO, Luis A. G. El Bajo Imperio Romano. Madrid. Sintesis, 2005.

_____. Historia de España Visigoda. Madrid. Cátedra, 1989.

ORLANDIS,José. Historia de Espana: La Espana Visigótica. Madrid: Gredos, 1987.

PIDAL, Ramón Menédez (org.). Historia de España, tomo II, España Romana, Madrid, Espasa-Campe s.a,1963.

_____. (org.). Historia de España, tomo III, España Visigoda, Madrid, Espasa-Campe s.a, 1963.

SILVA, Leila Rodrigues da; DINIZ, Rita de Cássia Damil. Relações de Poder na Crônica de Idácio e nas *Histórias* de Isidoro de Sevilha: um estudo comparado sobre suevos e visigodos. In: LESSA, F., S. (org) Poder e Trabalho: Experiências em História Comparada. Rio de Janeiro: Mauad, 2008. p. 35-58. ISBN 978-85-7478-270-6.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SACRIFÍCIOS HUMANOS EM CARTAGO: UM DIÁLOGO COM A HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Fabrício Nascimento de Moura[1]

RESUMO

A civilidade cartaginesa sempre teve sua história atrelada à de Roma, em virtude das Guerras Púnicas. Além disso, a documentação textual sobre Cartago, constituída de relatos de historiadores antigos gregos e romanos, suscita questionamentos, uma vez que Grécia e Roma foram suas principais rivais ao longo de sua História. Assim, atualmente, a historiografia tem voltado sua atenção para as informações arqueológicas, das quais é possível questionar sobre a existência de sacrifícios humanos em Cartago. Neste artigo analisaremos os principais aspectos abordados pela historiografia contemporânea acerca desta temática na civilidade púnica. Trata-se de um estudo que permite desvincular a História de Cartago da História romana, agregando-lhe historicidade própria, através da descoberta dos seus hábitos e práticas religiosas.

Palavras-Chave: Cartago, Religião, Sacrifícios Humanos.

ABSTRACT

The Carthaginian civilization has always been tied to its history of Rome, by virtue of the Punic Wars. Additionally, the textual documentation of Carthage, consisting of reports of ancient Greek and Roman historians, raises issues, since Greece and Rome were their main rivals throughout its history. Thus, currently, the historiography has turned its attention to the archaeological information, which you can inquire about the existence of human sacrifices at Carthage. In this article we will analyze the main issues addressed by contemporary historiography concerning this subject in the Punic civilization. This is a study that lets you unlink the history of Carthage Roman history, adding her own historicity, through the discovery of their habits and religious practices.

Keywords: Carthage, Religion, Human Sacrifices.

[1] Mestre em História Comparada (PPGHC/UFRJ). Ex- bolsista CAPES. Coordenador do Grupo de Pesquisa de História Antiga e Medieval (UEMA – Campus de Imperatriz).

> "Qualquer hipótese e todos os argumentos que tecemos em torno da morte tenta contornar um obstáculo: assim como o sol, nós não podemos olhar diretamente para a morte. O sol, porque brilha intensamente, a morte porque é muito escura, impenetrável. O que sabemos sobre a morte tem como base aquilo que nós não sabemos." - Santo Piazzese - *Il soffio della valanga*.

O debate da historiografia contemporânea acerca do sacrifício humano em Cartago esteve quase sempre ligado à questão sobre a existência ou não do ritual de sangue humano naquela sociedade. A temática do sacrifício humano, durante muitos séculos, foi considerada por muitos estudiosos como uma excentricidade antropológica ou, em muitos casos, como produto de imaginações férteis. A antropóloga Barbara Ehrenreich revela, na obra *Ritos de Sangue* (2000), que a repugnância que os pesquisadores hoje sentem pela prática do sacrifício de seres humanos impediu que se construíssem investigações objetivas acerca desta temática. Muitas vezes o conquistador europeu atribuiu o sacrifício humano às civilidades conquistadas, com o objetivo de desvalorizar a cultura local. A autora lembra que um dos argumentos mais utilizados no século XIX para justificar a escravidão era o de libertar os prisioneiros de um destino pior nas mãos de sua própria sociedade. Por outro lado, os pesquisadores buscavam corrigir as distorções imperialistas negando ou ignorando as práticas de sacrifícios humanos na Antiguidade ou no período Moderno. A partir de então, se tornou prática comum destes estudiosos classificarem o sacrifício humano como um instrumento sensacionalista de injúria de uma cultura sobre a outra. Entretanto, nos dias atuais acumulam-se evidências que não permitem negar esta prática, e o sacrifício humano, longe de ser uma excentricidade antropológica, foi uma atividade muito difundida em variadas culturas e teve participação em quase todas as formas de religiosidade. (EHRENREICH, 2000, 67).

Negar a prática sistemática de sacrifícios humanos em diversas épocas e lugares reflete a dificuldade do pesquisador contemporâneo em admitir que um evento "moralmente repugnante" para nós tenha sido "moralmente necessário" para civilidades tão humanas quanto a nossa. A pesquisadora Barbara Ehrenreich destaca ainda que grande parte da história do sacrifício humano permanece obscura, sobretudo a partir da sua relação com a prática mais aceitável do sacrifício animal. Em muitos aspectos da narrativa mítica[2] as formas do sacrifício humano e do sacrifício animal parecem intercambiáveis. Para o leitor moderno a prática do sacrifício humano parece ser bastante perturbadora por levá-lo a pensar em si mesmo ou em seus semelhantes como alimento sagrado. (EHRENREICH, 2000, 71-73).

Este contexto contemporâneo em relação à prática de sacrifícios humanos pode estar relacionado ao polêmico debate acerca de sua pertinência à sociedade cartaginesa. Estes questionamentos atravessaram a *historiografia italiana*, *árabe*, *francesa* e *Anglo-Americana*.

Iniciaremos nosso debate a partir das considerações pertinentes à *Historiografia Francesa*. De acordo com os arqueólogos Gilbert e Collete Charles-Picard, na obra *A vida Quotidiana em Cartago no Tempo de Aníbal* (1964), apesar de viver num mundo repleto de encadeamentos sobrenaturais, os homens não estão desprovidos de meios de ação, no qual o mais poderoso é o sacrifício, que renova e restaura a energia divina. Entretanto, para os autores, não se trata de uma simples oferenda e o sacrificador imola a ele mesmo, sendo a vítima seu substituto. Por outro lado a persistência do rito é explicada por sua eficácia: quanto mais elevado o valor da vítima expiatória, mas eficiente é a prática ritual. Tal é a situação do ritual cartaginês, onde a imolação de crianças é a sua forma mais eficaz, revelando a manutenção da

[2] A mitologia grega apresenta algumas referências relacionadas às práticas de sacrifícios humanos, a saber: o Titã *Cronus*, que exigia carne humana; as bacantes, adoradoras de Dionísio, que destroçavam pessoas e as devoravam vivas; e os doze troianos que, na Ilíada, foram sacrificados no funeral de Pátroclo. (EHRENREICH, 2000, 68).

tradição herdada dos fenícios do Oriente. Para os autores, a objetividade do sacrifício cartaginês buscava expiar alguma falta cometida, algum desvio de conduta em relação às divindades, consideradas causas das calamidades a que a cidade-estado esteve sujeita ao longo de sua história. Neste sentido, as famílias mais abastadas de Cartago tinham a obrigação de oferecer seus filhos primogênitos à Baal Hammon e Tanit como instrumento de restauração da aliança com os deuses. (G. & C. CH-PICARD, 1964, 67).

De acordo com Serge Lancel, na obra *Carthage* (1992), o infanticídio ritual também pode atuar como um mecanismo de controle de natalidade, ainda que estas práticas sejam consideradas inconcebíveis nos dias atuais. Poderia ser também um sistema de regulação econômica. O estudo de inscrições votivas descobertas na necrópole cartaginesa revela uma predominância de dedicatórias relativamente ricas sobre estes ex-votos. Restringir sua prole era também uma maneira que muitas famílias cartaginesas encontravam para evitar a dispersão da riqueza, ainda que a regra da primogenitura já limitasse esse risco. E, por outro lado, menos indivíduos para alimentar provavelmente livravam muitas famílias da pobreza. (LANCEL, 1992, 271). Há ainda a *hipótese funerária,* teoria que defende a ideia de que a necrópole cartaginesa era um local onde se realizavam os sepultamentos de crianças vítimas de mortalidade infantil ou vítimas de aborto. De acordo com o autor, esta hipótese é viável do ponto de vista sociológico e religioso, mas não resolve todos os questionamentos acerca do assunto, a saber: se todas as crianças encontradas no sítio arqueológico cartaginês foram de fato vítimas de doenças ligadas à mortalidade infantil, como explicar a presença de ossos de pequenos animais nas mesmas urnas funerárias? Para o autor, somente a partir de uma melhor analise osteológica poderemos saber objetivamente quando e sob qual circunstância ocorreu a morte dessas crianças, e então concluir uma questão que permita negar categoricamente a realidade do sacrifício humano em Cartago. (LANCEL, 1992, 273).

Na opinião de Serge Lancel, os historiadores do mundo antigo se encontram diante de dificuldades irredutíveis quando têm a necessidade de unir documentação textual e evidências arqueológicas, completando umas pelas outras. (LANCEL, 1992, 276).

Auguste Pavy, em sua *Histoire de La Tunisie* (s.d.), afirma que era para a divindade Baal Hammon que os cartagineses ofereciam vítimas humanas, durante um longo período. O autor revela ainda que as vítimas expiatórias eram escolhidas entre os filhos das mais importantes famílias daquela cidade. (PAVY, s.d., 21). O historiador Arthur Pellegrin, escrevendo quase vinte anos após as descobertas do *Tophet*, afirmou em sua *Histoire de La Tunisie* (1944) que Tanit e Baal eram conhecidos por seu culto "bárbaro", que exigia sacrifícios humanos. Segundo ele, Baal Hammon fora representado por uma estátua de bronze cujas mãos articuladas recebiam e deixavam cair as crianças sobre o fogo, e as descobertas arqueológicas confirmavam essa afirmação, embora esta estátua nunca tenha sido encontrada. (PELLEGRIN, 1944, 42).

Vejamos a seguir, como parte da historiografia *Anglo-Americana* tratou o assunto. Os pesquisadores Lawrence E. Stager e Samuel R. Wolff, no artigo intitulado *Child Sacrifice at Carthage—Religious Rite or Population Control*? (1984), revelam que a palavra *Tophet* é de origem bíblica e se refere a uma região ao sul da antiga cidade de Jerusalém, no vale de Ben-Hinom, onde os israelitas tinham o costume de sacrificar os seus filhos. (STAGER & WOLFF, 1984, 31). As descrições destes ritos encontram-se no texto bíblico do profeta Jeremias:

> "E edificaram os altos de Tofete, que está no Vale do Filho de Hinom, para queimarem no fogo a seus filhos e a suas filhas, o que nunca ordenei, nem me subiu ao coração. Portanto, eis que vêm dias, diz o Senhor, em que não se chamará mais Tofete, nem Vale do Filho de Hinom, mas o Vale da Matança; e enterrarão em Tofete, por não haver outro lugar." (Jeremias 7: 31-32).

Estas práticas sacrificiais são comumente associadas à divindade *Baal Hamom*:

> "E deixaram todos os mandamentos do Senhor seu Deus, e fizeram imagens de fundição, dois bezerros; e fizeram um ídolo do bosque, e adoraram perante todo o exército do céu, e serviram a Baal. Também fizeram passar pelo fogo a seus filhos e suas filhas, e deram-se a adivinhações, e criam em agouros; e venderam-se para fazer o que era mau aos olhos do Senhor, para o provocarem à ira." (2 Reis 17:16-17).

Há ainda outra referência bíblica a estes ritos sacrificiais dedicados a uma divindade não israelita, conhecida pelo epíteto de *Moloque,* cujas práticas teriam sido abolidas por volta do século VII a. C.:

> "Também profanou a Tofete, que está no vale dos filhos de Hinom, para que ninguém fizesse passar a seu filho, ou sua filha, pelo fogo a Moloque." (2 Reis 23:10).

Estas descrições bíblicas citadas acima levaram os arqueólogos e historiadores a denominarem de *Tophet* o santuário onde foram descobertas urnas contendo ossos calcinados de crianças, localizado em Cartago. De acordo com Lawrence E. Stager e Samuel R. Wolff, o *Tophet* cartaginês é a maior necrópole destinada às vítimas de sacrifícios humanos já descoberta até hoje, reforçando a ideia de que os cartagineses sacrificaram suas crianças de forma sistemática por mais de 600 anos. A área total da necrópole está situada em torno de 16,5 a 19,5 km^2, ainda que os limites não possam ser seguramente fixados em virtude da moderna ocupação urbana da região. (STAGER & WOLFF, 1984, 31).

Para Lawrence E. Stager e Samuel R. Wolff, as evidências arqueológicas descobertas no *Tophet* cartaginês ao longo do século XX comprovam a existência das práticas sacrificiais naquela região, descritas pelos historiadores antigos, como Diodoro da Sicília e Plutarco. Entre estas evidências há a presença massiva de estelas

funerárias votivas que revelam as promessas feitas pelo ofertante do sacrifício, algo que não se observa em inscrições funerárias comuns. As fórmulas mais comuns trazem as seguintes inscrições: "*à nossa senhora, à Tanit, face de Baal e ao nosso senhor, à Baal Hammon, aquilo que foi prometido (...) filho de [descrição do nome], filho de [descrição do nome], porque ele (...) ouviu a sua voz e o abençoou.*" Além disso, há, em alguns casos, a presença de ossos de pequenos animais juntamente com os ossos de crianças no interior das urnas, descobertas através das escavações arqueológicas realizadas no local. (STAGER & WOLFF, 1984, 32).

De acordo com as análises apontadas pelos autores, não parece haver dúvidas quanto à prática sacrificial exercida pelos cartagineses. Mas quais seriam as razões que os levavam a tais práticas? De acordo com Lawrence E. Stager e Samuel R. Wolff, os cartagineses utilizaram os animais como vítimas expiatórias nos primeiros anos após sua fundação no século VIII a. C., mas na medida em que a cidade se desenvolveu, expandindo sua influência ao longo do Mediterrâneo ocidental, sua população cresceu bastante, chegando quase à marca de um milhão de pessoas. Esse crescimento demográfico teria provocado a substituição dos animais pelas crianças na celebração dos ritos de sacrifício. Assim, objetivando estabelecer um controle da sua densidade demográfica, Cartago viu multiplicarem-se os sacrifícios de crianças, que foi, provavelmente incentivado pelas elites locais que buscavam a manutenção de sua riqueza, evitando assim a divisão do seu patrimônio em diversas partes entre os seus herdeiros. Para os autores, esta atividade religiosa foi muito importante para os cartagineses e contou ainda com o apoio das instituições políticas locais. (STAGER; WOLFF, 1984, 45).

De acordo com o historiador Dexter Hoyos, na obra *The Carthaginians* (2010), a prática religiosa mais bem conhecida sobre Cartago é aquela que se refere ao sepultamento de urnas funerárias dedicadas à Tanit e Baal Hammon no santuário chamado de *Tophet*, onde os primeiros rituais teriam sido realizados por volta do

século VIII a. C e os mais recentes em meados de 146 a. C., data da destruição da cidade pelos romanos. As evidências que apontam para a existência destes rituais, no entanto, apresentam certas divergências entre si. A análise das urnas contendo ossos humanos revela que a maioria pertence a crianças natimortos ou a fetos, com raras exceções que incluem crianças entre dois e quatro anos e uma única com doze anos de idade. As análises da medicina legal revelaram ainda que muitas crianças poderiam estar mortas no momento em que foram cremadas. De acordo com o autor, não existe, até o momento, nenhuma evidência arqueológica que comprove a cremação em massa de várias centenas de vítimas como a que o historiador Diodoro da Sicília relatou ter ocorrido em 310 a. C. As investigações acadêmicas acerca da prática de sacrifícios humanos em Cartago se encontram em andamento, mas é possível levantar algumas questões. A primeira delas é a de que, como vimos acima, o *Tophet* cartaginês era uma necrópole destinada a crianças que morriam ao nascer ou que eram vítimas de abortos. Por outro lado, as características dos sepultamentos, verificadas a partir das descobertas arqueológicas, em quase nada coincidem com as descrições de historiadores gregos ou romanos, que afirmaram estar descrevendo os ritos habituais de sacrifícios de crianças em Cartago. (HOYOS, 2010, 101).

As contradições entre as informações arqueológicas e a documentação textual são visíveis e usar uma para reforçar ou comprovar a outra é praticamente impossível. Ainda de acordo com Dexter Hoyos, uma estela funerária do século II a. C. oriunda da região da Numídia (atual Argélia), na região norte do continente africano, registra o sacrifício de um cordeiro sacrificado a Saturno, nome latino de Baal Hammon, com o objetivo de salvar a vida de uma criança. A estela se refere ao cordeiro como um "substituto" (*pro vikario*) e ao rito, como "*molchomor*", versão transliterada de *mr mlk',* que significa "o senhor da cidade". Além disso, a estela revela a seguinte inscrição: "*respiração por respiração, sangue para a vida, para a vida*". Embora esta estela seja interpretada geralmente como o sacrifício de um cordeiro em substituição

ao sacrifício da criança, parece provável, na opinião do autor, que o animal foi entregue a Baal Hammon porque a divindade teria poupado a vida dela, ou seja, que ela teria se recuperado de uma grave doença ou de um acidente. Esta questão demonstraria que os ossos de animais encontrados no *Tophet* cartaginês juntamente com os ossos de outras crianças são, na verdade, um agradecimento pelo fato de a divindade não tê-las tomado também. (HOYOS, 2010, 103).

Outra evidência que influenciou a interpretação dos pesquisadores é a estela abaixo, que representaria um sacerdote conduzindo uma criança em posição sacrificial.

Figura 4: Estela com desenho de sacerdote cartaginês.
Fonte: http://www.diggingsonline.com – Acesso em 07/02/2013

De acordo com Dexter Hoyos, esta estela não retrata um sacrifício e não se deve usá-la como correspondente das descrições dos historiadores antigos. Trata-se, na verdade, de uma figura masculina portando uma criança, com um gesto de benção ou oração, que pode significar a solicitação da proteção divina. Para o autor, os ritos

de sacrifícios generalizados dos próprios filhos seriam notáveis, embora não totalmente impensáveis, em uma sociedade na qual muitas crianças morriam durante o parto ou até mesmo antes de atingir a idade adulta. As crianças estavam, provavelmente, mais vulneráveis a epidemias do que os adultos. Se os cartagineses e os colonos fenícios da região norte do continente africano e da Sicília e da Sardenha recorressem à prática sistemática de sacrifícios de crianças, colocariam em risco a sua própria sobrevivência. As contradições verificadas entre as informações arqueológicas e a documentação textual torna questionável a crença nestes eventos. (HOYOS, 2010, 105).

De acordo com o pesquisador George Rawlinson, em sua obra *The History of Phoenicia* (1990), não havia grande diferença entre o sistema religioso dos fenícios e as demais cidades-estados orientais, exceto pelo nome das divindades, a complexidade ou simplicidade de determinados ritos e o maior ou menor prestígio ligado à função sacerdotal. Entretanto, um aspecto diferenciava os fenícios das demais civilidades orientais: o sacrifício envolvendo seres humanos. De acordo com a mitologia fenícia, o deus *El*, na época em que reinava sobre a terra como soberano da cidade-estado de Byblos, havia, em uma situação de extremo perigo, sacrificado seu filho primogênito *Ieoud*, como uma oferenda expiatória. A partir desta narrativa mítica, este rito passou a ser reproduzido entre os fenícios sempre que algum tipo de calamidade social ameaçava a sobrevivência das cidades. Tornou-se habitual ainda selecionar as vítimas expiatórias entre os filhos das famílias mais nobres que tinham suas vidas oferecidas para apaziguar a ira dos deuses, em uma relação de custo e benefício. Os rituais eram realizados a partir da cremação das vítimas, que, de acordo com os sacerdotes locais, eram colocadas nos braços de uma estátua de Moloque, que era, por sua vez, representada como uma figura humana com cabeça de touro. De acordo com o autor, os cartagineses teriam, portanto, herdado estas práticas e esta questão estaria

evidenciada a partir das descrições do historiador grego Diodoro da Sicília. (RAWLINSON, 1992, 145).

Para Brent Shaw, no artigo intitulado *Cult and Belief in Punic and Roman Africa* (2007), o ritual do sacrifício era o principal meio de comunicação entre os cartagineses e suas divindades, e o núcleo destas práticas era o sacrifício de sangue realizado em honra ao deus Baal Hammon. Para o autor, este rito assumiu uma forma exagerada, porém mais significativa e poderosa, na qual mais do que a imolação de animais, sacrificava-se também seres humanos. Estes ritos, que envolviam a imolação de crianças vivas, tem fomentado o debate sobre o assunto nos dias atuais. (SHAW, 2007, 12).

Na África, a principal evidência acerca da prática de sacrifícios humanos provém da necrópole em Cartago. Brent Shaw revela que estes rituais possuem origem oriental, ainda que não tenha sido descoberta nenhuma evidência de um *Tophet* na região da Fenícia, atual costa sírio-libanesa. Entretanto, a descoberta de outros sítios arqueológicos no Mediterrâneo ocidental, como o norte da África, a Sicília e a Sardenha, indica nomeadamente a distribuição da hegemonia política, militar e cultural exercida pelos cartagineses. Assim, para o autor, parece evidente que este tipo de sacrifício ocupou um lugar central e permanente na religião púnica, tendo por objetivo oferecer votos às divindades como forma de promessa por algo previamente recebido. (SHAW, 2007, 13-14).

Para Brent Shaw, no entanto, não há um debate consistente sobre as razões pelas quais os cartagineses realizavam estas práticas, sobretudo por conta de um regime demográfico bastante marcado pela mortalidade infantil. Entretanto, o autor considera que as evidências encontradas até o momento sugerem que as crianças estavam vivas durante a execução do ritual. (SHAW, 2007, 15).

O debate acerca das práticas sacrificiais em Cartago também perpassou a *Historiografia Árabe*. De acordo com Mahmed Hassine Fantar, no artigo intitulado *The Tophet was the final resting place for the still-born and for children who died in early infancy* (1984), se não fossem as descrições dos historiadores clássicos, os pesquisadores modernos dificilmente atribuiriam o *Tophet* cartaginês ao sacrifício de crianças. Assim, o autor questiona se estas informações são confiáveis e se os dados extraídos das escavações arqueológicas são, de alguma forma, conclusivos. (FANTAR, 1984, n. p.).

O primeiro questionamento feito pelo autor se refere à existência da estátua de Baal Hammon, descrita por Diodoro da Sicília como o local onde as crianças eram sacrificadas. Para Mahmed Hassine Fantar, este relato não é verdadeiro, tendo Diodoro da Sicília relacionado relatos cartagineses com antigos mitos sicilianos, especificamente o mito do Touro de Bronze, no qual o tirano siciliano *Phalaris*, queimava seus inimigos. Por outro lado, estas práticas estão ausentes nos relatos de outros historiadores, como Políbios, que participou diretamente das campanhas militares dos romanos contra os cartagineses no período da terceira guerra púnica, resultando na destruição de Cartago em 146 a. C. Além disso, Tito Lívio, outro historiador romano relativamente bem informado sobre Cartago, também não descreve o sacrifício de crianças realizado pelos cartagineses. Portanto, para o autor, não está claro, a partir das fontes clássicas, que os cartagineses sacrificavam seus filhos. Quanto às descrições bíblicas, o autor revela que os trechos não falam claramente em sacrifícios, mas que as crianças não deveriam "passar" pelo fogo. (FANTAR, 1984, n. p.).

E quanto aos vestígios físicos? O que eles podem nos revelar? De acordo com Mahmed Hassine Fantar, o *Tophet* era o local sagrado onde as urnas contendo ossos calcinados de crianças foram encontradas. Estes restos eram sepultados ritualmente de acordo com as práticas religiosas púnicas, reveladas pela presença de estelas

decoradas com o símbolo triangular da deusa Tanit. Em algumas urnas foram encontrados restos incinerados de crianças muito pequenas ou fetos em alguns casos, juntamente com ossos de animais. Para o autor, o *Tophet* cartaginês era o local onde os cartagineses faziam votos e solicitações endereçados a Baal Hammom e Tanit, de acordo com a fórmula ritual *Ut Des* (dou para que você dê), evidenciando mais uma vez a relação custo e benefício. Cada voto era acompanhado de uma oferta. Algumas estelas sugerem de fato que os animais eram sacrificados aos deuses. Contudo, se o *Tophet* não é uma necrópole, mas um santuário, como explicar a presença de ossos calcinados de crianças nesta região? Para o autor, em muitas culturas antigas, a morte de crianças não era tida como algo natural, e o seu local de sepultamento deveria ser em um setor separado e distinto daquele usado pelos adultos. Da mesma forma, as crianças púnicas que morriam precocemente possuíam um estatuto especial. (FANTAR, 1984, n. p.).

As crianças eram, portanto, cremadas e sepultadas em um recinto reservado ao culto de Baal Hammon e Tanit. De acordo com Mahmed Hassine Fantar, as crianças não estavam mortas no sentido usual da palavra, tendo sofrido, na verdade, um "retrocesso". Os cartagineses acreditavam que, por razões misteriosas, Baal Hammon havia decidido tomá-las para si mesmo e, submetendo-se à vontade divina, os pais devolviam-lhe as crianças, de acordo com um ritual que envolvia, entre outras opções, a incineração e o sepultamento. (FANTAR, 1984, n. p.).

Os cartagineses não sacrificaram seus filhos no *Tophet*. Para Mahmed Hassine Fantar, este local, ao ar livre, acessível a todos que o visitavam, era um santuário sagrado presidido por Baal Hammon e Tanit. Para este santuário se dirigiam pais em luto, que procuravam devolver seus filhos às citadas divindades. (FANTAR, 1984, n. p.).

O historiador Chedii Klibi, citado por S. E. Tlatli, na obra *La Carthage Punique* (1978), questiona o rótulo de "bárbaros", herdado pelos cartagineses em virtude das práticas de sacrifícios humanos. Para ele a história antiga de diversas civilizações está

repleta de exemplos destas atividades sagradas, como Israel e Grécia. Neste sentido, os cartagineses não seriam mais "bárbaros" que estas civilidades da Antiguidade. (KLIBI *Apud* TLATLI, 1978, 08).

O pesquisador Baruch Margalit, no artigo *Why king Mesha of Moab sacrificed his oldest son* (2004), destaca ainda que parte da atribuição aos cartagineses das práticas de sacrifícios humanos é proveniente dos relatos de historiadores cristãos posteriores ao século III da nossa era, como Filon de Biblos, Porfírio e Eusébio de Cesaréia. De acordo com estes relatos, os fenícios tinham por hábito, em tempos de extrema agitação social, sacrificar suas crianças aos deuses protetores da cidade. (MARGALIT, 2004, n. p.).

Por último, veremos de que maneira a *Historiografia Italiana* tratou o tema do sacrifício de crianças em Cartago. O historiador Federico Mazza, no artigo *The Phoenicians as seen by the ancient world* (1988), destaca que estudos recentes revelam que os historiadores antigos, como Diodoro da Sicília e Plutarco, não tinham conhecimento objetivo acerca dos relatos que produziram sobre sacrifícios de crianças em Cartago. Além disso, outros historiadores do período como Herodoto, Polibios, Tucídides e Tito Lívio não fazem menção a esta prática. Para o autor, as descrições que chegaram até nós são, na verdade, ecos de narrativas míticas combinadas com propaganda negativa, que produziram um quadro distorcido de um fenômeno cultural estrangeiro. (MAZZA, 1988, n. p.).

De acordo com Ida Oggiano e Paolo Xella, no artigo *Comunicare com gli dei: parole e simboli sulle stele Del tofet* (2008), os ritos realizados no santuário de Tanit eram, ao mesmo tempo, privados e públicos, tendo sido importantes para toda a coletividade cívica de Cartago. Para os autores, o *Tophet* - com suas estelas, símbolos e palavras - é o retrato de uma civilidade em oração. Trata-se do testemunho de um lugar destinado ao diálogo entre os homens e as divindades, criado para solicitar ou para agradecer por algum pedido alcançado. Entretanto, os autores lembram que resta

saber ainda quais os motivos conduziam os cartagineses a estas práticas sacrificiais. (OGGIANO & XELLA, 2008, 55).

Sergio Ribichini, em seu artigo *Il sacello nel "tofet"* (2002), concorda com esta perspectiva ao afirmar que o *Tophet* cartaginês possuía certo grau de multifuncionalidade de adoração, revelando o aspecto particular de um santuário situado no limite entre o público e o privado, um santuário social e comunitário que era também uma réplica de uma devoção doméstica e íntima. (RIBICHINI, 2002, 12).

Como vimos, as questões que envolvem o debate acadêmico acerca da prática de sacrifícios humanos em Cartago parecem estar longe do fim. Entretanto, esta temática inaugura um novo viés de abordagem da História de Cartago. Longe de ser apenas um rival à altura, que tornou a Cidade Eterna a maior potência do Mediterrâneo antigo, contribuindo para a formação do principado, Cartago possui uma historicidade própria, com seus hábitos, seu cotidiano e sua sociedade. Aspectos estes que necessitam e podem ser descobertos e redescobertos, agregando à civilidade púnica o mesmo destaque que romanos e gregos receberam da historiografia ao longo dos séculos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYMARD, A.; AYBOYER, J. História Geral das Civilizações. – Vol. III – Roma e Seu Império. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

CHARLES-PICARD, G.; CHARLES-PICARD, C. A vida quotidiana em Cartago no Tempo de Aníbal. Lisboa: LB, 1964.

EHRENREICH, B. Ritos de Sangue. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FANTAR, M. H. The Tophet was the final resting place for the still-born and for children who died in early infancy. [Online] Disponível na Internet Via: http://phoenicia.org/childsacrifice.html#ixzz2idnvICoO – Acesso em 24-03-2013.

HARDEN, D. Os Fenícios. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

HOYOS, D. The Carthaginians. New York: Routledge, 2010.

LANCEL, S. Carthage. Paris: Fayard, 1992.

MARGALIT, B. Why King Mesha of Moab Sacrificed His Oldest Son. Biblical Archaeology Society. [Online] Disponível na Internet via: www.bib-arch.org/publication - Acesso em 23-06-2012.

MAZZA, F. The Phoenicians as Seen by the Ancient World. *In*: MOSCATI, S. (org.) The Phoenicians. New York: Abbeville Press, 1988.

OGGIANO, I.; XELLA, P. Comunicare con gli dei. Parole e simboli sulle stele del tofet. Bollettino di Archeologia on line I 2010/ Volume speciale. p. 46-58 [Online] Disponível na Internet via: www.archeologia.beniculturali.it – Acesso em 24-04-2012.

PAVY, A. Histoire de la Tunisie. Tunis: Bouslama, [s.d.]

PELLEGRIN, A. Histoire de la Tunisie. Tunis: La Rapide, 1944.

RAWLINSON, G. History of Phoenicia. Oxford, 1990.

RIBICHINI, S. Il Sacello Nel "Tofet". *In*: GUZZO, A.; LIVERANI, M.; MATTHIAE, P. (Org.) Da Pyrgi a Mozia: studi sull'archeologia del Mediterraneo in memória di Antonia Ciasca (Vicino Oriente, Quaderno 3/2), Roma 2002, pp. 425-439. [Online] Disponível na Internet via: www.cnr.it/istituti/ProdottoDellaRicerca - Acesso em 23-04-2012.

SHAW, B. Cult and Belief in Punic and Roman Africa. *In*: M. R. SALZMAN; SWEENEY, M. A. (Org.) The Cambridge History of Religions in the Ancient World. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STAGER, L. E.; WOLFF, S. R. Child Sacrifice at Carthage—Religious Rite or Population Control? Archaeological evidence provides basis for a new analysis. Biblical Archaeology Review 10: 31–51. [Online] Disponível na Internet via: www.bib-arch.org/publication – Acesso em 12-06-2012.

TLATLI, S. E. La Carthage punique. Étude urbaine. Paris: Mainsonneuve, 1978.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

LA CONECTIVIDAD DE DOS RITUALES FUNERARIOS EN LAS TUMBAS TEBANAS DE NOBLES DE LAS DINASTÍAS XVIII Y XIX

Silvana Elena Fantechi [*]

Rodrigo Núñez Bascuñán [×]

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre los rituales del tekenu y la Apertura de la Boca; ambos fueron integrados al repertorio icnográfico de las tumbas de nobles de la dinastía XVIII y comienzos de la XIX. El objetivo del ritual del *tekenu* era liberar al difunto de su estado inerme después de su primera muerte del cual lo sacará el ritual de la Apertura de la Boca.

PALABRAS CLAVE: Conectividad - ritual - tekenu - Apertura de la Boca – Seth

ABSTRACT

This paper analyzes the connection between the *tekenu* and the Opening of the Mouth rituals; both of them were integrated into the iconographic repertoire of the tombs of nobles of the Dynasties XVIIIth and the beginning of the XIXth. The aim of the *tekenu* ritual was to release the deceased from his defenseless state after his first death from which he would be rescued through the Opening of the Mouth.

KEY WORDS: Connectivity - ritual - *tekenu* - Opening of the Mouth – Seth

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), Lic. en Historia, tema de investigación: Iconografía y epigrafía de los rituales funerarios de las tumbas de nobles de la dinastía XVIII, e-mail: sfantechi@yahoo.com.ar

[×] FFyL-UBA, Lic. en Historia, tema de investigación: Religiosidad egipcia del ámbito funerario privado, e-mail: rodrigonunez@filo.uba.ar. Doctorando FFyL-UBA, directora María Violeta Pereyra (UBA-CONICET), título de la investigación: "Escatofanía, extrañamiento y transfiguración del ego-muerto. Abordaje de los rituales funerarios tebanos realizados en los patios de los sepulcros (dinastías XVIII y XIX)".

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar la simbología y función de dos rituales tebanos realizados en espacios y momentos diferentes. Sus representaciones formaron parte del repertorio iconográfico de las tumbas de nobles de las dinastías XVIII y comienzos de la XIX, registrado como parte de los ritos de enterramiento. Ambos ritos exhiben una conectividad que se asocia fundamentalmente con la salvación del difunto de la muerte. Las escenas involucran, por un lado, al ritual del *tekenu* con su connotación sethiana de la cual el difunto debe liberarse para alcanzar su transfiguración y su renacimiento en el Más Allá y, por otro, al de la Apertura de la Boca que lo sacará del estado inerte de la muerte para poder pronunciar las palabras con las que alcanzará su vindicación.

EL RITUAL DEL *TEKENU*

La mayor frecuencia de imágenes del *tekenu* data de la dinastía XVIII y están ubicadas en el contexto iconográfico de los ritos de enterramiento en las tumbas de nobles. El *tekenu* fue generalmente representado como un objeto[1] envuelto en una piel[2] oscura sobre un trineo o como un hombre sentado sobre sus talones, cubierto con una piel pero con la cara al descubierto[3] y también sobre un trineo. Era arrastrado hacia la tumba por dos, tres o cuatro personas identificadas usualmente como “La gente de Ked” y conducidas por el sacerdote-*sa sereket* (SERRANO DELGADO, 2011, 155).

[1] Que de acuerdo a la tipología de Griffiths (1958, 112-113) tiene forma de pera como por ejemplo en TT49 (DAVIES, 1933, I, Pl. XX), con variantes.

[2] Identificada con la de un toro y denominada *meseka,* como se registra en TT100 (DAVIES, 1943, Pl. LXXXIII y 1913, 14-15) y en la tumba de Djehuty (TT11) (SERRANO DELGADO, 2011, Fig. 9). Gardiner (1988, 570) traduce *meseka* como “piel (de toro)”.

[3] Y que dentro de la tipología de Griffiths correspondería a la forma escultural como se lo presenta en EK7 (TYLOR, 1900, Pl. XIII) y también con variantes.

Las evidencias más tempranas de representaciones del *tekenu* se remontan al Reino Medio[4] e incluso al Reino Antiguo[5] pero a comienzos del período ramésida, su representación, el trineo llevando el sarcófago y la capilla con los vasos canópicos, desaparecieron del repertorio iconográfico parietal de las tumbas privadas (ASSMANN, 2005, p. 310)[6].

La variedad de representaciones y acciones del *tekenu* en las escenas funerarias promovió entre los egiptólogos diferentes planteos acerca de su simbología y de los rituales que llevó a cabo.

Entre las escenas más significativas se encuentra la de la procesión funeraria de la tumba de Mentuherkhepeshef (TT20) ubicada en el registro superior de la pared izquierda de la sala longitudinal (DAVIES, 1913, Pls. II, sub-escena y VIII, escena 3) (Fig. 1). Allí el *tekenu* está representado excepcionalmente dos veces sobre el trineo en posición fetal y como un ser humano sin ninguna piel que lo cubre, único caso conocido hasta el momento. En el registro inferior se ven cuatro arqueros nubios a punto de morir (GRIFFITHS, 1958, 106) y a su derecha hay un círculo (¿un pozo?) en el cual dos personas están depositando algo o quizás sólo señalándoselo a otras que vienen por detrás y que llevan un trineo. En el interior del círculo se observa un trineo y las palabras *hebes*[7] "cortar (?)" y *kes* "hueso" (GRIFFITHS, 1958, 107).

[4] Como se registra en TT60 (DAVIES y GARDINER, 1920, Pls. XXII y XXIIA) y en la tumba de Sehetepibra (REEDER, 1994, 58) donde fue representado como un bulto de piel de toro

[5] Mastaba de Idout en Saqqarah (SERRANO DELGADO, 2011, 150, n. 5)

[6] Sin embargo, su figura reaparece en la dinastía XXVI como se ve en TT36 (KAMPP, 1996, I, 227) y en TT279 (KAMPP, 1996, II, 550) debido a la tendencia religiosa y artística arcaica de la época tardía (SERRANO DELGADO, 2011, 150, n. 6).

[7] ¿O *hebeset* "cola (de animal)"? (FAULKNER, 1986, 187).

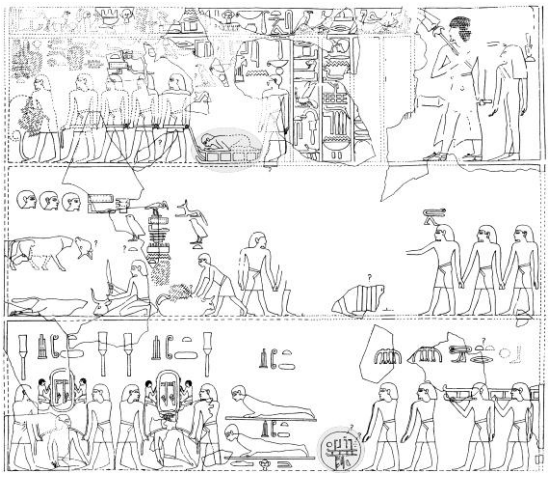


Fig. 1. El *tekenu* y el episodio nubio en TT20 (DAVIES, 1913, Pl. VIII, escena 3)

Surgidas de estas escenas, interpretaciones con connotaciones míticas como las de Maspero (citado por GRIFFITHS, 1958, 107) y Moret (1922, 43-44) consideraron al *tekenu* como un vestigio de la práctica funeraria del sacrificio humano entre los egipcios, con significado sethiano. Pero además, tomando como evidencia otra escena de la misma pared de TT20 (DAVIES, 1913, Pl. IX, escena 4) (Fig. 2) en la que se ve un pozo que contiene la palabra *tekenu*, cabello humano y la pata delantera y el corazón del toro, Maspero (citado por GRIFFITHS, 1958, 107) señala que el *tekenu* iba a ser matado y cortado en pedazos.

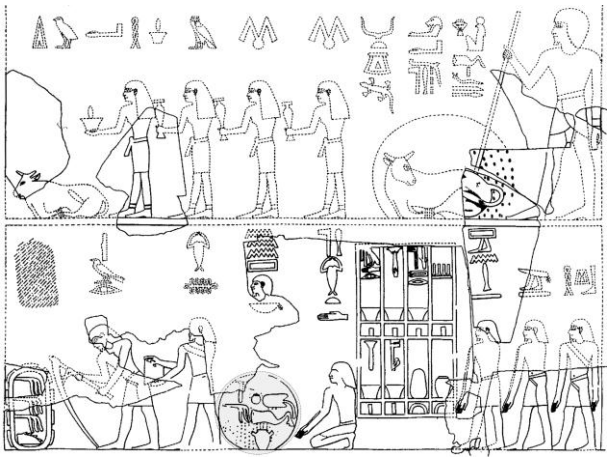


Fig. 2. Escena del pozo en TT20 (DAVIES, 1913, Pl. IX, escena 4)

Entre los autores contemporáneos que también sugieren una simbología mítica podemos mencionar a Valdesogo Martín (2005, 311-313) quien plantea una relación simbólica entre el mechón de cabello (*sut*) por el que el rey sostiene al enemigo libio al que va a golpear con la maza en el Festival Sed y el mechón que se encuentra en la escena de TT20 ya mencionada (Fig. 2). La autora considera que este último podría pertenecer al *tekenu* en tanto víctima tifoniana[8].

Por su parte, Metawi (2008, 191-196) vincula un objeto arriñonado ubicado en la parte superior de uno de los estandartes divinos que a menudo precedían a los reyes en las procesiones, con la iconografía del *tekenu* en forma de pera, según la tipología de Griffiths ya explicada. Para Blackman (1916a, 199-206; 1916b, 235-249) este objeto podía representar la placenta del rey[9].

Asimismo, Kees (1956, 251) planteó que este personaje funerario personificaba una especie de "chivo emisario", receptor de los poderes malignos que habían tomado el control sobre la persona en el momento de su muerte, así el cuerpo transfigurado permanecía libre de ellos. Por su parte, Hornung (1992, 169) sostuvo que los egipcios consideraban esencial que el cuerpo del difunto se conservara intacto para que del sarcófago pudiera emerger en el Más Allá libre de todas las imperfecciones terrenales. Por esta razón, además de las partes corporales protegidas en los vasos canópicos, los materiales que habían estado en contacto con el cadáver, se reunían y enterraban separadamente en el llamado *tekenu*, representado como una masa negra informe[10].

[8] Así como lo son el corazón y la pata delantera del toro sacrificado durante el ritual de la Apertura de la Boca simbolizando la inmolación de la víctima sethiana y en el contexto funerario la victoria sobre el mal, hecho indispensable para el renacimiento del difunto (VALDESOGO MARTÍN, 2005, 313).

[9] La identificación del *tekenu* con la placenta del difunto justificaría su asociación con Horus, quien luchó con Seth para recuperar el cordón umbilical robado –asumiendo que éste sea el sustituto de la placenta– de Osiris, lo que explicaría la representación del *tekenu* cerca de las escenas de matanza de criaturas sethianas (METAWI, 2008, 197).

[10] Assmann (2005, 301, 464, n. 4) concuerda con esta interpretación cuando está representado como un objeto informe.

A su vez, Grimal (1994, 136) explica que *tekenu* es usualmente traducido como "vecino" (FAULKNER, 1986, 302) y sugiere que puede haber sido una especie de fuerza protectora en la necrópolis que ayudaba al difunto a triunfar sobre sus enemigos cuando entraba a la tumba.

Assmann, también encuentra en el *tekenu* una connotación sethiana. Retomando las conclusiones de Kees y de Hornung, el autor (2003a, 453) sostiene que el *tekenu* personificaba las substancias nocivas (*djut nebet*, "todo lo malo") extraídas del cuerpo durante el proceso de embalsamamiento y por lo tanto podría considerárselo como un símbolo de distanciamiento respecto del difunto, separado de él en el contexto de la imagen de la muerte como enemigo que tenían los egipcios. En esa concepción, Osiris encarnaba al difunto mientras que Seth era la muerte en sí misma, el asesino, la violencia, lo que debía ser canalizado fuera de él (ASSMANN, 2005, 67).

Nuestra interpretación de la simbología del *tekenu* también reconoce su aspecto sethiano, pero estrechamente vinculado a la visión egipcia de la muerte como enemigo, como sostiene Assmann (2005, 64-86), y es por ello que se lo representa como una entidad separada del difunto. El *tekenu* encarnaba la muerte, la violencia de la que, gracias a los esfuerzos combinados de Isis, Neftis, Horus, Thot y Anubis, Osiris se había salvado[11], había triunfado sobre Seth y logrado su vindicación[12]. Pero Seth continuaba amenazando a Osiris con su aniquilación que correspondería a una segunda muerte –posterior a la fisiológica– que debía ser evitada por todos los medios (ASSMANN, 2005, 74). El *tekenu* entonces actuaba como agente liberador del difunto, al asumir la acción criminal de Seth y neutralizarla hasta la Apertura de la Boca y, luego en la instancia del juicio. A su vez, sus acciones rituales iban dirigidas a repeler

[11] Descripta por Assmann (2005, 23-63) como la primera muerte y caracterizada por el desmembramiento y el aislamiento del difunto.

[12] Durante el segundo milenio, lo incorrecto que antes estaba separado del difunto era visto ahora dentro de él como una culpa por la que tenía que responder y de la que debía purificarse. La confrontación del difunto con su enemigo se convirtió así en la confrontación con su propia culpa, su propia vida.

definitivamente a Seth. Para el difunto la primera muerte era una transición a la inmortalidad que lo inmunizaba contra la segunda (ASSMANN, 2005, 75).

Sin embargo, entre otras interpretaciones contemporáneas, Serrano Delgado (2011, 150-162) apunta a destacar el aspecto humano del *tekenu,* basándose en la iconografía de la tumba de Djehuty (TT11). El autor (2011, 152, 162) demuestra que es una persona real, un ritualista activo o quizás un sacerdote, desarticulando así la tradicional imagen estática que se le adjudicaba. Serrano Delgado (2011, 160) planteó su estudio del ritual del *tekenu* en base a una colección de escenas rituales de la capilla interna de TT11, análogas a las de TT20 que se encuentran deterioradas. En el registro superior de la pared izquierda de la sala longitudinal de TT20 (Fig. 1) vemos una secuencia ritual que realiza el *tekenu*: un oficiante se encamina hacia el trineo lo que señalaría su integración a la procesión y en la siguiente, ya está acostado sobre él y arrastrado por cuatro hombres. En la tercer escena, de acuerdo a TT11, se ve al sacerdote-*sa sereket*[13] (SERRANO DELGADO, 2011, 161) que conduce al grupo sosteniendo en su mano la piel-*meseka* mencionada en un texto en el extremo izquierdo de la escena (SERRANO DELGADO, 2011, Fig. 9) que dice: "(Cuando) la piel-*meseka* (que está) frente a él es quitada, él se dirige hacia su eternidad"[14] (Fig. 3). El *tekenu* sobre el trineo lleva sus palmas hacia arriba y próximas a su cara o boca lo que para Serrano Delgado (2011, 161) podría estar evocando un ritual de dormición que lleva a cabo. El análisis en conjunto de las imágenes de ambas tumbas permite reconstruir los rituales que realiza el *tekenu*: el oficiante se cubre con una piel, (la del toro *sa*crificado?), se acuesta o se sienta experimentando probablemente un ritual de dormición, y luego se libera de la piel que, como ofrenda o despojo sagrado, se deposita en un pozo ritual junto con las partes más selectas del toro sacrificado acompañadas de un mechón de cabello (SERRANO DELGADO, 2011, 161-162).

[13] Quien parece tener un rol conductor especial en todo el ritual del *tekenu* (SERRANO DELGADO, 2011, 154).

[14] Para Serrano Delgado (2011, 161, Fig. 9) el verbo *sefeh* (Erman y Grapow, 1982, IV, 116) tiene aquí el sentido de "sacarse una prenda de vestir".

Fig. 3. El *tekenu* en TT11 (adaptada de SERRANO DELGADO, 2011, Fig. 9)

EL RITUAL DE LA APERTURA DE LA BOCA

A diferencia del ritual del *tekenu*, el de la Apertura de la Boca cuenta para el Reino Nuevo con material iconográfico provisto por viñetas de papiros y escenas de tumbas como textual referente a las prescripciones, acciones propiciatorias y la liturgia del ritual. Este trabajo está asociado, específica y directamente, al conjuro 23 del Libro de los Muertos y, en un contexto más amplio, a los conjuros 1 y 22 de dicho corpus textual.

Hasta la fecha el estudio más riguroso y específico sobre este ritual fue el de Otto (1960), realizado en base al material icónico y epigráfico aportado por la tumba de Rekhmira (TT100). El autor distingue 75 escenas y afirma que la preparación de la estatua de culto fue el primer contexto en el que se ejecutó el ritual, dada la importancia de la azuela en las representaciones del Reino Nuevo. Posteriormente, Bjerke (1965, 201-216) propuso un criterio eficiente para distinguir y estudiar la secuencia del ritual, a partir del cambio de vestimenta de los oficiantes del culto. Con evidencia del Reino Antiguo, los aportes de Roth (1992, 113-147; 1993, 57-79) son insoslayables para el estudio del ritual de la Apertura de la Boca. La autora sostiene que el significado profundo del rito es la imitación del nacimiento de un niño. Aunque referido a una época posterior (siglo I), el trabajo de Smith (1993) sobre los 'Libros de las respiraciones' importa porque rastrea aspectos rituales con continuidad desde el

Imperio Nuevo. Otro estudio relevante de este ritual, centrado en el culto de la estatua, es el de Fischer-Elfert (1998).

Actualmente, se conceptualiza en torno a aspectos particulares del ritual en diferentes tumbas como los recientes estudios de Serrano Delgado sobre el ritual de la Apertura de la Boca en TT11 (2009) o se proponen definiciones de menor alcance espacial y temporal como en el trabajo de Assmann sobre el rito en TT183 (2003b, 53-60).

Respecto de su sentido se puede decir que su función fundamental y determinante es la reactivación de las fuerzas y las potencias vitales del difunto, perdidas y disueltas por la muerte, por medio de la apertura ritual de su boca. Para nuestro análisis nos centraremos en dos variantes del ritual en los papiros funerarios de Ani y de Nebseny.

Fig. 4. Presentación de ofrendas frente a la tumba en el papiro de Ani (adaptada de FAULKNER, 1998, Pl. VI)

El conjuro 1 integra tres situaciones del ritual funerario, dos de las cuales no son siempre claramente distinguibles: la llegada a la tumba y el o los ritos efectuados en torno al sepulcro. En cambio, estos dos momentos en ocasiones inseparables en el registro de los papiros, tienden a estar claramente separados del momento que les antecede, el de la procesión fúnebre, situación con la que se relaciona generalmente al ritual del *tekenu*.

Como componentes analíticos de segmentación, tuvimos en cuenta tres matrices de la representación, que sin perder de vista el contexto, nos parecen útiles:

las *posturas* de los participantes del ritual y sus relaciones, las *vestimentas* y los *instrumentos* utilizados. Respecto de las primeras, en la viñeta del conjuro 1 del papiro de Ani (Fig. 4) se observa la presentación de ofrendas a la momia del difunto, contenida en el interior del sarcófago antropoide. Anubis está sosteniéndola detrás suyo, del lado izquierdo y por debajo, adosada a la momia, se representa a la mujer del difunto (Thutu) arrodillada lamentándose por la muerte de Ani. Detrás de ella se observa la mesa de ofrendas y a su derecha se encuentran el sacerdote lector y a su izquierda el sacerdote-*sem*, quien sostiene en la mano derecha un vaso de libación y en la izquierda el incensario; a su lado otro oficiante del culto tiene en la mano el instrumento para tocar los ojos y la boca del difunto. En medio de los tres sacerdotes se encuentran los instrumentos que se utilizarán en el rito[15]: la caja sepulcral, los vasos de libación, la azuela y otros instrumentos. No obstante, es llamativa la ausencia del cuchillo-*pesesh kef*, al cual Roth (1992) le imputa la función de cortar el cordón umbilical[16].

El sentido general de la escena es muy claro, la preparación de la momia para el ritual y su ejecución sus símbolos dominantes. Sin embargo, nos interesa centrarnos en dos elementos. Detrás de los ritualistas y precisamente detrás del sacerdote lector, se encuentra uno de los oficiantes que trae la pata delantera del bóvido sacrificado como ofrenda para el difunto y en el extremo izquierdo de la viñeta está representada la tumba por lo cual podemos esbozar un principio de delimitación del ritual, centrado en el espacio de su realización. La *orientatio* del rito se lleva a cabo en torno a la momia y frente a la tumba. Este razonamiento es sugestivo si se tiene en cuenta la

[15] Sobre los instrumentos utilizados en el ritual, véase Otto (1960, 10-16) y Roth (1992 y 1993).

[16] Apoyándose en la evidencia arqueológica, textual e iconográfica del Reino Antiguo, el autor (1992, 113-147) sostiene que el cuchillo-*pesesh kef* formó parte de un equipo de utensilios que servían para efectuar un ritual que imitaba simbólicamente el nacimiento y la infancia de un niño. En este simbolismo el cuchillo tenía la función mágico-religiosa de cortar el cordón umbilical del recién nacido.

exhortación de la inscripción del texto que acompaña la viñeta, citada antes, de que este conjuro sea pronunciado "en el día del entierro"[17].

Por su parte, el conjuro 23 al cual en el papiro de Nebseny se le suma la información del 22[18], proporcionan otros datos de importancia. El 22 en Nebseny y el 23 en ambos papiros, a diferencia de la complejidad compositiva expuesta en el conjuro 1, excluyen prácticamente cualquier alusión externa o de origen discutible. Aún más, desde el punto de vista de la importancia considerable de este ritual, el conjuro 23 es central porque explicita el propósito específico de su recitación: "abrir la boca del Osiris-Ani (*usir ani*) o del Osiris-Nebseny (*imahy neb-seni*)", a diferencia del conjuro 1 donde se observa un horizonte ritual más vasto, cuyo propósito es que el difunto entre y salga de la tumba. Por otro lado, aquí cabe distinguir de forma más apropiada entre composiciones simbólicas o alegóricas y realistas, respectivamente de papiros y tumbas. Esta comparación permite ver que lo sintético de las representaciones de los papiros expresan que las mismas tienden a ser ilustrativas de los propios conjuros que han de pronunciarse, cuestión que tiende a invertirse en las tumbas. Es decir, en este último caso, la escritura denomina y acompaña las escenas de las decoraciones murales de los rituales. Por otro lado, en las escenas de las tumbas se hace evidente visualmente de forma más directa la estructura narrativa de las mismas: éstas forman parte y son unidades de una trama figurativa mayor.

Las congruencias entre los papiros de Ani y Nebseny, en el marco de la temática de los conjuros 22 y 23, se aprecian en la forma en que se realiza el ritual, mientras sus diferencias aparecen observando, entre otras cosas, los *instrumentos* con que éste se efectúa, la *postura* de los participantes de las imágenes y sus *vestimentas*. La forma en las tres imágenes condensa los momentos de las secuencias del ritual más importantes referidas a la Apertura de la Boca propiamente dicha. En las Figs. 5a. y 5c., el

[17] Esto podría sugerir que la misma consagración del monumento está marcada por el ritual de la Apertura de la Boca frente al patio.

[18] El conjuro 22 indica que 'se le da' una boca al difunto para el Reino de los Muertos, pero no fue copiado en el papiro de Ani. En este se pasa del conjuro 18 al 23. Véase Faulkner (1998, Pls. XIV y XV).

sacerdote-*sem* es el ritualista que ejecuta el acto y en la Fig. 5b., el guardián de la balanza. En las Figs. 5a. y 5c., también se lo ve con la típica túnica de piel de leopardo con la cual se lo identifica, mientras en la Fig. 5b. el guardián de la balanza lleva el torso desnudo, y sólo se lo reconoce por el texto que lo acompaña en la parte superior.

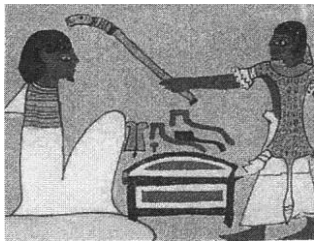
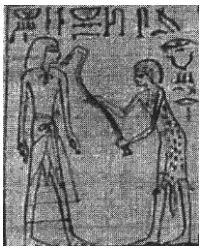
a.  **b.** **c.** 

Fig. 5. El ritual de la Apertura de la Boca en los papiros de Ani (a.) (adaptada de FAULKNER, 1998, Pl. XV) y Nebseny (b. y c.) (adaptadas de LAPP, 2004, respectivamente Pls. XIII y XIV)

Por el contrario en la Fig. 5a. se observa a Ani hincado a modo de deidad, lo que manifiesta su divinización concretada en una postura sedente frente al oficiante a diferencia de las representaciones de Nebseny (5b. y 5c.) donde el difunto está parado y su postura parece más activa, evidenciando un estado de tensión.

Respecto de los instrumentos del tocado, también se advierten diferencias. En la Fig. 5b. la 'apertura' se hace directamente con la mano, para lo cual son necesarios actos previos de purificación. En cambio en la Fig. 5c., la boca de Nebseny es abierta por el sacerdote-*sem* con la azuela *nuty*[19] mientras en la Fig. 5a. se lo ve haciendo el rito con el instrumento *ur-hekau* sobre una estatua sedente de Ani. Además, desde el punto de vista de los instrumentos, la viñeta de Ani presenta otra diferencia ya que, en medio de la estatua sedente de Ani y el sacerdote, se ve el equipo de utensilios para el rito: el cuchillo-*pesesh kef*, las dos azuelas-*nuty*, otro instrumento y debajo, el ataúd sepulcral. En efecto, la presentación fenomenológica de la viñeta del conjuro 23 del papiro de Ani muestra sintetizados elementos intrínsecos del rito de la Apertura de la

[19] Literalmente 'las dos azuelas' (GARDINER, 1988, 573). Desde el punto de vista simbólico, éstas son una referencia inexcusable al Alto y el Bajo Egipto y aún más si tenemos en cuenta la referencia a Sekhmet y Wadjet, las diosas buitre y cobra, asociadas respectivamente al Alto y el Bajo Egipto.

Boca, desplegándose éste como totalidad funeraria, puesto que une el ritual funerario propiamente dicho, i. e., el que dispone el entierro del difunto, con el culto posterior vinculado al mantenimiento del mismo. El alcance de su simbolismo se desprende de la recitación escrita. El conjuro 23 del papiro de Ani lee:

> Conjuro para abrir la boca de Osiris, el escriba Ani.
> palabras dichas: mi boca se abrió por Ptah;
> desatadas las ataduras, las ataduras que pertenecen a mi boca, se desataron
> por el dios de mi ciudad.
> Thoth viene, siempre con palabras de poder-*Hekau,*
> para desatar las cuerdas, las ataduras de Seth que contienen mi boca[20].

El conjuro comienza identificando al difunto con Osiris (*Usir*), rasgo común desde la dinastía XIX, a diferencia de la introducción en Nebseny donde a éste se lo llama venerado *imahy*, denominación propia de los papiros de la dinastía XVIII (MILDE, 1991, 03). Luego aparece una estructura que desborda la escritura de estos dos papiros: 1) el dios Ptah es el que abre la boca del difunto; 2) el dios de la ciudad del difunto abre su boca; 3) Thot es el que posee los poderes; 4) se vinculan las ataduras de la boca con el dios Seth; 5) hay otras divinidades –que varían en las diferentes versiones–; y 6) la Enéada de dioses –heliopolitana– asiste al difunto. Estos dos últimos puntos aparecen a continuación:

> Atum me resguarda de aquellos que me contendrían con ellas.
> Que mi boca sea abierta, que mi boca sea abierta por Shu,
> con el arpón de hierro del cielo,
> con el que abrió la boca de los dioses.
> Yo soy Sekhmet, me siento en el lado oeste del firmamento.
> Yo soy la gran diosa de Orión, (para) los *bau* de Heliópolis.
> En cuanto a las palabras de poder, que se hablan contra mí,
> los dioses las resistirán, la Enéada de dioses que están reunidos[21].

[20] Adaptado de FAULKNER, 1998, Pl. 15, teniendo en cuenta el texto jeroglífico.

Interesa ver que el ritual en el conjuro 23 desprende una polarización ético-escatológica del deber ser en el mundo, ya que a Seth usualmente se lo relaciona con la ausencia de Maat y más precisamente con los peligros que amenazan la ciclicidad y el equilibrio del cosmos. Además, la aparición de Toth no sólo denota un poder mágico sino también la presencia de quien en el juicio póstumo registra el veredicto en el tribunal de los dioses. Esta apreciación es aún más notable si tenemos en cuenta que el ritualista en 5b. es el guardián de la balanza. De este modo, existe una estrecha interacción entre rito y juicio. Por otro lado, la Enéada finalmente expresa la totalidad de la tierra de Egipto, pero también del cosmos; es decir, el difunto es identificado con la constelación de Orión, como una manifestación masallática del cosmos. En última instancia, tenemos en Nebseny referencias o indicaciones indirectas del juicio póstumo y, por tanto, ámbitos rituales que desbordan lo que inherentemente es definible como ritual de la Apertura de la Boca. De modo diferente, en Ani encontramos todos los elementos que intrínsecamente definen a este ritual, dando por cuenta una relación término a término entre ritual de la Apertura de la Boca y ritual funerario. Finalmente, en relación al espacio de realización del ritual, nada permite respecto del conjuro 23 emitir un juicio determinante, ya que por las razones esgrimidas las viñetas que acompañan a este conjuro se presentan antes que nada como ilustrativas de la recitación litúrgica. Traslativamente, tampoco la escritura del conjuro aporta información en este sentido.

LA CONECTIVIDAD RITUAL: *TEKENU*-APERTURA DE LA BOCA

La conectividad entre ambos rituales surge de la simbología que expresan las representaciones murales de las tumbas y que presentan analogías en las acciones rituales realizadas por oficiantes o sacerdotes.

[21] Adaptado de FAULKNER, 1998, Pl. 15, teniendo en cuenta el texto jeroglífico.

Según se muestra en la representación del *tekenu* en la tumba de Rekhmira (TT100) (DAVIES, 1943, Pl. LXXXIII), además de la de otras tumbas en las que aparece de manera similar (HODEL-HOENES, 2000, Fig. 86), este personaje funerario está realizando un ritual de dormición (Fig. 6), acostado sobre una especie de cama y envuelto en una piel que cubre su cuerpo exceptuando su cara, su cabeza y sus manos que se encuentran a la vista y frente a su boca. Sus ojos están abiertos y el contorno de los mismos marcado[22]. La postura de las manos podría estar ilustrando la acción de hablar, de dar una orden, luego de ese trance o meditación (SERRANO DELGADO, 2011: pp. 155 y 158).

De esta manera es posible plantear, siguiendo al autor (2011, 155), una analogía con el ritual de dormición que realiza el sacerdote-*sem* en las escenas 9 y 10 del ritual de la Apertura de la Boca. El sacerdote, envuelto en una funda o manto de forma y color especial, está representado sentado o acostado en presencia de la imagen del difunto, sobre una cama igual o similar a aquella en la que está representado el *tekenu*. A pedido de los asistentes es impulsado a llevar a cabo un ritual de dormición del que luego despierta y habla mientras el sacerdote lector interpreta sus palabras. El propósito del ritual es revelar y definir la forma final de la imagen o estatua del difunto, inferida a través de la dormición (SERRANO DELGADO, 2011, 155). El *sem* cumple entonces el rol del hijo del difunto y él sólo es capaz de ver la forma de su padre en el trance y capturarla para que los artesanos la plasmen en piedra o madera (ASSAMNN, 2005, 312-314). Si bien, al igual que Serrano Delgado, encontramos una equivalencia entre la función litúrgica del sacerdote-*sem* en las escenas 9 y 10 del ritual de la Apertura de la Boca (DAVIES, 1943, Pls. CV y CVI; HODEL-HOENES, 2000, Fig. 122) y la del *tekenu* (véase Fig. 6), también consideramos que no

[22] Serrano Delgado (2011, 154, n. 36; 158, Tf. V, Fig. 4) sugiere una relación entre el tratamiento iconográfico del *tekenu* dado en TT100 con los ojos abiertos y su contorno marcado con un grupo de dos figuras en la tumba de Senemiah (TT127) en la que una asume el rol del *tekenu* y la otra es el sacerdote *sa sereket* o un oficiante que le aplica maquillaje a la primera precisamente en los ojos.

son la misma persona y la asociación que algunos autores plantean[23] se debe a que ambos realizan la misma acción ritual (2011, pp. 156-158).

Al respecto sostenemos que de ningún modo el *sem* puede estar identificado con el *tekenu*, ya que por su misma cualidad de sacerdote es un *uab* (puro) y es quien, mediante su participación central en la Apertura de la Boca, debe dejar atrás la instancia crítica que expresa globalmente la procesión fúnebre y, particularmente, la existencia del *tekenu*.

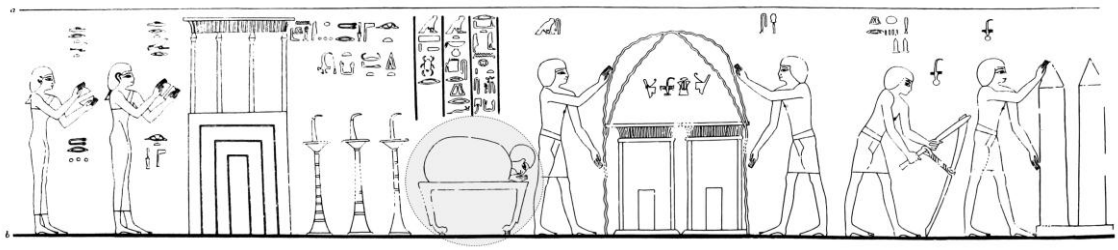


Fig. 6. Ritual de dormición del *tekenu* en TT100 (DAVIES, 1943, Pl. LXXXIII)

Si consideramos el espacio sagrado en el que ambos rituales se desarrollan, encontramos ciertas articulaciones importantes tendientes a la liberación del difunto. La dormición del *tekenu* está estrechamente conectada a los episodios rituales que supuestamente se realizan en la necrópolis antes del verdadero trasporte hacia la tumba de la momia y los bienes que el difunto necesitaba en el Más Allá y de las ceremonias finales que cerraban el funeral (SERRANO DELGADO, 2011, 155).

Dentro del contexto de los rituales que se llevan a cabo en el "Recinto Sagrado"[24], como por ejemplo el sacrificio de bóvidos, hay tres estanques sagrados

[23]En base a la representación del *tekenu* y del *sem* en su estado de trance en TT100, Moret (1922, 51-52) sostuvo que a partir de la dinastía XIX, el *tekenu* desapareció de las escenas y su rol pasó a ser cumplido por el sacerdote-*sem,* representado sentado sobre sus talones como para dormir, envuelto en una mortaja. Reeder (1994, 59) por su parte, planteó que la figura del *sem*, en su ritual de dormición estaría representando la metamorfosis del *tekenu,* previa al ritual de la Apertura de la Boca y que ambos son la misma persona.

[24] Settgast (1963, 48-74, esp. 49 y 73) concibe el "Recinto Sagrado" como una sección de la verdadera necrópolis donde se realizaban diferentes acciones rituales y que estaría ubicado en el camino desde el lugar del embalsamamiento hacia el monumento.

que aparecen en esta parte del funeral y, como se infiere de los textos de TT100 y TT125, el ritual de dormición del *tekenu* se realizaría en uno de ellos que Davies (1925, 17) ha interpretado como estanques sagrados de purificación. En algunos casos es posible encontrarlos mencionados en las inscripciones de las tumbas, como la que se encuentra por encima del *tekenu* en la tumba de Rekhmira, la mayoría de las veces asociados a este personaje[25]. Dice el texto: "Permitir que llegue a la ciudad la piel-*meseka* con el *tekenu* acostado dentro de ella, desde el estanque de Khepri" (DAVIES, 1943, Pl. LXXXIII)[26]. Por el contrario, el ritual de la Apertura de la Boca se lleva a cabo en el patio, frente a la tumba, siendo la instancia final de varias secuencias de los ritos de enterramiento, lo cual no necesariamente se relaciona con los espacios internos de representación de ambos rituales.

Es probable que la asociación entre el personaje funerario y los estanques se deba a un ritual de purificación que éste debía realizar con el fin de liberarse de los poderes malignos que encarnaba y propiciar así el renacimiento y la resurrección del difunto, vinculado a los conceptos que estos dioses simbolizaban. El ritual de la Apertura de la Boca, también tiene una función liberadora ya que aparta al difunto de su estado inerte y le posibilita, a través de los conjuros, pronunciar las palabras que lo van a convertir en un Osiris, permitiéndole convertirse en "un espíritu ancestral transfigurado", como lo denomina Assmann (2005, 76).

Por otra parte, ya hemos mencionado que los dos rituales se llevan a cabo en espacios exteriores a la tumba, preparando de esa manera al difunto a ingresar a ese lugar sagrado liberado de todo mal y con la palabra como herramienta para su defensa en el juicio. La presente investigación sostiene una secuencia ritual en la cual el difunto

[25] Menéndez Gómez (2005, pp. 40-41, Fig. 18) señala que en algunas tumbas aparecen dentro del ámbito sobrehumano, por lo tanto en el espacio terrenal, siguiendo el texto de TT100, los estanques podrían haber tenido una relación con el tratamiento del cuerpo y su purificación y en el ámbito divino habrían sido uno más de los lugares que constituían el mundo de los muertos. o desde el lugar del embalsamamiento hacia el monumento.

[26] En TT100 están representados como llenos de agua y acompañados de sus respectivos nombres: "El estanque de Khepri", "El estanque de Heket", "El estanque de Sokar" (DAVIES, 1943, Pl. LXXXVII), dioses relacionados la transformación y la creación.

atraviesa un proceso liminal desdoblado en un doble proceso de vivificación y purificación. Dicha secuencia se descompone a su vez en tres momentos: 1) separación del difunto de sus componentes de muerte simbolizados por el *tekenu* y anteriormente en identidad con aquél; 2) liberación del estado vivencialmente inerme y moralmente disoluto por medio de la Apertura de la Boca y, finalmente: 3) vindicación final del difunto por medio de su justificación en el juicio.

Asimismo, en ambos rituales se lleva a cabo la matanza de un toro. En la mayoría de las representaciones del *tekenu* analizadas, éste iba cubierto total o parcialmente con la piel de un toro (*meseka*) que probablemente pertenezca al sacrificado en su ritual. Aunque por falta de textos y a diferencia del sacerdote-*sem*, no sabemos las palabras que pronuncia el *tekenu* luego de su dormición pero es posible que se refieran a la remoción de la piel-*meseka* de su cuerpo y su posterior ubicación en un pozo, junto con las partes del toro sacrificado y un mechón de su cabello, enterrando así simbólicamente al propio dios Seth y garantizando de esa manera la contención y neutralización del desorden. Por su parte, en el ritual de la Apertura de la Boca el toro sirve de ofrenda para el difunto, aunque también podemos interpretar que las partes seleccionadas de este animal eran una ofrenda simbólica para él por su vinculación con Seth. Por tanto, en ambos rituales se neutraliza la fuerza disolvente de la divinidad y se la integra a favor del difunto. De esta manera, la conectividad entre ambos rituales se evidencia en relación al Juicio de los Muertos y la victoria sobre el enemigo encarnado en Seth, como la terminal de un proceso global de lucha contra la aniquilación.

Otra conexión se desprende del análisis de la realidad concreta materializada en el sepulcro, como ya se mencionó. Agregamos ahora que, desde el punto de vista espacial, los dos primeros momentos invierten lo que la concepción egipcia relaciona, respectivamente, con el día y la noche. Si el simbolismo general de la tumba denota una correlación espacio exterior y realidad solar/espacio interior y realidad nocturna y/o osiriana, el ritual invierte los términos para luego volver a reubicarlos. El difunto

yace en los primeros dos momentos en un estado que va de la muerte a la vida y, en el tercero, en uno que sigue dicho proceso general, pero consumando su reintegración a ella, en el espacio interno de la tumba asociado al inframundo. En otras palabras, la secuencia invierte el nexo vida-muerte dado por el nexo espacial este-oeste configurado por los extremos de la tumba, su entrada y el nicho de la capilla. Si nuestro razonamiento es correcto entonces la liturgia del Juicio de los Muertos se debería pronunciar en la sala transversal.

CONSIDERACIONES FINALES

De la muerte fisiológica relacionada con todo el espectro simbólico vinculado a Seth y como una provocación y acto directo de él, el difunto puede salvarse gracias al restablecimiento de su posibilidad de hablar y defenderse en el juicio, acto coadyuvado a los esfuerzos combinados de Isis, Neftis, Horus, Thot y Anubis. Como Osiris, el difunto era totalmente vindicado contra Seth (la muerte) en ese juicio. Sin embargo, la amenaza de una segunda muerte seguía latente, como se deja entrever en algunos fragmentos de la liturgia del Juicio de los Muertos por lo tanto Seth debía ser repelido, humillado, condenado y castigado (ASSMANN, 2005, 74).

El *tekenu* evocaba a Seth como lo incierto y amenazante que el difunto debía enfrentar para convertirse en un espíritu ancestral transfigurado. La dinámica de transición entre las dos formas de existencia era expresada por una dualidad entre Osiris y Seth, que se manifestaba en la procesión funeraria y en el propio ritual del *tekenu*, en el que éste se presentaba como imagen desdoblada del difunto pero a su vez distorsionada y al mismo tiempo liberadora. Dicha dualidad también estaba presente en la instancia del ritual correspondiente a la Apertura de la Boca, aquí Seth aparece identificado con las ataduras de la boca la cual es abierta por Ptah.

BIBLIOGRAFÍA

ASSMANN, Jan. Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne. Paris: Édition du Rocher, 2003a.

_____. The Ramesside tomb of Nebsumenu (TT 183) and the ritual of Opening the Mouth. In: STRUDWICK, N y TAYLOR, J.H. (eds.). The Theban Necropolis. Past, Present and Future. London: British Museum, 53-60, 2003b

_____. Death and Salvation in Ancient Egypt. Ithaca - London: Cornell University Press, 2005.

BLACKMAN, Aylward. Some Remarks on an Emblem upon the Head of an Ancient Egyptian Birth-Goddess. Journal of Egyptian Archaeology 3. London, pp. 199-206, 1916.

DAVIES, Norman de Garis. Five Theban Tombs: Being Those of Mentuherkhepeshef, User, Daga, Nehemawäy and Tati. Archaeological Survey of Egypt Memoir, 21. London: Egypt Exploration Fund, 1913.

_____. The Tomb of Nefer-hotep at Thebes. 2 vols. New York: Metropolitan Museum of Art, 1933.

_____. The Tomb of Reh-mi-re' at Thebes. New York: Metropolitan Museum of Art, 1943.

_____; GARDINER, Alan. The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of His Wife, Senet (Nº 60). London: George Allen & Unwin, 1920.

ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Vol. IV. Berlin: Deutschen Akademie Verlag, 1982.

FAULKNER, Raymond. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Oxford University Press, 1986.

_____. The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day. San Francisco: Chronicle, 1998.

FISCHER ELFERT, Hans. Die vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual. Heidelberg: Akademie Der Wissenschaften, 1998.

GARDINER, Alan. Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. London: Griffith Institute, Oxford University Press, 1988.

GRIFFITHS, John. The Tekenu, the Nubians and the Butic Burial. Kush: Journal of the Sudan Antiquities Service VI. Khartoum, pp. 106-120, 1958.

HORNUNG, Ernest. Idea into Image. New York: Timken, 1992.

KAMPP, Friederike. Die Thebanischen Nekropole: Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. Bis zur XX. Dynastie. Mainz: Philipp von Zabern, 1996.

KEES, Hermann. Totemglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.

LAPP, Gunther. Catalogue of Books of the Dead in the British Museum: The Papyrus of Nebseni (BM EA 9900). Vol 3. London: British Museum Press, 2004.

MENÉNDEZ GÓMEZ, Gemma. La procesión funeraria de la tumba de Hery (TT 12) en Dra Abu el-Naga. Boletín de la Asociación Española de Egiptología 15. Madrid, pp. 29-65, 2005.

METAWI, Rasha. The *tknw* and the *ḫns*-Emblem: Are They Two Related Objects?. Memnonia: Bulletin édité par l'association pour la sauvegarde du Ramesseum XIX. Paris, pp. 179-197, 2008.

MILDE, Henk. The Vignettes in The Book of the Dead of Neferrenpet. Leiden: Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1991.

MORET, Alexandre. Mystères égyptiens. Paris: Colin, 1922.

OTTO, Eberhard. Das Ägyptische Mundöffnungsritual. 2 vols. Wiesbaden: Ägyptologische Abhandlungen 3, 1960.

REEDER, Gregory. A Rite of Passage: The Enigmatic Tekenu in Ancient Egyptian Funerary Ritual, KMT 5, nº 3. Berlin, pp. 53-59, 1994.

ROTH, Ann. The psS-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth. Journal of Egyptian Archaeology 78. London, pp. 113-147, 1992.

_____. Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the *nTrwy*-Blades. Journal of Egyptian Archaeology 79. London, pp. 57-79, 1993.

SERRANO DELGADO, José. El ritual de la Apertura de la Boca en la tumba de Djehuty (TT 11), Trabajos de Egiptología 4. 2006 septiembre (Actas del III Congreso Ibérico de Egiptología, La Laguna Tenerife: 243-257, 2009.

_____. A Contribution to the Study of the *tekenu* and its Role in Egyptian Funerary Ritual. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 138, 2. Leipzig-Berlin, pp. 150-162, 2011.

SETTGAST, Jürgen. Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe 3. Glückstadt - New York: J. J. Augustin, 1963.

TYLOR, Josep. Wall Drawings and Monuments of El Kab. The Tomb of Reneni. London: B. Quaritch, 1900.

VALDESOGO MARTÍN, María. La victima humana (*tekenu*) y el sacrificio de cabellos, Aula Aegyptiaca-Studia 5. Actas del Segundo Congreso Ibérico de Egiptología. Bellaterra, 12-15 de Marzo de 2001: 311-315. Bellaterra: Universitat Autónoma de Barcelona, 2005.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

À MESA COM MEDEIA – UM RITO DE SANGUE

Francisca Luciana Sousa da Silva[1]

RESUMO

Pretendemos analisar, no presente artigo, as relações de poder que perpassam o relato mítico envolvendo a maga da Cólquida em rituais e banquetes de morte. De exílio em exílio, Medeia segue, deixando um rastro de sangue e dor. Primeiro no mar da Cólquida, depois em Creta, Iolcos, Corinto. Recebida, porém temida, ela participa de diferentes banquetes, mantendo, por ocasião destes, velhos rituais.

Palavras-chave: Eurípides; Exílio; Medeia; Mito; Ritual; Poder

ABSTRACT

We intend to analyze the relations of power that take place in the mythic narratives concerning the Cólquida's sorceress when involved in death rites and banquets. From exile to exile, Medea runs, living behind her a trail of blood. First of all, at the Cólquida Sea and, after that, at Crete, Iolcos, Corinth. Admitted, but feared by most, she takes part in many banquets, reinforcing, at these occasions, old rituals.

Key-words: Euripides; Exile; Medea; Myth; Ritual; Power.

[1] Especialista em Estudos Clássicos pela UnB/Archai, mestranda em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceará com a pesquisa DE EXÍLIO EM EXÍLIO: UM DIÁLOGO ENTRE EURÍPIDES E CLARA DE GÓES. Bolsista CAPES. E-mail: luveredas@yahoo.com.br

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

APRESENTAÇÃO

Quais seriam as implicações da quebra de uma lei tão cara para os gregos do mundo antigo: a lei da hospitalidade? Que sanções ou punições os deuses e mesmo os mortais reservam para quem a infringe? Para tentar responder essas questões, lanço mão do mito de Medeia, no qual, reiteradas vezes, essa lei é violada, sendo a heroína sua principal mentora. Mas que motivos a bela e sábia Medeia teria para perpetrar ações terríveis, uma delas vitimando o próprio irmão, na fuga da Cólquida?

Buscamos nas *Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes, na *IV Pítica*, de Píndaro, entre outros textos clássicos, alguma resposta para atos da mais torpe natureza, razões que possam justificar ou explicar estranhos ritos de sangue.

Entre as respostas contemporâneas, encontramos aquela proposta em *Lembra-te de que sou Medeia (Medea nunc sum)*, de Isabelle Stengers, em cujo prefácio Carlos Henrique Escobar apresenta a seguinte definição para a maga da Cólquida:

> Medeia é um grito, uma imagem desenraizada e aérea que atropela, surpreende e paralisa o projeto Grego-Ocidental. Ela se quer uma outra coisa (...) que "a mãe grega", que "a mulher do homem", que "a mãe dos filhos do homem". Como Dioniso (em *As bacantes*), ela chega sorrateira até o interior do palácio – e pouco importa como – e, lá de dentro, implode os lugares, os papéis e, sobretudo, as certezas dos "homens". (2000: 12)

Ela advém de uma linhagem nobre, sendo neta do Sol, pertence à antiga raça dos helíades, como Circe e Pasifae. Ela é filha de uma oceanida, Ídia ou Eydia e Eetes, filho de Hélios, rei da ilha de Ea, na Cólquida. O nome Medeia, "a do bom conselho", está associado ao culto lunar, sendo, pois, "um título de honra da deusa da Lua" (RINNE, 1988:45). Juntamente com Circe, "a ninfa orgiástica", "a Senhora dos Animais" (como figura na *Odisseia*) e Hécate, "a velha deusa da morte e do inferno", Medeia, "a deusa-moça de Ea", integra a figura triádica da deusa lunar, ainda segundo Olga Rinne em *Medeia. O direito à ira e ao ciúme*. Na *Argonáutica*, porém, o aspecto trifauce está mais relacionado às divindades de culto da personagem Medeia: Ártemis, deusa

virgem (jovem), Hera, deusa do matrimônio (mulher), e Hécate, deusa noctívaga, senhora das encruzilhadas e dos feitiços (velha). A heroína seria, se podemos assim dizer, uma síntese dessas três potências femininas, também relacionadas às fases da Lua: nova, cheia e minguante. Também na *Teogonia*, ela aparece como divindade ctônica (v. 992 s). Mas Apolônio, assim como Eurípedes, trata de humanizá-la, pintando-a com a mesma ambiguidade do termo *phármakon*: "Essa mesma sou eu, que agora perdi minha pátria, e meus pais, e minha casa, e a alegria inteira da vida. (...) um duro destino arrebatou minhas alegrias, e vou errante e maldita, entre estranhos." (APOLÔNIO, IV, v. 1050 ss).

Da leitura de diferentes episódios, associados à narrativa lendária, que também é mencionada na *Teogonia* (v. 914-962) e n' *Os trabalhos e os dias* (v. 963-1020), de Hesíodo (séc. VIII a.C.); na *Odisseia* (XIII, 70), de Homero; na *Corinthiaca,* de Eumelo (ambos também do séc. VIII a.C.), depreendemos as relações de poder que perpassam o relato mítico, envolvendo Medeia em rituais e banquetes de morte.

A MAGA DA CÓLQUIDA POR APOLÔNIO DE RODES

Diferente de Hesíodo, que não refere o poder de Medeia enquanto feiticeira, antes a coloca entre as deusas que se uniram a mortais ("A filha do rei Eetes, descendente de Zeus")[2], Apolônio de Rodes apresenta os seguintes traços de sua Medeia: "jovem rapariga, conhecedora das técnicas de poções e sacerdotisa de Hécate" (Carreira, 2007: 70). Ela é apresentada ainda como *poliphármakon* (v. 27), tendo recebido os atributos mágicos da própria deusa de quem foi discípula, em seguida, sacerdotisa: Hécate. Corroborando esse traço, o poeta Píndaro, na *Quarta Pítica*, cunha "a imagem definitiva de uma Medeia dotada do dom da profecia, estrangeira versada no conhecimento das drogas ('pamphármakos xeína')" (BRUNEL, 2005, 615) Nesse ponto,

[2] *Os Trabalhos e os Dias*, v. 992

cumpre assinalar a última biografia de Medeia, proposta pelo Prof. Dr. Daniel Ogden, "dentro da ordem sequencial aproximada dos episódios canônicos" (CANDIDO, 2012, 94), que fazem de Medeia uma verdadeira "senhora das serpentes":

> 1. Ela fornece a Jasão uma poção de invencibilidade contra os guerreiros de Eetes nascidos da terra a partir do dente do Dragão de Ares, que fora destruído por Cadmus.
>
> 2. Ela repousa, ou mata o dragão de Cólquida, que jamais dorme e que guarda o velo de ouro.
>
> 3. Ela se utiliza de drogas para evocar dragões fantasmas contra Pélias.
>
> 4. Ela reúne serpentes e dragões de todas as espécies (comuns, cósmicos e míticos), a fim de tirar-lhes sua peçonha para elaborar o veneno que queima para o vestido de casamento de Glauce.
>
> 5. Depois de ter matado suas crianças, ela escapa de Corinto numa carruagem puxada por um par de dragões.
>
> 6. Ela lança a praga de serpentes que afligia a região de Absoris para dentro da tumba de Apsirto, fazendo com que as serpentes permaneçam confinadas lá.
>
> 7. Ela visita os Marsi na Itália e lhes ensina como controlar e destruir serpentes, sendo por eles reconhecida como a deusa Angitia.

A sequência proposta pelo professor inglês dialoga com a sinopse de Griffiths (2006, 07), que alude ao mito de Medeia antes de Apolônio de Rodes, destacando o poder de uma mulher em constante exílio:

> 1. Medeia na Cólquida. Chegada dos Argonautas e roubo do Velo de Ouro;
>
> 2. Chegada à Hélade como esposa de Jasão. Em Iolcos, rejuvenesce Éson;
>
> 3. Morte de Pélias, causada por Medeia;
>
> 4. Fuga de Medeia e Jasão para Corinto. Dá-se, então, o episódio do infanticídio e do homicídio da princesa coríntia;
>
> 5. Medeia foge para Atenas, onde é acolhida por Egeu. Aí, tenta matar Teseu;

> 6. Por último, foge para o Oriente. Depois da morte, recebe morada nos Campos Elísios, onde se casa com Aquiles.

De exílio em exílio, Medeia segue errante, deixando um rastro de sangue, além da imensa dor gerada naqueles que a tudo assistem e nada podem fazer para contê-la, como ocorre com as filhas de Pélias, as servas de Glauce no palácio de Corinto, o próprio Jasão. Ela calcula cada ato para alcançar seus objetivos, mesmo hesitando num dado momento, mesmo diante dos poderosos: Eetes (pai e rei da Cólquida), Pélias (tio de Jasão, de quem usurpou o trono de Iolcos), Creonte (pai da rival, Glauce, e governante de Corinto), Egeu (rei de Atenas, com quem contrairá segundas núpcias). Recebida, porém temida, ela participa de diferentes banquetes, mantendo por ocasião destes ou do período de asilo, diferentes rituais.

Assim, no Livro III das *Argonáuticas*, é esboçado o conflito interno transmitido pela personagem em três monólogos que apresentam a caracterização psicológica de Medeia. Se no primeiro e no segundo monólogos ela sente vergonha e terror, no terceiro e último ela tomará uma decisão definitiva[3]. Se num primeiro momento ela prefere as setas de Ártemis às de Eros e chega a considerar a hipótese do suicídio, em seguida, "renega tudo que a possa impedir de agir (...), assumindo o que fazer" (CARREIRA, 2007, 71): Fora com a minha vergonha, fora com a minha boa reputação, por minha vontade ele regressará para onde lhe aprouver. (*A*. 3, 785-787)

Ao passo que Medeia põe de lado a vergonha e assume a perda, anuncia sua desgraça enquanto mulher, filha e compatriota. Um pesadelo, que precedeu o segundo monólogo e seria fulcral para a obra, por seu caráter premonitório, foi decisivo. Depois de refletir sobre ele, Medeia irá ao templo de Hécate, onde ocorrerá o primeiro encontro com Jasão, e ela, então, lhe pedirá:

[3] "(...) depois que sondou em sua mente cada coisa,/ Depositou, mais uma vez, a caixa em seus joelhos/Transformada pelos desígnios de Hera e já não estava mais/Indecisa entre diversas resoluções." (*Arg.* 3, 816-819)

> Assim, que ninguém me fale de hospitalidade. Mas tu, quando chegares a Iolco, lembra-te de mim; eu lembrar-me-ei de ti, mesmo contra a vontade dos meus pais. Que me chegue um rumor longínquo ou uma ave mensageira, quando te esqueceres de mim; então, que os velozes ventos que tudo arrebatam me levem pelo mar daqui até Iolco, para trazer diante dos teus olhos censuras e te recordar de mim, tu que escapaste com a minha ajuda. Oxalá, pois, que eu apareça inesperadamente como hóspede no seio da tua casa. (3, 1108-1117)

Medeia será a mão vingadora de Hera, que anseia por castigar Pélias, o qual não lhe prestava culto. No Livro IV, será narrada a fuga e a consequente revelação da fuga, quando também se revelará o lado mais obscuro de Medeia. Em fuga com os Argonautas, convence o irmão, Apsirto, que lhes alcança com grande tripulação, de encontrá-la a sós em templo erigido à deusa Ártemis, onde lhe prepara uma emboscada com Jasão. Este fere mortalmente o filho de Eetes e, sob o olhar da Erínia, mutila as extremidades do morto, prosseguindo o ritual dos que cometem crimes de emboscada. Ludibriado pelo discurso enganoso da irmã, Apsirto é atraído para o templo da deusa da caça, convertendo-se, assim, em bode expiatório, um *pharmakós*.

Ao planejar o assassinato do próprio irmão, Absirto, no templo de Ártemis, quebra o laço fraterno, declara sua independência da família e abdica do direito de qualquer proteção dela. É mister que se siga ao ritual de expiação o de purificação. Assim vai ocorrer com Jasão e Medeia no Canto Quarto, v. 700 s, quando os dois se apresentam diante de Circe, tia de Medeia e, tal qual a filha de Eetes, uma *pharmakía* (feiticeira). Cumprido o ritual, a viagem prossegue com novas ameaças; dessa vez, o feitiço das sereias, cujos doces cantos são silenciados pela lira de Orfeu: “E a lira

dominou a voz das donzelas" (v. 900 s). Não há filtro nem fórmula mágica, tampouco hipnose, segundo a *tékhnè* mágica de Medeia. A magia de Orfeu se dá por meio da música.

Na corte do rei Alcínoo, no país dos Feácios, onde são acolhidos, Orfeu tocará na entrada da câmara nupcial, a sagrada caverna de Mácris, que passará a ser chamada "A caverna de Medeia" (v. 1150). Por ocasião das bodas de Jasão e Medeia, o único sangue derramado é o da virgem que se entrega ao amado, ao som da lira do músico da Trácia.

Depois da festa, novos embaraços na viagem de regresso: de um lado, Orfeu suplicante no deserto da Líbia, em favor dos companheiros sedentos e cansados; do outro, no mar de Creta, o derradeiro feitiço de Medeia, cuja face se apresenta cada vez mais sombria. Sozinha, ela derruba o gigante Talos, com cantos, invocações e hipnoses. Ela já não porta um véu branco, mas de cor púrpura. Ferindo-se na única parte vulnerável, o gigante é vencido pela força da feiticeira Medeia. "E seu estranho sangue começa a fluir..." (v. 1650 ss)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não resta dúvida que há um afastamento do ideal de hospitalidade já encontrado em Homero, em função dos "defeitos civilizacionais", que muitas vezes resultam em confronto. Além da dicotomia homem/mulher, da tipificação do herói, a maior dualidade do poema que serviu de base para esta comunicação se dá entre Pélias e Eetes, o Ocidente e o Oriente, o civilizado e o bárbaro, o cidadão e o estrangeiro. Trata-se de dois mundos simétricos que se opõem, mas que se complementam. Em meio a esse hibridismo de significados, de estruturas e de gêneros, Medeia

"contamina" o mundo de Jasão, que interfere no seu. Medeia, aquela que tudo sacrificou para seguir Jasão até a Grécia.[4]

Não havendo mais lugar para Medeia, ela seguirá em exílio, sobrevivendo junto a velhos e novos mitos, rememorando antigos ritos. Reiterando o objetivo deste artigo, propomos a seguinte síntese para o mito assinalado: fuga – exílio – barbárie: da Cólquida a Iolcos, a Corinto, a Atenas, à Pérsia. No já mencionado poema *As Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes (Livro III), Medeia é descrita em crescente transformação: discípula e sacerdotisa de Hécate, *pharmakía* (conhecedora das técnicas de poções e encantamentos), triplamente estrangeira[5]: "por trair a família, perdendo a legitimidade de uma pátria; por nunca permanecer em nenhum outro país; por ser uma mulher que desafia as convenções sociais" (Carreira, 2007:69). Por ocasião da fuga, após assumir o que fazer, mesmo tendo relutado a princípio, considerando, inclusive, a hipótese do suicídio, revelará, no Livro IV do referido poema, seu lado mais obscuro. "Torna-se, definitivamente, numa estrangeira, sem pátria para onde ir." (op. cit. P. 74) O mito da mãe fleumática, assassina, filicida, como costuma ser lembrada, trata também de uma exclusão fundamental: a recusa de dar, ou reconhecer, ao estrangeiro a cidadania. Trata, por fim, da condição da mulher, do exílio, do esquecimento, do horror.

Mar Negro
Magia negra
Manto de amor e desespero
Tudo em volta é sombra e escuridão
Dor sem fim.
L.S.

[4] FIALHO, Maria do Céu Grácio Zambujo. "Horizonte histórico de Medeia de Eurípides", palestra proferida no Painel 01, em 08/07/2013, no Auditório da Reitoria da UnB, por ocasião do XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos, "O Futuro do Passado".

[5] Píndaro, na *IV Pítica*, também emprega o adjetivo *xeínas*, estrangeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANDIDO, Maria Regina [org.]. **Mulheres na Antiguidade: novas perspectivas e abordagens**. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, Gráfica e Editora DG Ltda., 2012.

_____. **Medeia, mito e magia através dos tempos**. 2. ed. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2010.

_____; GRALHA, Júlio César; BISPO, Cristiano Pinto; PAIVA, José R. (orgs.) **Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008.

CARREIRA, Paula Cristina Ferreira da Costa. ***As Argonáuticas* de Apolônio de Rodes – A arquitetura de um poema helenístico**. Dissertação de mestrado orientada pela Profa. Dra. Marília Pulquério Futre Pinheiro. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, 2007.

EURÍPIDES. **Medeia.** Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; comentário de Otto Maria Carpeaux – São Paulo: Ed. 34, 2010.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço, introdução e notas de Bernardo Knox. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

MIMOSO-RUIZ, Duarte. "Medeia" In BRUNEL, Pierre [org.]. **Dicionário de mitos literários**. Tradução Carlos Sussekind... [et al.]; prefácio à edição brasileira Nicolau Sevcenko. – 4ª. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

NASCIMENTO, Dulcileide Virginio. **A téchne mágica de Medeia no canto terceiro de *Os Argonautas* de Apolônio de Rodes**. – Rio de Janeiro, 2007. Tese de Doutorado em Letras Clássicas – UFRJ/ Faculdade de Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2007.

RINNE, Olga. Medeia. **O direito à ira e ao ciúme**. Tradução Margit Martincic, Daniel Camarinha da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

SÊNECA. **Medeia**. Tradução do latim, introdução e notas de Ana Alexandra Alves de Sousa. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.

SILVA, Cristina Isabel Lucas. **Visões do feminino nos epinícios de Píndaro**. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos – Literatura Grega, orientada pelo Prof. Dr. Frederico Maria Bio Lourenço. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, 2008.

STENGERS, Isabelle. **Lembra-te de que sou Medeia (*Medea nunc sum*)**. Tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

Artigo Recebido em: 10 de junho de 2013.
Aprovado em: 10 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A CONSTRUÇÃO DA MULHER: UM OBJETO DE VINGANÇA NOS USOS DO MITO DE PANDORA

Hélio Ricardo Pimenta Brasiel[1]

RESUMO

O caráter *sui generis* com que o feminino surge no mito de Pandora sugere uma concepção de "construção" da mulher ao invés de uma "criação", fenômeno este cristalizado em um cenário de ambiguidades reforçado nas representações sobre o feminino e legitimado no seio de um domínio hegemônico masculino selando um histórico de exclusão e estigma contra a mulher.

Palavras-chave: mito, feminino, ambiguidades, construção.

Abstract

The *sui generes* character that the feminine appears in the myth suggests a conception of "construction" of woman instead of a "creation". This phenomenon is cristalized in a scenario of ambiguities, and reinforced in the representations of the feminine and legitimated in the core of a masculine hegemonic domain what confirms a historic exclusion and stigma against women.

Key words: myth, feminine, ambiguity, construction.

[1] Graduado em Pedagogia e graduando em História pela Universidade do Rio de Janeiro – UERJ. O presente artigo foi apresentado como trabalho final da disciplina de graduação Tópicos Especiais em História Cultural III sob a orientação da Profª Drª Maria Regina Cândido, e no II Encontro de Estudos Sobre o Mediterrâneo Antigo – NEA/UERJ/2013. E-mail: heliobrasiel@bol.com.br.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

> "A verdadeira diferença entre a construção e a criação é esta: uma coisa construída só pode ser amada depois de construída, mas uma coisa criada ama-se mesmo antes de existir". (***Charles Dickens***)

O mito de *Pandora* é uma verdadeira "caixa" aberta para múltiplas análises, sobretudo no que se refere ao *universo* feminino e suas ambiguidades. Minha intenção é refletir, baseado na narrativa mítica, qual a sua aplicação na sociedade contemporânea na qual se verifica que o tratamento reservado ao gênero feminino é basicamente o mesmo dispensado ao longo da história. E o que justificaria tal *tratamento?* O caráter *sui generis* com que a mulher foi "criada" no mito? Não seria o caso de estarmos lidando com uma "construção" da mulher ao invés de uma "criação"[2]? Baseado nesse pressuposto, poderíamos inferir que no imaginário por trás do mito estaria posto que não se trataria meramente do gênero masculino atribuindo à mulher a *construção* de um papel de *objeto subordinado e dominado* na sociedade dos homens, mas sim conceber que ela mesma já veio *construída* para desempenhar tal papel. Se imaginarmos que hipóteses como estas brotaram, ou foram urdidas, no seu inconsciente e moldaram o pensamento masculino ao longo do tempo, dessa forma o homem estaria apenas reproduzindo as ações de domínio, castração e violência legitimado pelos "inventores" da mulher. Passemos, então, ao mito.

O mito de *Pandora* – πανδωρα, *panta dora*, "que tem todos os dons", ou *pantôn dora*, "que tem dom de todos os deuses" – é descrito por Hesíodo em sua *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*, obras que relatam a criação da mulher pelos deuses Hefesto e Atena, incumbência recebida do próprio Zeus, sendo ela criada à semelhança das deusas imortais, cujo destino seria o de *punir* a raça humana (GRIMAL,

[2] Na ausência de uma melhor distinção entre os termos *construção* e *criação,* nos apropriaremos do pensamento de Dickens e consideraremos, neste caso, que à coisa *construída* demonstramos amor, afeto, respeito, reconhecimento, valor... condicionais; enquanto que à coisa *criada*, estas mesmas demonstrações, mas de forma incondicional. Logo, se considerada como uma *construção* dos deuses, a relação do homem com a mulher se daria regida por condicionalidades, onde as condições são arbitradas pelo homem.

2000). Hefesto criou-a da mistura da argila com água; Atena vestiu-a de branco com um adorno de flores numa coroa de ouro.

Também outros deuses do Olimpo contribuíram para essa criação (PUGLIESI, 2003; VERNANT, 2000). Atena ensinou-lhe a tecer; Afrodite, o encanto para despertar o desejo dos homens; as Cárites deram-lhe um colar de ouro, e Hermes – o mensageiro dos deuses – "uma mente despudorada e uma natureza enganosa". Zeus ordenara a Hefesto que, ao criar a mulher, ali infundisse fala e força humanas e "a esta mulher chamou *Pandora*, porque todos os que têm olímpica morada deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão"[3]. (HESÍODO. *Os trabalhos e os dias, 81-83*)

Zeus, então, entrega-lhe uma jarra *(phitos)* – algumas versões falam de uma caixa *(pyxis)* – bem fechada, ordenando-lhe que jamais a abrisse, e que a levasse para o jovem Epimeteu – "aquele que reflete tarde demais". Prometeu, "aquele que vê o futuro", instrui seu irmão Epimeteu a não aceitar nenhum presente da parte dos deuses, mas este rejeita o conselho e a toma por esposa. A jarra é aberta por *Pandora* e são liberados todos os males contidos nela que se espalham rapidamente pelo mundo afligindo toda a humanidade. Somente a esperança *(ἐλπίς)* restou no interior da jarra (GRIMAL, 1985).

De acordo com o mito, a história de *Pandora* surge a partir de uma "vingança" de Zeus contra Prometeu que teria furtado uma centelha do fogo do Olimpo sem o consentimento dos deuses para dá-lo aos homens. A punição para Prometeu foi a de que ele ficaria acorrentado a uma montanha onde teria seu fígado comido todos os dias por uma águia; porém, este órgão se regenerava todas as manhãs. A punição para os homens viria por meio de *Pandora* que levava consigo uma jarra contendo todos os males que afligiriam a humanidade, pois "os humanos viviam sobre a terra sem contato com males (...). Mas a mulher, removendo com as mãos a grande tampa de

[3] Tradução de Alessandro R. de Moura.

um jarro, espalhou-os, e preparou amargos cuidados para os humanos". (HESÍODO. Os trabalhos e os dias, 90-95)[4]

Vernant (2000, 75) observa que: "Na casa de Epimeteu, como na de todo lavrador grego, há uma quantidade de vasos e, entre eles, um grande, escondido, no qual não se pode tocar". Algumas versões do mito descrevem que Epimeteu guardava a "jarra de Pandora" entre duas gralhas cuja finalidade seria manter qualquer pessoa afastada, com a certeza de que elas anunciariam qualquer um que se aproximasse. No poema *Ilíada* (XXIV, 527-528), Homero menciona que no limiar da morada de Zeus repousam duas vasilhas cheias de destinos, uns bons, outros maus, o que nos sugere que Zeus mantinha o controle e equilíbrio sobre o *bem* e o *mal*; a raça humana passou a estar sujeita a ambos por causa da mulher, sem ter o domínio do bem e do mal, o que justificaria a necessidade da *esperança*.

É dessa narrativa do mito, a que aponta *Pandora* como a causadora de toda a sorte de males entre os homens trazendo o infortúnio à sociedade humana, que é retirada a matriz também para o pensamento da sociedade moderna que acompanha a lógica da construção histórica da mulher como sendo apenas um objeto de diferentes relações, subordinadas ao poder hegemônico masculino. Assim, a prática de uma série de mecanismos político-culturais – que denunciam a postura de dominação masculina – estaria justificada em função da própria *natureza inferior* da mulher e legitimada por uma tradição que define o "papel" do *feminino* por parte da figura masculina. A própria estrutura familiar mais tradicional que coloca o homem como "chefe" da casa, na sociedade grega da Antiguidade, imputa à mulher, ao longo da história, o papel imposto a ela de cuidadora do lar, enquanto ao homem, o de provedor. Nólibos (2012) descreve que o modelo grego obedecia aos seguintes termos:

> "(...) o paradigma de comportamento feminino inteiro, que implica desde ser virgem, ser reclusa ao interior do oikos,

[4] Idem.

> passar de propriedade do representante legal/pai diretamente para o marido, ser fértil e gerar filhos legítimos para a linhagem do homem, até ser silenciosa, submissa e leal". (NÓLIBOS, 2012, 292)

Vários autores consideram que o "modelo grego" a que Nólibos se referiu está arraigado política e culturalmente na vertente judaico-cristã do mito da criação. No mito hebraico, existe a versão de que Yahvé criou Lilith, como a Adão, porém, no lugar de usar terra limpa, "tomou a sujeira e sedimentos impuros da terra, e deles formou a mulher", sendo esta a primeira esposa de Adão, mas por desejar sua independência e igualdade com Adão, foi rejeitada por Yahvé, que criou Eva, não mais da terra, mas da costela de Adão. O mito de Lilith foi silenciado e é quase *estranho* na cultura cristã ocidental, justamente porque Lilith é representada como uma *igual*. Eva, no entanto, a primeira mulher criada da "costela de Adão" e não da terra, é *culpada* pelo "pecado original" que atingiu a humanidade, e esta *sina* a aproxima de *Pandora.*

Tedeschi (2008) considera que, tanto o discurso de matriz filosófica grega, quanto o da moral cristã medieval são fundamentais para se compreender tais representações construídas ao longo da história sobre o feminino. O primeiro discurso pensava a mulher como um objeto à mercê do controle do homem. Representações estas que, segundo o autor, é possível perceber no pensamento filosófico de Platão, Aristóteles e Hipócrates que, por meio de um discurso masculino sobre o corpo feminino, construíram mitos que justificavam a inferioridade e a fragilidade feminina.

É preciso destacar o fato de que, modernamente, o *papel* de objeto a que está atrelada a figura da mulher, tem-se prestado principalmente como meio de exploração sexual e o mito de *Pandora* evocaria essa ambiguidade devido a sua própria "natureza", afinal, Afrodite não lhe deu encanto para despertar o desejo dos homens e Hermes, uma mente despudorada?

Considerada um símbolo sexual das décadas de 1950-1960, Brigitte Bardot encarnou o mito da mulher desejada, uma *Pandora* do cinema. Em pleno século XXI, a indústria da exploração da mulher como objeto é destaque nos *reality shows*, no turismo sexual e tráfico de mulheres, o que nos permite, por exemplo, conviver com algumas contradições e conflitos de interesses comerciais, como emissoras exibindo uma reportagem contra a prostituição infantil (ou tráfico de mulheres), ao mesmo tempo em que mantém na sua grade programa(s) de conteúdo de "prostituição velada", sempre com depreciação da imagem da mulher.

O segundo discurso, a que se refere Tedeschi (2008), calcado no modelo judaico-cristão, foi determinante na definição do lugar ocupado pela mulher na Igreja, na sociedade e na cultura ocidental, reforçando, assim, as desigualdades de gênero. Toda essa problemática é vivenciada modernamente pela mulher em todas as partes do mundo, conforme podemos observar na matéria da Revista Veja[5] ao destacar as opiniões de Françoise Gaspard, socióloga e perita da ONU a respeito das principais violações aos direitos das mulheres no mundo. Gaspard comenta que, no desrespeito pelos direitos humanos em todo o mundo, as principais vítimas ainda são mulheres de várias idades, raças e nacionalidades.

> "São elas as que mais sofrem com problemas como mortalidade materna, violência doméstica, escravidão moderna, tráfico de pessoas, prostituição, turismo sexual, estupro, mutilação genital, casamento forçado e precoce, falsa igualdade política e profissional".

Ao traçar diferentes momentos históricos em que a sociedade enxergava o comportamento feminino e criava representações para as mulheres, Tedeschi (2008) irá identificar os discursos legitimadores da inferioridade "natural" das mulheres e concluir que

[5]http://veja.abril.com.br/noticia/internacional/as-principais-violacoes-aos-direitos-das-mulheres-nomundo<acessado em 10/02/2013>

> "(...) a desigualdade de gênero passa a ter um caráter universal, construído e reconstruído numa teia de significados produzidos por vários discursos, como a filosofia, a religião, a educação, o direito, etc., perpetuando-se através da história, e legitimando-se sob seu tempo". (TEDESCHI, 2008, 123)

De acordo com dados da ONU[6], seguem alguns exemplos de tendências e padrões identificados contra a mulher nos últimos anos:

• Prisões arbitrárias de mulheres;

• Desaparecimentos ou raptos de mulheres;

• Aplicação discriminatória das sanções contidas na legislação com base no gênero, incluindo castigo corporal e capital;

• Atitudes estereotipadas em direção ao papel e às responsabilidades das mulheres;

• Violência doméstica;

• Casamentos forçados e estupro marital;

• Formas contemporâneas de escravidão, incluindo o tráfico de mulheres e meninas;

• Assédio sexual a mulheres no local de trabalho;

• Práticas de emprego com base no gênero, incluindo salário desigual; etc...

Em artigo intitulado "Lei Maria da Penha, pelo direito da mulher a uma vida sem violência"[7], Márcio Batista de Oliveira comenta:

> "Nessa breve caminhada pelos séculos até a chegada ao século XIX não existia qualquer menção ao termo violência de gênero, nem qualquer punição contra quem a praticava. O assassinato

[6]http://www.onu.org.br/onu-mulheres-recebe-denuncias-de-injusticas-eviolacoes-dos-direitoshumanos-das-mulheres-em-todo-o-mundo <acessado em 10/02/2013>

[7]http://www.ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=9787&revista_caderno=3

> praticado pelo marido que suspeitava de traição não era punido, pois estaria lavando sua honra".

Atos de violência como este motivaram, no Brasil, a criação da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Portanto, as evidências apontam que ainda hoje a mulher não alcança uma condição natural de paridade com o homem porque nunca foi reconhecida como uma "igual" ao longo da história. Em relação ao mito, Vernant (1992) corrobora com esse pensamento ao considerar que "Pandora pertence à espécie humana; mas funda um γενοζ γυναικων, uma raça de mulheres, que não é exatamente a dos machos sem ser completamente outra coisa". (VERNANT, 1992, 169)

O mito de *Pandora* nos sinaliza que a mulher é vítima, então, de uma ambiguidade que irá legitimar uma série de castrações impostas a ela, em função de sua condição "suspensa", ou seja, criada ou construída pelos deuses sem ser uma deusa, para conviver com os homens sem ser um deles, como que predestinada a viver em um verdadeiro *purgatório* social. Diante dessa situação que a angustia, Vernant (1992), citando Hesíodo, conclui:

> "E a palavra articulada que Zeus lhe conferiu como aos homens não lhe serve para dizer o que é, para transmitir a outrem a verdade, e sim para esconder o verdadeiro do falso, para dar existência, na forma das palavras, ao que não existe, para melhor enganar o espírito de seus parceiros masculinos (*Os trabalhos e os dias*, 78)". (VERNANT, 1992, 169)

Assim como *Pandora* tem sua criação dissociada do universo masculino – como nos apontou a sua narrativa mítica – apesar de ter sido também criada da argila e água como o homem, esta recebeu o *estigma* da culpa por ter sido a portadora e disseminadora do mal entre os homens. Dessa forma, podemos compreender que a concepção patrilinear grega em que está edificada historicamente a lógica da sociedade, se encarregou de cristalizar esse *estigma* ao longo do tempo onde se verifica que o papel da mulher nas sociedades que vão emergindo ao longo da história,

vai também renovando/rememorando essa sua condição excludente da vida social ativa, ou seja, alguém com um papel social reconhecido. Portanto, passa a ser por meio de um histórico de lutas, geralmente solitária, que a mulher vai buscar esse reconhecimento e, invariavelmente, utilizando-se de, pelo menos, um de dois grandes atributos de *Pandora*: a beleza e/ou a persuasão! Porém, os registros de uma condição autônoma da mulher são muito escassos, o que explica o fato de que o silêncio e as lacunas são artifícios poderosos nas mãos de quem escreve a história.

> "Na Grécia dos documentos literários, normalmente nos deparamos com figuras femininas de grande força dramática, como Helena, Penélope, Antígona ou Medeia(...), que podem ser consideradas domésticas, no sentido de viverem dentro do gineceu, e tomarem parte dos acontecimentos públicos apenas em situações de exceção. Conhecemos as mulheres livres muito menos, pois estas não constituíram narrativas privadas(...) e elas não compartilham do mesmo espaço na literatura que as mulheres comuns, vinculadas à casa, cujas desgraças a épica e a tragédia não se cansaram de narrar.
>
> Vamos conhecer a existência mítica de mulheres livres através de raros textos, e usualmente em contraposição com aquelas que permaneceram fiéis às expectativas de papel social do seu sexo". (NÓLIBOS, 2012, 292)

Notadamente, as épocas em que a religião representou um papel hegemônico, sua condição de *estigmatizada* tomou contornos ainda mais dramáticos, como na Idade Média sob a opressão da inquisição Católica ou, modernamente, nos Estados governados por uma ditadura islâmica, por exemplo, tornando todo esse processo de vitimização da mulher ainda mais notório e, ao mesmo tempo, mais silenciado.

Dessa forma, podemos concluir que a recorrência do mito de *Pandora* não mudou substancialmente ao longo da história, girando em torno de dois eixos principais: a justificação do domínio do homem sobre a mulher, devido à constituição de sua própria *natureza* e a "punição" com o *estigma* da culpa sobre ela pelos males trazidos à humanidade. Cabe-nos, portanto, muito mais do que apenas apontar os registros teóricos destas representações preconceituosas, estigmatizadoras e

excludentes sobre a mulher, mas a desconstrução no cotidiano destes conceitos até aqui hegemônicos.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HESÍODO. Os trabalhos e os dias. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. Ilíada. eBooksBrasil.com, 2003. Disponível em: <http://abcdioses.noneto.com>. Acesso em 17 ago. 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRIMAL, Pierre. A mitologia grega. 3ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Dicionário da mitologia grega e romana. 4ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

NÓLIBOS, Paulina. A diferença entre a mulher doméstica e a selvagem: menadismo nas bacas de Eurípides. In: CÂNDIDO, Maria Regina [org.] Mulheres na Antiguidade: novas perspectivas e abordagens. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012, p. 292-305.

PUGLIESI, Márcio. Mitologia Greco-romana: arquétipos dos deuses e heróis. São Paulo: Masdras, 2003.

TEDESCHI, Losandro Antonio. A história das mulheres e as representações do feminino na história. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e sociedade na Grécia Antiga. 2ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

_____. O universo, os deuses, os homens. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

Artigo Recebido em: 30 de julho de 2013.

Aprovado em: 30 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

FOGO E PURIFICAÇÃO: A DESTRUIÇÃO DE JERUSALÉM EM FLÁVIO JOSEFO

Joabson Xavier Pena[1]

RESUMO

A respeito da Guerra entre judeus e romanos (66-73 EC) na Judeia, o historiador Flávio Josefo enumera vários fatores que levaram a essa batalha, dentre os quais é possível destacar: a incompetência da administração local, o banditismo e a tensão entre o povo e o grupo dirigente da Judeia, etc. No entanto, o elemento mais enfatizado por este historiador, e que, de acordo com ele, fora responsável pela destruição de Jerusalém e de seu Templo, era o da mancha de pecados que se alastrara pelo perímetro sagrado da cidade, e que, por conseguinte, tornava-a suja. Neste artigo proponho apresentar essa ideia de Josefo, que afirma que a Guerra nada mais representava do que a limpeza de Jerusalém por Deus.

Palavras-chave: Jerusalém; Flávio Josefo; Guerra

ABSTRACT

About the War between Jews and Romans (66-73 CE) in the Judaea, the historian Flavius Josephus put forward some reasons that culminated in this battle, among which is possible to point out: incompetence of the local administration, banditry and tension between people and the ruling class of Judaea etc. However, the element more emphasized for this historian, and that, according to him was responsible by destruction of Jerusalem and its Temple; it was the stain of sins that spread by sacred perimeter of the city, making it dirty. In this essay I propose to present the idea that Josephus saw the War and the consequent devastation of Jerusalem and its Temple as a form of God to bring cleaning to the city.

Keywords: Jerusalem; Flavius Josephus; War

[1] Graduado e Mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso. Membro do grupo de pesquisa Vivarium (UFMT).

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O historiador e apologista judeu Flávio Josefo (37-100 EC) é considerado uma das mais importantes referências para o estudo da Guerra entre judeus e romanos que ocorreu na segunda metade do século primeiro da Era Comum. Participante ativo da batalha, tanto do lado dos judeus, quanto dos romanos, escreveu uma obra intitulada *Bellum Judaicum* (Guerra dos Judeus), que descreve de forma pormenorizada os rumos da Guerra. Escrita alguns anos após a peleja, Josefo relaciona na *Bellum* os fatores desencadeantes do combate, das quais, segundo ele, foram: a incompetência da administração local, o banditismo e a tensão entre o povo e grupo dirigente da Judeia. Contudo, o principal elemento enfatizado por este historiador e que consequentemente levou a queda de Jerusalém e do Templo era o da mancha de pecados que se alastrava pelo interior do perímetro sagrado da cidade e do santuário e que, por conseguinte, tornava-a manchada. Conforme ainda Josefo, a Guerra nada mais representava do que a limpeza de Jerusalém por ordem divina. Nas linhas que se seguem apresento uma discussão sucinta sobre cada um desses motivos apontados por Josefo, e como os mesmos estão relacionados, segundo a ótica josefiana, com a destruição da cidade e do Templo.

INCOMPETÊNCIA ADMINISTRATIVA E BANDITISMO

A incompetência de alguns procuradores romanos foi interpretada por Josefo como uma das fontes de insatisfação dos judeus que resultou na Guerra em 66. A incapacidade desses administradores, descritas por este historiador, estão ligadas principalmente com o ferimento da religiosidade dos judeus. E é dessa forma, por exemplo, que Josefo descreve Pilatos (26-30EC), um desses inaptos administradores que trouxe para o espaço sagrado de Jerusalém os importantes estandartes romanos, ocasionando na cidade uma imensa agitação entre os judeus:

> Quando ele foi enviado a Judeia como procurador por Tibério, Pilatos trouxe para Jerusalém [...] as imagens de Cesar, da qual

> são conhecidas por estandartes. No romper do dia isto provocou uma grande agitação entre os judeus. Os que estavam próximos a este espetáculo ficaram chocados por suas leis terem sido pisadas. Uma vez que nenhuma imagem tem lugar na cidade (*BJ* 2. 169-70).

Correlacionado a esse ponto está os atos megalomaníacos empreendidos pelos imperadores Calígula e Nero, responsáveis pelo aumento da fúria entre os judeus. Um desses atos foi perpetrado por Calígula. Desejoso de que uma estátua sua fosse colocada no interior do Templo, trouxe para os habitantes de Jerusalém, conforme Josefo, sérias dificuldades (*BJ* 2. 184-6). A oposição dos judeus a essa ordem foi absoluta, o erguimento de estátuas no interior do Templo implicava um ataque à religião monoteísta e uma reivindicação da divindade por parte do imperador. O legado imperial (Petrônio) que governava nesse período a Síria mostrou fragilidade em executar esse tipo de ação. Mas nesse meio tempo Calígula fora morto, e dessa forma evitou-se que os judeus recorressem a uma sublevação (*BJ* 2. 187).

O "desdém e a indignação" demonstrados por Nero em relação aos problemas enfrentados na Palestina pelos judeus (principalmente no que se refere aos direitos solicitados pelos judeus em Cesareia, como descrito por Josefo na *BJ* 2. 284), parecem também terem sido, conforme este, uma das principais fontes para as insatisfações por parte do povo em plena irrupção da Guerra (*BJ* 3. 1).

Ao tratar desses dois imperadores em particular, Josefo crê que as extravagâncias dos mesmos permitiram o crescimento da insatisfação dos judeus. Ao pôr em pauta os aspectos negativos desses soberanos, este historiador na verdade estava corroborando com opiniões que já estavam circulando entre os principais pensadores romanos do período e que foram registradas por intelectuais como, Suetônio e Tácito. Ao fazer tais afirmações, de forma alguma estava ele prejudicando a imagem de sua família imperial patrocinadora, já que os flavianos (69-96 EC) não

possuíam nenhum vínculo familiar com os julio-claúdios (27 aEC-68 EC). Além disso, o consentimento com tais questões eram muito importante para essa nova família imperial, pois eram mediante elas que se poderiam assegurar a sua legitimidade de poder.

Outro ponto enfatizado por Josefo é o do surgimento de um banditismo endêmico na Judeia no século primeiro da EC e que era proveniente principalmente das dificuldades que eram sentidas na província. No governo de Nero um grupo de bandidos começa a cometer atrocidades pela cidade de Jerusalém. Conhecidos como *sicarii*, eles praticavam seus crimes a luz do dia, no coração da cidade. Nos grandes festivais eles escondiam seus punhais sob as roupas e se misturavam entre a multidão, atacando suas vítimas sem serem descobertos. Violentos, Josefo afirma que eles matavam não apenas os seus inimigos, mas também cometiam crueldades por dinheiro (*BJ* 2. 254-7).

TENSÃO ENTRE O POVO E O GRUPO DIRIGENTE

Josefo relaciona esse elemento com uma crise existente no seio da sociedade judaica. Essa crise era manifestada pela opressão das massas pelo grupo dos poderosos e na avidez das massas em destruir esse grupo:

> De fato, esse período tornou-se de alguma forma prolífico para todos os tipos de crimes entre os judeus [...]. Assim, corrupta era a vida pública e privada de toda a nação. Então, determinados, eles superavam um ao outro em atos de impiedade para com Deus e de injustiça contra os seus vizinhos. Estes no poder, oprimiam as massas, e as massas esforçavam-se por derrubar os poderosos. Um grupo fora inclinado à tirania, e o outro a violência e o saqueamento da propriedade dos ricos (*BJ* 7. 260-1).

Interligado a essa problemática do poder existe também uma luta interna entre o grupo dirigente da Judeia e que é vista por Martin Goodman como um dos principais motivos que levaram a uma crise na região. Ao fazer uso de quatro passagens de outra obra de Josefo, *Antiquitates Judaicae* (Antiguidades dos Judeus; *AJ* 20. 180-1; 197-203; 208-10; 213-4), esse pesquisador afirma que esses trechos apresentam informações que levam a crer que houve uma intriga pelo poder no âmbito do grupo dirigente (GOODMAN, 1994). A análise dessas passagens ainda nos permite perceber os violentos conflitos nos anos que antecedem a revolta entre grupos dos quais Josefo denomina de "facções". Os indivíduos que estavam envolvidos nessa trama eram constituídos de sacerdotes e ex-sumo sacerdotes, ou seja, de membros do grupo sacerdotal. Eis o que Josefo diz:

> Neste tempo, o rei Agripa [II] conferiu o sumo sacerdócio a Ismael, filho de Fabi. Aí se acendeu mútua inimizade e luta entre os sumo sacerdotes de um lado, e os sacerdotes e os líderes do povo de Jerusalém do outro. Cada uma das facções formadas reunia para si mesma um bando dos mais imprudentes revolucionários que agiam como líderes deles (*AJ* 20. 179-80).
>
> E agora o rei destituiu Jesus, filho de Damnaeus, do sumo sacerdócio e apontou como seu sucessor, Jesus, o filho de Gamaliel. Em consequência, uma rixa levantou-se entre o segundo e seu antecessor. Cada um deles reuniu um bando dos mais imprudentes. E frequentemente acontecia que depois de trocas de insultos eles irem mais adiante e arremessar pedras. Ananias, no entanto, manteve vantagem, usando sua riqueza para atrair esses que estavam dispostos a receber subornos. Costobar e Saul também da própria parte deles reuniram gangues de criminosos. Eles eram da real linhagem e encontraram favor por causa do parentesco deles com Agripa, mas eram sem lei e rápido em saquear a propriedade desses mais fracos do que eles mesmos. *A partir desse momento em particular, doenças caíram sobre nossa cidade e tudo ficou de mal a pior* (*AJ* 20. 213-4).

O exame desses trechos da *AJ* nos permite ter uma percepção do clima tenso que havia se instaurado entre os membros do grupo dirigente da Judeia. No final da segunda passagem, Josefo afirma que essas rixas internas permitiram a vinda de uma série de dificuldades sobre Jerusalém; dentre elas, as doenças. Conforme veremos mais adiante, esses problemas só sobrevieram sobre a cidade por conta da "poluição" da qual a mesma se encontrava.

A POLUIÇÃO DA CIDADE E DO TEMPLO

O último ponto destacado por Josefo como um dos fatores para o desencadeamento da Guerra e do qual ele vai enfatizar em toda a *BJ*, é o da "poluição" da cidade e do Templo como consequência direta aos pecados praticados pelos seus habitantes, e do desamparo de Deus e de sua posição tomada ao lado dos romanos, usados na Guerra como agentes da divindade para a limpeza do perímetro sagrado de Jerusalém e do seu santuário.

A ideia de um judaísmo alicerçado na importância do favor divino e na perigosa retirada desta mercê como um ato catastrófico estava presente na mente de Josefo ao redigir a *BJ* [2]. Dentre os vários textos da Torá que afirmam essa ideia, selecionamos dois, dos quais Josefo deve ter conhecido muito bem, pois de forma implícita norteiam a sua escrita:

[2] A noção de que a cidade e o Templo estavam "poluídos" em consequência à transgressão do povo, não era partilhada apenas por Josefo. É bem conhecido que vários grupos de judeus – principalmente dos sectários do mar Morto – expressarem insatisfação em relação a Jerusalém, ao Templo e aos sacerdotes. Uma das constantes acusações levantadas contra o Templo nesse tempo era de que o santuário estava corrompido moralmente como resultado de graves transgressões. Os manuscritos do mar Morto apontam algumas dessas transgressões, das quais se destacam: pecados sexuais que corrompiam o santuário, e os sacerdotes de moral duvidosa e que enchiam o Templo com atos abomináveis (KLAWANS, 2006).

> *Se rejeitardes os meus estatutos*, e a vossa alma se *aborrecer dos meus juízos*, a ponto de não cumprir todos os meus mandamentos, e violardes a minha aliança,
>
> *Reduzirei as vossas cidades a deserto*, e assolarei os vossos santuários, e não aspirarei ao vosso aroma agradável. Assolarei a terra, e se espantarão disso os vossos inimigos que nela morarem. Espalhar-vos-ei por entre as nações e desembainharei a espada atrás de vós; a vossa terra será assolada, e as vossas cidades serão desertas (Lv 26: 15, 31-33).
>
> *Será, porém, que, se não deres ouvido à voz do Senhor, teu Deus, não cuidando em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos* que, hoje, te ordeno, então, virão todas estas maldições sobre ti e te alcançarão: *Maldito serás tu na cidade* e maldito será no campo.
>
> O Senhor levantará contra ti uma nação de longe da extremidade da terra virá, como o voo impetuoso da águia, nação cuja língua não entenderás; nação feroz de rosto, que não respeitará o velho, nem se apiedará do moço. *Sitiar-te-á em todas as tuas cidades, até que venham a cair*, em toda a tua terra, os altos e fortes muros em que confiavas; e te sitiará em todas as tuas cidades, em toda a terra que o Senhor, teu Deus te deu (Dt 28: 15-16, 49-52).

A destruição de Jerusalém e do seu Templo como um ato de punição divina pelos pecados cultivados é o ponto mais enfatizado por Josefo em toda *BJ*. A visão de uma cidade que não era mais santa e que agora se encontrava poluída pelos pecados, e o consequente desfavor divino apresentados na Bíblia Hebraica, estão permeadas por toda a obra deste historiador. Ao ponderar ainda sobre as transgressões do povo na *BJ*, percebe-se que ele enfatiza duas: o derramamento de sangue e a profanação do Templo em Jerusalém.

O derramamento de sangue advinha, segundo ele, da morte dos inocentes, que ocorria no entorno da cidade e até mesmo dentro do Templo. A profanação do *shabat* e dos grandes festivais (Páscoa, Tabernáculos e Pentecostes), também fora, conforme este, um dos desencadeadores da "poluição". Para entender essa visão do autor seleciono três passagens que nos dão uma impressão desse problema:

> *Vendo que os motivos para uma guerra não seriam possíveis de remediar, e a cidade poluída* [μιάσματι] *por uma mancha de culpa*. Como não poderia deixar de despertar o temor de alguma visita do céu, se não o da vingança de Roma, eles entregariam a si mesmos para um luto público. Toda a cidade estava em uma cena de tristeza, e entre os moderados não havia quem não fosse acometido com o pensamento de que eles teriam que sofrer pessoalmente pelos crimes dos rebeldes. Acrescentando a essa atrocidade, o massacre tomou lugar no sábado, um dia no qual até os mais zelosos judeus abstiveram dos mais inocentes atos [...]. Mas Deus, eu suponho, por causa desses meliantes, já havia se afastado até mesmo de seu santuário e ordenado que naquele dia não se deveria ver o fim da guerra (*BJ* 2. 455-6, 539).
>
> *Que miséria para a qual a mais infeliz cidade tem sofrido nas mãos dos romanos, que entraram com fogo para limpar profundamente* [καθαροῦντες] *as poluições internas?* Porque tu não és mais o lugar de Deus e nem pudeste sobreviver, tornando-se antes um sepulcro para os corpos de teus próprios filhos e convertendo o santuário em um ossuário da guerra civil (*BJ* 5. 19).
>
> Quem não sabe o que os escritos dos antigos profetas e do oráculo pronunciavam contra esta infeliz cidade e que agora está para ser cumprido? Eles profetizaram o dia de sua queda, o dia em que alguns homens começariam o massacre com os da própria terra. E não estão a cidade e o templo cheio de mortos? *É Deus então, quem a si mesmo está trazendo com os romanos, fogo para a purificação* [καθάρσιον] *do seu templo e está acabando com a cidade tão cheia de poluições* [μιασμάτον] (*BJ* 6. 109-10).

A análise desses trechos nos permite ver claramente qual era, conforme a ótica josefiana, o motivo que levaria a deflagração da Guerra em 66 e a posterior destruição da cidade e do seu Templo em 70. Conforme esse historiador, Jerusalém e o seu Templo estavam manchados, poluídos. Para expressar essa ideia o autor apropria-se da palavra grega *miasma* (μίασμα), que aparece em vários momentos de sua escrita e que pode ser traduzida em Josefo como: poluição, mancha proveniente de crimes, escândalo, atrocidade, sacrilégio e impureza. De acordo ainda com Josefo, a única

solução possível para a restauração da cidade e do Templo seria a sua purificação. O vocábulo grego empregado pelo escritor para expressar essa purificação foi *katharos* (καθαρός), essa palavra aparece vinte e cinco vezes na *Bellum*, e pode significar: limpar, purificar e pureza moral.

Segundo então Josefo, como resultado das inúmeras atrocidades praticadas no interior da cidade, assim como do seu Templo, Jerusalém tornara-se impura. Como consequência dos atos pecaminosos praticados pelos seus moradores, Deus afasta-se do santuário, a sua antiga morada, e permite que os romanos – agentes da divindade - por meio do fogo, limpem e purifiquem moralmente a cidade e o seu santuário (*BJ* 5. 412).

Ao ponderar sobre a visão da Guerra em Josefo, percebe-se que embora a *Bellum* possa ser considerada um tratado político-histórico, e não um *Halakha* (conjunto de leis religiosas dos judeus), ela também lida com rituais e conceitos religiosos (REGEV, 2011). E mais, aqui vemos uma importante particularidade da escrita da história em Josefo, uma singularidade manifesta na imbricação do helenismo e do judaísmo. Embora a teoria desse autor seja helenizada em sua apresentação, ela é essencialmente judaica, preocupada com o propósito de Deus para a humanidade e seus arranjos para o destino das nações e centrado no esquema do pecado e da punição (RAJAK, 2002).

Ao final dessa breve exposição percebo que apesar de Josefo apontar a Guerra como consequência direta à incompetência da administração local na direção da Judeia, do banditismo endêmico e da tensão entre o povo e o grupo dirigente da província. Na verdade, o historiador estava afirmando que foram justamente esses conflitos que permitiram a morte de inocentes e a profanação do *shabat* e dos grandes festivais, o que consequentemente elevou o nível de pecaminosidade e impureza de

Jerusalém e, por conseguinte, a retirada do favor divino, que agora, ao lado dos romanos, trás por meio da guerra a purificação moral de Jerusalém e do seu Templo.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ANÔNIMO. A Bíblia de Jerusalém. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOSEPHUS, Flavius. The Complete Works of Flavius Josephus. 13 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965 (The Loeb Classical Library).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GABBA, Emilio. The social, economic and political history of Palestine 63 BCE – CE 70. In: WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES and JOHN STURDY (org.). The Cambridge History of Judaism: the early roman period. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GOODMAN, Martin. A classe dirigente da Judéia: As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d. C. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.

HORSLEY, Richard. The First Jewish Revolt. Archaeology, history and ideology. London and NY: Routledge, 2002.

JEREMIAS, Joachim. Jerusalem in the time of Jesus. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

KLAWANS, Jonathan. Josephus, the rabbis, and responses to catastrophes Ancient and Modern. The Jewish Quarterly Review, vol. 100, nº 2, 2010.

_____. Purity, sacrifice, and the Temple. Symbolism and supersessionism in the study of Ancient Judaism. New York: Oxford University Press, 2006.

MASON, Steve. Josephus and the New Testament**.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

_____. Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories. Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.

RAJAK, Tessa. Josephus. The Historian and His Society. London: Duckworth, 2002.

REGEV, Eyal. The Temple and the Jewish War. In: PASTOR; STERN; MOR (Ed.). Flavius Josephus: interpretation and history. Leiden and Boston: Brill, 2011.

RIVES, James. Flavian religious policy and the destruction of the Jerusalem Temple. In: EDMONDSON; MASON; RIVES (Ed.). Flavius Josephus and Flavian Rome. New York: Oxford University Press, 2005.

THOMPSON, Thomas. Jerusalem in Ancient History and Tradition. London and New York: T & T Clark, 2003.

ZEEV, Miriam. Between fact and fiction: Josephus' account of the destruction of the Temple. In: PASTOR; STERN; MOR (Ed.). Flavius Josephus: interpretation and history. Leiden and Boston: Brill, 2011.

Artigo Recebido em: 30 de julho de 2013.

Aprovado em: 21 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

AS CORES DAS MILÍCIAS DE JESUS DE NAZARÉ: UMA ABORDAGEM SOBRE A PLAUSIBILIDADE HISTÓRICA E TEOLÓGICA DAS ORIGENS SOCIOÉTNICAS DOS SEGUIDORES DO MESSIAS

João Batista Ribeiro Santos[1]

RESUMO

A busca científica do Jesus histórico tem fornecido farto material para a pesquisa dos efeitos diretos provocados por aquele movimento messiânico. Mas, para quem quer evitar qualquer tipo de proselitismo, ainda restam perguntas sem resposta. Entendemos que historicamente pode-se fazer grandes descobertas em território sírio. Assim sendo, partindo de documentos legais e evidências sociais, procuramos abordar as origens identitárias dos primeiros seguidores de Jesus de Nazaré.

Palavras-chave: Cristianismo primitivo; Etnicidade; Crítica social

RÉSUMÉ

La recherche scientifique du Jésus historique a fourni suffisamment d'éléments de recherche sur les effets directs causés par ce mouvement messianique. Mais, pour ceux qui veulent éviter toute forme de prosélytisme, il y a des questions encore sans réponse. Nous croyons que historiquement on peut faire de grandes découvertes en territoire syrien. Par conséquent, à partir de témoignages et de documents juridiques, nous cherchons à traiter les origines sociales de l'identité des premiers disciples de Jésus de Nazareth.

Mots-clés: Christianisme primitive; Ethnicité; Commentaire social

[1] Mestre em Ciências da Religião, com especialidade em literatura e religião no mundo bíblico, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e mestre em História, com especialidade em história antiga, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: jj.batist@gmail.com

Os senhores me desculpem. Mas, devido ao adiantado da hora, me sinto anterior às fronteiras (Carlos Drummond de Andrade)

A busca pelas origens dos primeiros cristãos não mais permite aos textos do *Novo Testamento*, como documento textual, a última palavra para os pressupostos quanto à interpretação de testemunhos arqueológicos, necessários para procedimentos científicos em relação à lonjura histórica do evento narrado. Para a reconstrução histórica a cultura material e o contexto das periferias siro-palestinas, muito mais do que centros urbanos como Jerusalém e Tiberíades, permitem-nos processar o desenvolvimento do movimento liderado por Jesus de Nazaré, ou Jesus, o Nazareno (*'Iesoûn tòn 'autò Nazaréth*/*'Iesoûn tòn Nazoraîon*). Para o Paulo Augusto de Souza Nogueira (2010, 19-21), ao separar-se do judaísmo, seu horizonte fundante, o cristianismo formativo ganha autonomia e torna-se helenístico-romano, trafegando do particular para o universal. Essa expansão não diminui a pertença dos grupos populacionais periféricos ao verdadeiro Israel, mesmo com a dupla peculiaridade em relação ao judaísmo rabínico, assinalada por Paulo Nogueira (2010, 27), ou seja, a submissão político-militar aos romanos e a interação cultural com o mundo helenístico-romano. Com base nisto, no quadro da evolução histórica dos tempos os acontecimentos escatológicos, *tá escháta* ("as últimas coisas"), a evidenciação de *eschátos krónos* ("o último tempo"), com Jesus de Nazaré passam a designar *eschátos kairós* ("o tempo justo") e o próprio Jesus torna-se o *novum ultimum*.

Apercebidos da ruptura em construção, nem mesmo a complexidade religiosa delimitadora dos ambientes de atuação de Jesus consegue desassociar os seguidores, pois eles têm em comum a insatisfação com a opressão romana e com a exclusão do judaísmo templar, motivo pelo qual muitos grupos tornam-se guerrilheiros. Mas é a "esperança messiânica" o decisivo fator de convergência ao líder. A escatologia judaica pode explicar o fenômeno marcado pela vinda do Messias, como evento essencial. É

de sua característica romper com o tempo cíclico e apontar para um "tempo final" sem sair da história, nada de mitos e ritos (LE GOFF, 2012, 328), pois "o Jesus 'histórico', que como qualquer pessoa faz parte de história, não sendo outra coisa que uma pessoa histórica, foi removido da ordem mítica" (STEGEMANN, 2012, 26). Quanto a isso, a constatação de François Châtelet (1996, t. 1, 23) de que na visão hebraico-cristã o espírito é o formador do futuro humano como tal,[2] ainda que aqui possa ser vista retrospectivamente como um laivo metafísico no denominador da filosofia da história, não o contradiz. Dada a sua importância, o evento torna-se determinante para a humanidade, produção da história, mesmo sem uma causa que comprove a temporalidade como projetada (CHÂTELET, 1996, t. 1, 25-30). Assim a presença de Jesus de Nazaré põe fim à espera e a esperança, que se tornara o *prius*, desata o nó da hesitação formada pelos anúncios tradicionais dos messias. A partir desta concepção torna-se possível ao Filho do Homem, o próprio Deus, rejeitar a designação monárquica de "filho de Davi" (LE GOFF, 2012, 329); por isso os espoliados o seguem, sem o perigo da escravidão.

Como lembrou com justeza Wolfgang Stegemann (2012, 29), a pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré "representa uma *construção* no interesse perspectivo de seus autores", assim sendo, buscaremos o que François Châtelet (1996, t. 2, 394-402) chamou de "consideração historiográfica dos fatos", possibilitada através de "uma associação da vida política como tal", necessária para o pensamento científico da história, para então apresentar uma hermenêutica do documento canônico de Mateus 4.23-25 e seus reflexos na sociedade hodierna.

[2] Para François Châtelet (1996, t. 1, 23), refletir sobre o pensamento cristão faz parte da constituição do espírito do historiador.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

INTERAÇÕES SOCIOÉTNICAS SOB A TEXTUALIDADE TEOLÓGICA

As bases bíblicas que permitem uma abordagem científica da justiça em favor do pobre e de lutas de libertação, em que a teologia seja encontrada em diálogo multidisciplinar com as ciências humanas, têm origem nas leis cuneiformes sumérias, que também influenciaram as leis assírias, babilônicas e hititas.

> Siete son los códigos o recopilaciones de leyes en escritura cuneiforme de los que hasta el momento tenemos noticia: las *Leyes de Ur-Namma* y las *Leyes de Lipit-Ištar* en lengua sumeria; las *Leyes de Ešnunna*, las *Leyes de Hammurapi*, las *Leyes Asirias* y las *Leyes Neobabilónicas* en lengua acadia; y las *Leyes Hititas* en lengua hitita. Los siete documentos presentan los suficientes rasgos comunes como para agruparlos en un único gênero literario, en el cual habría que incluir también los dos de la Biblia (*Éxodo* 21.2–22.6; *Deuteronomio* 21.1–25.11) y el código romano de *Las Doce Tablas* (c. 450 a.C.). En efecto, La formulación de la ley en el antiguo Israel procede de una tradición legal a la que pertenecen los códigos cuneiformes, cuyos primeros testimonios fueron las leyes sumerias, y que probablemente tuve su influencia en la primitiva ley romana (MOLINA, 2000, 17).

Dos códigos de leis (MOLINA, 2000) destacamos dois parágrafos das leis de *Lipit-Ištar* (quinto rei da I Dinastia de Isin, c. 1934-1924); sobre a compra-venda ou arrendamento de terrenos: § 11 – "Si un hombre le daba su huerto en alquiler a un horticultor para que lo cultivase, el horticultor le garantizaba al dueño del huerto que (éste) obtendría, en dátiles, la décima parte de las palmeras"; sobre o pagamento de impostos: § 23 – "Si el dueño de una hacienda, o la dueña de una hacienda, no satisfacía los impuestos por dicha hacienda (y) otra persona se hacía cargo (de pagarlos), (el dueño o la dueña) no era desahuciado a lo largo de tres años; (si pasados estos tres años) el hombre que había pagado los impuestos por la hacienda tomaba posesión de la hacienda, el dueño de la hacienda no hacía ninguna reclamación". Há

em um código de leis que tem sido considerado como fragmento das leis de Ur-Namma (primeiro rei da III Dinastia de Ur, c. 2113-2096), mas cujo rei-autor é anônimo, que destacamos dois parágrafos sobre o cultivo de roças: § 1 – "Si un hombre [...] la hacienda de (otro) hombre, [...] su hacienda, (entonces) el propietario del grano pretaba juramento (y) el propietario de la hacienda [...] el grano-..."; § 2 – "Si un hombre [...] la hacienda de (otro) hombre, ... [...] el testigo ... [...], (entonces) el propietario de la hacienda [...] grano allí". Apenas estes exemplares de prática legal são suficientes para dimensionar o caráter humanitário – favorável à sobrevivência do pobre – das leis sumérias que influenciaram diretamente jurisconsultos do antigo Oriente-Próximo por mais de dois milênios.

A prática legal remonta à época de Yemder Nasr, cerca de 3000-2900 a.C., cujos textos são denominados *kudurru*, e os documentos privados começaram a aparecer em Šuruppak, cerca de 2600-2450 a.C. (MOLINA, 2000, 26-27). Em situação existencial um tanto diferente, mas geográfica e politicamente semelhante, os *mnemones* israelitas, sacerdotados e historiadores-juristas deuteronomistas responsáveis pela tradição legal bíblica, apresentam Deus como aquele que intervém histórica e inexoravelmente em favor do miserável; sua sentença deve ser conhecida a partir de um juízo sem associação com as justiças retributiva e distributiva, que pode ser definida *a priori* como *justitia adiutrix miseri*. Para Rinaldo Fabris (1991, 23), o motivo de aqueles que estão em uma situação de miséria e humilhação terem a preferência de Deus está no modo de agir de Deus; eles são o alvo para onde a *gratia* é enviada, cujo intuito é evitar que continuem representando um problema socioeconômico.

No desenvolvimento deste pressuposto, definidor das motivações relacionais dos seguidores de Jesus de Nazaré, a camada literária de redação mateana denominada de "Bem-aventurança" é a preleção para o empoderamento à guisa de artilharia para as milícias (SANTOS, 2010), porque as fragilidades devem ser transformadas em força. Em vista disto, tanto para a abordagem das socioetnias

quanto para o problema das relações humanas o documento canônico de Mateus 4.23-25 constitui fonte indispensável:

> 4.23 E circulava em toda a Galileia ensinando nas sinagogas deles e anunciando o evangelho do reino e curando toda doença e toda fragilidade no povo. v. 24 E saiu a fama dele para toda a Síria, e trouxeram a ele todos os que passavam mal [*toùs kakôs 'echontas*], com várias doenças, e afligidos por torturas [*basánois sunechoménous*] [e] endemoninhados e lunáticos [*seleniazomévous*; talvez, "epilépticos"] e paralíticos, e curou a eles. v. 25 E seguiram a ele muitas multidões da Galileia e Decápolis e Jerusalém e Judeia e além do Jordão.[3]

Como a indicação territorial do texto recai na Síria, o movimento de Jesus extrapola a Galileia (ZEILINGER, 2008, 10);[4] portanto, entre os seus seguidores estão pessoas oriundas da região mais interétnica do antigo Oriente-Próximo.[5] São

[3] Tradução literal realizada do evangelho segundo Mateus 4.23: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. v. 24 Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους [καὶ] δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς. v. 25 καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἰεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου (ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). *The New Testament Greek*. 4th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

[4] Em contrário, Anthony J. Saldarini (2000, 132): "O apelo e a reciprocidade mais amplos de Jesus ao mundo não judeu são sugeridos por diversas notações geográficas na introdução de Mateus ao ministério galileu de Jesus (4,23-25). Primeiro, está dito que Jesus percorre 'toda a Galileia', o que é exagero, pois suas viagens limitaram-se, na maior parte à Baixa Galileia e à região nordeste. Depois, consta que sua fama espalhou-se 'por toda a Síria', com o que é provável que o autor queira dizer o norte da Galileia, talvez até Antioquia. Por fim, multidões, não só da Galileia, mas até da Decápole, ao sul e ao leste da Galileia, de Jerusalém e da Judeia e da região além do Jordão (Pereia) seguiam Jesus. É provável que devamos entender que as multidões que vêm da Galileia, da Pereia e da Decápole sejam judaica. A Síria, onde a fama de Jesus se espalhou, tinha população diversificada, até mesmo importante minoria judaica". O conteúdo judaico das preleções e revisões legais não é suficiente para afirmar a univocidade das multidões, ainda porque as multidões ouvem com distinção a Jesus. Concordamos, entretanto, com a interpretação posterior de Saldarini, quando afirma que a mesma multidão que desce do norte e encontra-se com os demais grupos populacionais forma a audiência do "Sermão da Montanha".

[5] Há uma vasta bibliografia sobre as regiões que compreendem o antigo Oriente-Próximo, da qual destacamos: LIVERANI, Mario. *Antico Oriente*: storia, società, economia. Biblioteca Storica Laterza. 8. ed.

encontrados entre antigos sírios os maiores grupos populacionais do antigo Oriente, dentre eles os *ḫabiru*, qualificados operários em terra e mar, além de guerrilheiros contra forças de ocupação imperiais no Mediterrâneo, e os campesinos e beduinos mediterrâneos designados pelos egípcios de *š3św/shasu*. Foi no território sírio que floresceu um dos maiores impérios antigos, *Khattî*/Hitita, e o comércio com os impérios mesopotâmicos Assíria e Babilônia, além das relações internacionais com a Ásia Menor, envolvendo compra e venda de minérios, tecidos, madeira e outros produtos. Na Transjordânia estão os citadinos moabitas, edomitas e amonitas, e os campesinos amalequitas, ambos antigos inimigos dos israelitas. Desse movimentado mundo, do qual o Egito participava ora como aliado, ora como potência invasora, cristalizou a maior simbiose étnica e cultural que se tem notícia no Mediterrâneo até a emergência do Império Romano.

Com referência a esse processo, todos os protetorados estabelecidos na Síria-Palestina durante o primeiro milênio a.C. (neoassírio, neobabilônico, persa, macedônio/grego e romano), por seus povoamentos coloniais, por um lado, e ocupações administrativas e militares, por outro, intensificaram as transições identitárias, mormente a fluidez étnica dos grupos populacionais autóctones, e transformaram o meio ambiente. Esse mundo se mantém complexo, e só um olhar panorâmico politicamente atento e radicalmente crente é capaz de perceber compreensivamente, mesmo em perspectiva, a construção multiétnica empreendida por Jesus de Nazaré através das multidões que o seguem, sua capacidade de liderar

Roma: Editori Laterza, 2009; PEYRONEL, Luca. *Storia e arqueologia del commercio nell'Oriente antico*. Roma: Carocci Editore, 2008; MICHEL, Cécile. Au-delà des frontières: le commerce des assyriens en Asie Mineure au début du IIe millénaire av. J.-C. In: NOBRE, Chimene Kuhn; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim (ed.). *Fronteiras e etnicidade no mundo antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Pelotas, 15-19 de setembro de 2003. Pelotas, RS: Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas; Canoas, RS: Editora da Universidade Luterana do Brasil, 2005. p. 69-86.

comunitariamente tantos quereres políticos e saberes religiosos, tantas divergências e convergências ontogenéticas.

J. Andrew Overman (1999, 70-71) apresenta uma panorâmica geográfica das transformações demográfica e política a que chega a Síria-Palestina. Overman afirma que o movimento de Jesus de Nazaré estabeleceu-se na Baixa Galileia, sua extensão para a fronteira galileia-libanesa foi uma exceção; apesar das conhecidas romarias de seguidores da Decápole, muita gente vinha do litoral de Tiro e Sidônia. Isso explica-se pelo fato de ser mais fácil o trânsito leste-oeste, pois não possui altiplanos à semelhança das faixas centrais norte-sul que dificultam as viagens a pé. Outro dado relevante, pouco difundido, é que a Baixa Galileia não era um conjunto isolado e atrasado de aldeias. Além de uma importante estrada construída pelos romanos para as suas guarnições, na cidade portuária de Aco iniciava uma estrada que passava por Nazaré, Caná, Naim, chegava ao lago da Galileia e seguia para Damasco, na Síria. Distante cinco quilômetros de Nazaré, Séforis foi um centro cultural, administrativo e político com vida urbana luxuosa, que teve como rival Tiberíades, uma cidade com qualificações de capital – com palácio e governante, senado e conselho municipal, fórum e fortaleza. Overman ainda lembra que foi nesse meio ambiente e contexto que Jesus empreendeu a sua missão, Mateus escreveu seu evangelho e os rabinos fundaram o judaísmo rabínico.

Com esse olhar atento, vemos descer ao encontro de Jesus os moradores da Síria, rumo à Galileia no entorno do vale do Jordão, onde encontram-se com os descendentes dos antigos samaritanos e os jerosolimitas, o povo dalém Judeia e, completando o generoso colorido étnico e cultural, as populações transjordanianas. São fugitivos dos romanos e emigrados? A narração mateana tem o propósito de demonstrar a abertura da sua *'ekklesía*, conceito e membresia fundante, mas mormente dizer que houve uma difusão de seres humanos – "pagãos" e judeus do norte da África, do Mediterrâneo e Egeu, da Mesopotâmia e da Ásia Menor – que, ao

receberem a bendição de Jesus de Nazaré, tornam-se as suas milícias[6] e posteriormente se fazem Reino de Deus.

Apesar de conceitualmente operar dentro do tempo e dos paradigmas judaicos, sem alinhar-se, Jesus de Nazaré circulou fora das fronteiras políticas de Israel. Era notória a existência de judeus na Cesareia de Filipe e na Síria, inclusive em contato com comerciantes fenícios "nos limites de Tiro", mas nunca nos centros urbanos, sempre nas pequenas aldeias rurais espalhadas pelo interior. O que parece incentivar as peregrinações pelas aldeias proibidas são, paradoxalmente, os textos rabínicos que, ao favorecer o arrocho tributário, colocavam as terras sírias no mesmo parâmetro das terras nos arredores de Jerusalém; nessa mesma linha, "no que tange à observação da *Hallakah*, a Síria era vista como parte da terra de Israel" (FREYNE, 2008, 74). Destarte, não apenas as identidades mas também as fronteiras eram fluídas e estavam em constante transição. Projetando o cenário, Sean Freyne (2008, 88) diz que "a imagem de Abraão viajando por uma terra habitada por diversos grupos étnicos, inclusive inimigos tradicionais do Israel histórico, e encontrando o Deus que guiava as suas viagens em muitos pontos desse território, ressoa, com efeito, de modo marcante em diversos pontos da história de Jesus". Daí, a nosso ver, a resoluta indistinção de Jesus ao conceder o direito à diferença, no qual todos são "filhos de Abraão".[7]

Ao trazer o "encurvado" (heb.: *'anaw*; gr.: *sugkúptousa*)[8] para o contexto do *uiós* ("filho"), Jesus opera no domínio da história social siro-palestina uma ressemantização para a designação de "filho" na mesma medida em que fará com

[6] A pesquisa que desenvolvemos com o tema específico das "Bem-aventuranças" comprovou que as "milícias" aludidas por Jesus de Nazaré não eram designação de "anjos", mas representava a sua multidão de seguidores que estava disposta a morrer por ele (SANTOS, 2010).

[7] "Mas esta, filha de *'Abraâm*, sendo a quem de fato Satanás prendeu dezoito anos" (Lucas 13.16); "[...] porque também este é filho de *'Abraâm*" (Lucas 19.9).

[8] Nesta ampla categoria estão presentes o pobre, o marginal social e o doente. "Na experiência cotidiana das sociedades mediterrâneas do século I, doentes crônicos são exemplos expressivos para o grupo dos pobres (veja apenas Mt 4.23s)" (STEGEMANN, 2012, 423, n. 890).

'abba ("pai") e com *makarismós* ("bendição"). Aliás, existem muitas bem-aventuranças nas literaturas e inscrições tumulares judaicas e gregas, como declarações a homens que obtiveram sucesso profissional, agraciados com uma mulher virtuosa, filhos bem-educados etc. Contudo, as bem-aventuranças de Jesus de Nazaré (Mateus 5.3-12; texto mais antigo: Lucas 6.20-23) não são literatura sapiencial, mas ditos (*logia*) proféticos (BORNKAMM, 2005, 132; SANTOS, 2010). Considerando o tema das "relações cotidianas", nas informações do capítulo 4.24-25 do evangelho segundo Mateus está a "introdução" das *bem-aventuranças* enunciando a origem, ao menos em parte, dos *bem-aventurados*. Além disso, os *kerigmata* remontam em parte ao próprio Jesus de Nazaré.

A multidão presente é nomeada como "[vós] os pobres [em espírito]" de caráter social e econômico, ou seja, os que estão propensos a fazer a vontade de Deus; portanto, nada de um grupo religioso, camada social ou população étnica unívoca. Dirigem-se àqueles que nada têm a esperar do mundo, mas que dependem e esperam tudo de Deus; que não podem viver sem a justiça que somente Deus pode estabelecer no mundo. Nas qualificações acrescidas "'pobres' em espírito" e "'puros' de coração" há uma clara chamada de atenção aos religiosos, pois a questão é distintiva e pode, portanto, excluir a qualquer tempo tantos deles. "Temos aqui a confirmação de que o Nazareno não demonstra nenhum interesse pelo domínio intemporal de Deus, totalmente tomado pela ativa espera de seu anunciado domínio soberano que influi sobre o hoje histórico" (BARBAGLIO, 2011, 294). Isso não se dá ao acaso, Jesus elabora os seus *logia* às margens beneficiado, em aparente paradoxo, pela tendência de diferenciação entre poder e religião praticada pelo judaísmo, que tem uma religião e um templo próprios mas não domina o sistema político (THEISSEN, 2009, 124).

É importante acentuar que os protestos não violentos de Jesus contra as camadas dirigentes de todos os segmentos da sociedade, inserindo no "Reino de Deus" as populações marginalizadas, não têm caráter apolítico, apenas não age

segundo a política de um mundo cujo poder é maligno e cujo domínio é demoníaco. Há questionamentos políticos contra as políticas romanas, as religiosidades palestinas, as éticas eletivas, as morais seletivas e o sistema de valores dos membros das camadas dirigentes. Muito da indignação é gerada pela espoliação econômica. Segundo Uwe Wegner (2006, 118-119), baseado nas historiografias de Flavio Josefo, da renda da produção anual da Palestina, entre 44 e 45 milhões de denários (cerca de 14,75 toneladas de ouro maciço), 1/6 dos impostos (100 talentos de prata) era recolhido na Galileia; as pessoas que não pagavam os impostos (*tributum capitis* e o *tributum soli*/*agri*) poderiam ser escravizadas ou condenadas à morte, não importando as condições ecológicas de plantio/colheita ou perda da safra.

Diante desse quadro, Jesus de Nazaré inaugurou um novo *modus politicus*: com a nova destinação do Reino de Deus, acrescenta à opção judaica pela justiça a prioridade pelos "encurvados", por isso o evangelho é *tò euanggélion tês basileía tôn ouranôn*. Em adição, tratando-se de pobreza em termos de escassez de bens, não espiritual, insere no debate político-econômico os "encurvados". Christopher Rowland (2005, p. 494) chama a atenção de que mesmo sem importar-se com as divisões que provoca, Jesus é visto como um rei,[9] cuja realeza está oculta temporalmente; quando a mesma tornar-se manifesta[10] ele já estará entre os "encurvados". A estranheza, portanto, tende a aumentar.

Assim a profecia irrompe em meio à condição humana como uma ação divina. Como não pode ser entendida apenas espiritualmente, a profecia é resistência aos grupos religiosos e político-econômicos privilegiados e rejeição à discriminação de quem não participa das linhagens de parentesco daqueles grupos. Uma revolução acontece em meio às multidões: no querer e na ação de Deus, o seu reinado pertence aos pobres e às crianças. Por quê? Porque a pobreza é mais do que uma questão

[9] Cf. Mateus 21.5,15.

[10] Cf. Mateus 25.31,46.

econômica e está associada à opressão dos poderosos. Aos agora sem honra deve pertencer o poder! Assim, haverá oportunamente novas relações entre as pessoas, onde todas serão iguais. Com relação aos reis e poderosos, os pobres não são súditos, são mais valiosos[11] e desempenharão a função a um só tempo real e divina de construir e promover a paz.

Essa missão salvífica – a princípio messiado-escatológica, depois político-eclesial –, entranhada da espiritualidade intangível da *Torah*, transmite a possibilidade de um mundo sem nenhuma espécie de fronteira, antissectária. Com efeito, as pessoas são reaproximadas para a convivência e as labutas da vida, e as tradições, "divinizadas" e "paganizadas", são colocadas em seus devidos lugares. Por isso consideramos que Günther Bornkamm (2005, 134) afirma com inegável justeza que nada nos autoriza a especificar um grupo religioso, exatamente por romper os limites das religiões, o que leva-nos à questão-chave inquirida por Giuseppe Barbaglio (2011, p. 114), baseado no evangelho segundo Mateus, acerca do tipo de relação que Jesus de Nazaré estabelece ao revisar as éticas do seu tempo e proclamá-las como *éthos* legal do Reino de Deus.

A resposta à questão de Barbaglio requer situarmos as mencionadas preocupações de Jesus de Nazaré. As multidões têm necessidade de ajuda divina, e o fato de Jesus ser a presença de Deus entre o povo (*'Immanu'el*/*'Emmanouel*) por si só o coloca em conflito com os líderes institucionais. Com efeito, discordamos de Anthony J. Saldarini (2000, p. 61) quando afirma que textualmente o "povo" é designação teológica a "todo o povo de Israel". Ao contrário, daquelas multidões muitos não eram judeus e, dado o caráter do messiado de Jesus, com suas relações marginais, todos os "encurvados" estavam autorizados – e eram acolhidos – pelo próprio Jesus a segui-lo. Esta multietnicidade e intersociabilidade faziam parte do seu conceito de *'ekklesía* e são o seu grande legado identitário.

[11] Cf. Mateus 6.29; 12.42.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se abordar historiograficamente os primeiros seguidores de Jesus de Nazaré onde não apenas o *Evangelho* e sua perícope indicativa fossem as fontes de pesquisa, posto que a cultura material coetânea proporciona-nos uma acuidade privilegiada para a busca dos fatos. Jesus de Nazaré deve ser situado nas reações à *tirania* de Herodes, o Grande, o tributarismo e o controle político romanos, que afetavam diretamente os campesinos, e os conflitos com a aristocracia sacerdotal (HORSLEY; HANSON, 1995, 104). Esse barril de pólvora social provoca o despertar de memórias messiânicas populares e as revoltas de partidos judaicos antirromanos e antitemplares. Ajuntam-se, assim, mutuamente bandidos sociais e campesinos, ambos vistos como vítimas de injustiças, sendo que os bandidos são protegidos pelos campesinos como a heróis e transmissores da esperança de que a opressão sofrida é reversível. Nesse caso, as memórias lendárias recebem o seu fundo de história e a justiça divina corporaliza-se.

Na Roma antiga o cristão representava uma atitude de *superstitionis*, uma ameaça, pois "*superstitis* é algo que está acima, sobre; *superstêre* é estender sobre. Nesse sentido, o Deus cristão ameaçava como potência universal e 'sobre' a vida, portanto se sobrepunha ao próprio espaço figurativo do Estado" (MANIERI, 2013, 43). A ameaça era o que representava a antissociabilidade na perspectiva das elites, mas isso dá-se porque a vida religiosa é reintegrada a uma vida política que prioriza o "encurvado". Em adição, o processo histórico envolvendo as duas primeiras gerações de cristãos, ainda no século I e no contexto da guerra entre romanos e judeus, conceitua a política como uma ação que deve nascer da compaixão. Poucos séculos depois, o cristianismo (a Igreja!) apodera-se de *krónos* e *mamonâs*, teologiza a honra e a virtude, e, em consequência, torna-se historicamente passivo.

DOCUMENTOS TEXTUAIS

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). The New Testament Greek. 4th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

MOLINA, Manuel (ed. y traducción). La ley más antigua: textos legales sumerios. Madrid: Trota; Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2000.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBAGLIO, Giuseppe. Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011.

BORNKAMM, Günther. Jesus de Nazaré. São Paulo: Teológica, 2005.

CHÂTELET, François. La naissance de l'histoire. Tome 1. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

CHÂTELET, François. La naissance de l'histoire. Tome 2. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

FABRIS, Rinaldo. A opção pelos pobres na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1991.

FREYNE, Sean. Jesus, um judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

LE GOFF, Jacques. História e memória. 6. ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MANIERI, Dagmar. Teoria da história: a gênese dos conceitos. Petrópolis: Vozes, 2013.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.;

COLLINS, John J. (orgs.). Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010, p. 15-27.

OVERMAN, J. Andrew. Igreja e comunidade em crise: o evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999.

ROWLAND, Christopher. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, John (org.). Rei e messias em Israel e no antigo Oriente Próximo. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 491-514.

SALDARINI, Anthony J. A comunidade judaico-cristã de Mateus. São Paulo: Paulinas, 2000.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Jesus de Nazaré e suas milícias: a oralidade da preleção nas "bem-aventuranças" na historiografia canônica de uma comunidade primitiva. Revista de História (UFBA), v. 2, n. 2, p. 3-21, 2010.

STEGEMANN, Wolfgang. Jesus e seu tempo. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

THEISSEN, Gerd. A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

ZEILINGER, Franz. Entre o céu e a terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5–7). São Paulo: Paulinas, 2008.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 30 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

AS REFEIÇÕES SAGRADAS: O PROGRAMA PAULINO DE REINO DE DEUS EM OPOSIÇÃO AO PROJETO IMPERIAL

Juliana B. Cavalcanti[1]

RESUMO

O presente artigo visa à luz do conceito de patronagem (Wallace-Hadrill) refletir sobre o projeto paulino de Reino de Deus, que a níveis ideológicos se apresentava igualitário e contrário ao Império Romano. Para isto tomaremos como base de análise a da passagem 1Cor 10, 14-22 que retrata sobre as refeições sagradas.

Palavras-chaves: Reino de Deus, patronagem, Paulo, Coríntios, Império Romano

ABSTRACT

This article aims to light the concept of patronage (Wallace-Hadrill) reflect on the project of Pauline Kingdom of God, which is the ideological levels showed equal and opposite to the Roman Empire. For this analysis we will build on the passage of 1 Cor 10, 14-22 on portraying sacred meals.

Keywords: Kingdom of God, patronage, Paul, Corinthians, Roman Empire.

[1] Graduada em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Seu trabalho monográfico intitula-se "Disputas e formas de poder na comunidade paulina (Corinto, século I EC)", sob a orientação do professor André Chevitarese. De que também foi bolsita de iniciação científica da FAPERJ. Mestranda pelo programa de História Comparada da UFRJ com o trabalho intitulado "Os círculos paulinos: um estudo comparativo entre a comunidade coríntia e a comunidade de Éfeso". Editora da Revista Jesus Histórico e Sua Recepção.

I - INTRODUÇÃO:

Quando Paulo redige a primeira epístola aos coríntios em meados do século I EC o que se pode observar é que nesta comunidade havia dois distintos projetos de reinos que a níveis ideológicos rivalizavam-se entre si. Mas que quando se pensa em aplicabilidade a diferença entre eles já não se verifica. Falamos dos projetos romano e paulino. O projeto de Reino de Deus de Paulo tal como foi proposto nesta epístola se apresenta como uma sociedade de iguais, ou como diria Paulo uma comunidade de "santos", sendo diretamente opostos ao "mundo" (Império Romano). Neste modelo a profissão de fé – como veremos mais a frente – era fé expressa na aliança, na não violência, na justiça e na paz.

O projeto romano ou imperial, por sua vez. Detinha uma lógica que previa uma sociedade altamente hierarquizada, onde o topo desta pirâmide social estava o imperador e sua família. Inclusive, os indivíduos para gozarem das benesses provindas do império deveriam estar permeados nestas estruturas. As componentes desta fé eram: a piedade, a guerra, a vitória e a paz.

Para garantir a consumação do projeto paulino se fazia necessário construir a ideia de unidade e pertencimento por parte dos indivíduos a célula maior que proporcionava toda a estruturação do projeto: Jesus Cristo. Esta ligação ao projeto e consequentemente a Jesus Cristo era feita por diversas formas. Uma delas era por intermédio da eucarística: a refeição sagrada.

A análise comparativa entre os modelos será norteado pela perícope 1Cor 10, 14-22:

> 14.Eis por que, meus bem-amados, deveis fugir da idolatria. 15.Falo a vós como as pessoas sensatas: julgai vós mesmos o que digo. 16.O cálice de benção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo? 17.Já que há um único pão, nós,embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desde o início. 18.Considerai o Israel segundo a carne. Aqueles que comem as vítimas sacrificadas, não estão

> em comunhão com o altar? 19.Que quero dizer com isto? Que a carne sacrificada aos ídolos seja alguma coisa? 20. Não! Mas, aquilo que os gentios imolam, eles o imolam aos demônios e não a Deus. Ora, não quero que entreis em comunhão com os demônios. 21.Não podeis beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios. Não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios. 22. Ou queremos provocar o ciúme do Senhor? Seríamos mais fortes do que ele?

A opção por esta perícope se dá pelo fato de que neste fragmento Paulo por intermédio da refeição sagrada sintetiza seu projeto a nível ideológico. Deixando claro que para pertencer à comunidade de 'santos' era necessário romper com a lógica imperialista. Neste sentido, o presente artigo, buscará elucidar brevemente o *euangelion*[2] *(*boa nova) romano e o paulino enquanto propostas, pelo víeis da eucaristia.

II – PATRONAGEM, UM CAMINHO

Antes de adentrarmos ao tema proposto neste artigo, se faz necessária a definição do conceito norteador para a leitura comparativa entre os projetos teológicos paulino e romano. Fala-se no conceito de patronagem.

Wallace-Hadrill (1989), demonstra que o sistema de patronagem era essencialmente político, ocorrendo em todos os níveis de relações: vertical e horizontal. Ou seja, era um sistema desigual de trocas de serviços e favores entre indivíduos do mesmo nível social e jurídico (como entre os senadores) ou de estamentos distintos (um escravo e seu senhor e/ou um proprietário de terras e homem livre pobre). A relação de troca sempre era desigual, pois o patrono sempre estava em uma condição superior ao seu cliente, por oferecer proteção e benefícios,

[2] O emprego pelo termo em grego se faz necessário para a distinção entre a literatura chamada evangelho.

este último por sua vez sempre estava abaixo por dever respeito e favores ao seu patrono. Esta relação garantia o acesso ao *status* e ao prestígio.

A patronagem era amplamente empregada no Império Romano, sendo este o fator de garantia da coesão da sociedade e preservando a autoridade ao imperador, como o grande protetor e benfeitor do império. Império este em que o corpo administrativo tinha um poder limitado (por conta até mesmo de seu tamanho) e com uma autoridade dispersa, contribuindo para amenizar os possíveis conflitos oriundos destas divisões e desigualdades. [3]

Na cidade de Corinto, a patronagem também enquadrava as relações entre os indivíduos da mesma. Para além do fato de integrar a colônia ao restante do império, também possibilitava que as benesses de Roma chegassem a Corinto. Benesses estas não só provindas diretamente do patrono maior (o imperador), mas também, das autoridades locais que ansiavam estabelecer relações com Roma. O que acabava por ampliar os potenciais de força e poder destas autoridades. Além disto, este mesmo sistema ainda orientava todas as relações sociais: vertical e horizontal vigentes na colônia. A comunidade cristã de Corinto também estava imersa nestas relações como verificaremos nas cartas paulinas (como por exemplo: 1Cor 1:12-13).

III – O *EUANGELION* ROMANO, UM PANORAMA:

Na comunidade coríntia de meados dos anos 50 do século I EC temos a conformação de dois *euangelion* ou dois programas teológicos. De um lado, apresentava-se o programa romano. De outro, temos o programa de Reino de Deus configurado por Paulo. A partir de termos como 'eleitos' e 'mundo', Paulo deixa claro que seu

[3] É válido recordar que esta era uma relação de interesses mútuos e que havia outras formas de obtenção de direitos. Em que indivíduos pobres do meio rural ou das periferias urbanas se valiam do banditismo ou formavam relações entre seus próprios familiares, o que implicava grandes arranjos familiares. Porém, por serem estruturações frágeis e não patrocinadas pelo Império acabavam por quase sempre terem pouco impacto nesta sociedade. Ver: WOOLF; GARNSEY, 1989, 153-170.

programa se propunha como rival ao projeto instaurado por Augusto. Neste tópico nos preocuparemos em apresentar um panorama do programa romano.

O *euangelion* ou boa nova instaurada por Augusto inaugura a chamada Idade Áurea. Crossan e Reed (2007) afirmam que este programa previa a propagação e legitimação do poderio de Roma frente ao seu vasto império por intermédio da religião. Em outras palavras, seus principais objetivos eram a restauração, a expansão e a consolidação de um vasto território por vias religiosas. O culto imperial empreendia também o culto ao imperador e de sua família. Dado que, a centralização e as benesses proporcionadas pelo império eram lidas antes de tudo como fruto da presença na terra e dos atos do *divus* Cesar Augusto.

A teogonia romana era encabeçada pelo imperador, o patrono máximo. Fato este comprovado pelas vitórias em campanhas militares e pelas justificativas astrológicas. O patrono máximo era, assim, o ser responsável pela existência e pela possibilidade da disseminação das benesses existentes no império. O direito ao acesso a estas benesses provinha da demonstração de lealdade ao Império e ao imperador por intermédios de cultos. A assimilação destes cultos era facilitada, dado que, a postura do império era agregacionista. Isto é, era comum a mistura de cultos de divindades locais conjuntamente com o culto ao imperador (CROSSAN; REED, 2007, 100).

Sahlins (1985) neste sentido nos relembra que os sentidos e as organizações de projetos e objetos estão interligados as compreensões preexistentes da ordem cultural. Neste sentido, a teologia imperialista atuava de forma sempre agregadora e intensificadora de seu poder a todos os indivíduos que pertenciam àquela sociedade, já que ela estava diretamente dialogando com os suas lógicas culturais próprias. Em outras palavras, para além de potencializar as vias de se garantir a lealdade ao imperador e a estabilidade ao império, uma vez que o sistema de dominação era sempre resignificado (CROSSAN; REED, 2007, 137).

Mais do que isso, estes cultos ao imperador e ao império garantiam as estruturas sociais. Onde aqueles que provinham obras públicas em nome do imperador eram os primeiros a receber as benesses. Como importantes posições em suas cidades ou mesmo a garantia de obtenção de titulações. Os estamentos mais baixos da sociedade sentiam as bênçãos por intermédios dos festivais e obras que eram promovidas em suas localidades. Neste sentido, estas benesses eram percebidas de distintas formas.

IV – A EUCARISTIA, UMA SÍNTESE DO PROGRAMA DE REINO DE DEUS:

O *euangelion* paulino de Reino de Deus previa a obtenção da paz por intermédio de uma sociedade de iguais; seja ela por jurisdição seja por *ethos*. Onde, assim, não haveria nem judeus nem gregos. Nem livres nem escravos (1 Cor 12:13). A igualdade entre os membros e a ansiada paz provinha do senhor de Paulo. Jesus Cristo, a cabeça do grande corpo que representava as comunidades das casas-igrejas de Corinto.

Os membros que compunham estas casas-igrejas. Recorriam a alguns rituais ou signos para iniciarem e permanecerem conectados ao seu senhor. Havia a eucaristia, o batismo e a própria cruz. A conexão com a cruz era tamanha nesta comunidade paleocristã de for ma generalizada que Elliot (2004) chega a propor a ideologia destes grupos estava calcada numa teologia da cruz. Ou seja, na crença de que seu patrono máximo havia sido crucificado e ressuscitado.

Mas talvez, o elemento que melhor síntese o programa de Reino de Deus de Paulo na primeira epístola aos coríntios é a eucaristia. Era nas refeições sagradas que o mito do senhor de Paulo era relembrado e revivenciado pelos membros da comunidade. Além de garantir a interligação direta entre os mesmos com Jesus Cristo.

Theissen (2009) nos relembra que o rito é uma construção de sinais em três formas diversas: (a) linguagem simbólica narrativa construída por mito e história, (b) linguagem simbólica normativa composta de imperativos e expressões valorativas e (c)

uma linguagem simbólica ritualística formada. Neste sentido, a eucaristia sintetizava toda a teogonia paulina. Mito este que se constituía no ato de relembrar que Jesus Cristo era o filho de Deus. E que em prol de um projeto de reino igualitário havia tido uma morte de cruz. Uma morte que não representava a derrota, mas a vitória. A vitória provinda sem a guerra.

As expressões valorativas se configuravam por intermédio de recursos que facilitavam o acesso dos indivíduos ao patrono máximo. Como o cálice, carne e pão. Funcionando assim, como mecanismos de união e distinção. Como fica explícito na perícope que é norteadora para este texto 1 Cor 10:14-22. [4] Desta forma, mais do que um meio de interligação a linguagem ritualística com as suas expressões valorativas eram úteis e necessárias para aprofundar uma dimensão anti-imperialista do projeto de Reino de Deus.

Em outras palavras, um projeto que para se legitimar como tal necessitava também constituir categorias de alteridade: 'nós' e 'eles'. Em que o 'nós' eram aqueles que abriam mão do 'mundo' para se alimentar do "único pão" para constituir um "único corpo". Enquanto o 'eles' eram aqueles que compartilhavam da "comunhão dos demônios". De um corpo que em níveis de projeto era extremamente hierarquizado.

Todavia, ao nos voltarmos para a historieta do corpo expressa em 1 Cor 12: 28-29 verificamos que no âmbito da aplicabilidade este corpo não se faz igualitário. Mas permeado de hierarquias:

> 28. E aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, doutores... Vêm, a seguir, os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas. 29. Porventura, são todos apóstolos? Todos profetas? Todos doutores? Todos realizam milagres? 30. Todos têm o dom de curas? Todos falam línguas? Todos as interpretam?

[4] Perícope expressa na segunda página do presente artigo.

Percebam que Paulo afirma apesar da comunidade ser de iguais por uma instituição, segundo ele divina, a Igreja continha diversos cargos. Cargos estes que estavam em patamares diferentes. Onde os primeiros seriam os apóstolos. Por conseguinte os profetas e assim por diante. Neste sentido havendo uma prática ou tentativa de controle do sagrado. Onde apesar de todos estarem de alguma forma interligada miticamente ao senhor, mas nem todos estariam autorizados a terem acesso direto à cabeça desse corpo espiritual.

Neste sentido, o que se configura na comunidade é uma dupla dimensão do projeto de Reino de Deus. De um lado, um projeto anti-imperialista que busca a todo custo se distanciar do projeto imperial. De outro, temos um projeto no seu nível prático ou constitucional que acaba por abarcar uma série de hierarquizações. Hierarquias estas que acabam por evidenciar um pleno diálogo com a teologia imperial.

V – CONCLUSÃO

Com base nas exposições anteriores o que se pode concluir é que o conceito de patronagem é essencial para uma leitura que se pretende distanciar dos filtros teológicos que acabam por sacralizar a documentação. E que acabam por impedir que se vislumbre a complexidade que é expressa na primeira epístola aos coríntios.

Outro elemento que se pode concluir é que o projeto paulino de Reino de Deus deve ser pensado em duas dimensões: ideológico e prático. Para que assim possa se repensar até que ponto este modelo proposto por Paulo estava de fato se distanciando do romano. E em que sentido era interessante para Paulo se configurar tal modelo. Para além de refletir sobre as implicações de constituir um modelo antagônico ao romano.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, In**:** Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCOCK, Susan E. Graecia Capta: the landscapes of Roman Greece. New York: Cambridge University Press, 1993.

BORING, M. Eugene. The continuing voice of Jesus: Christian prophecy and the gospel tradition. Lousville: John Nox Press, 1982.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismos. Questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. Judaísmo, cristianismo, helenismo. Ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CROSSAN, John D; REED, Jonathan L. Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

ENGELS, Donald. Roman Corinth: an alternative model for the classical city. Chicago: University of the Chicago Press, 1990.

FITZMYER, Joseph A. The Anchor Yale Bible: First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University Press, 2008.

HORSLEY, Richard. Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

MITCHELL Margaret M.; YOUNG, Frances M. The Cambridge History of Christinity. Volume 1: Origins to Constantine. New York: Cambridge University Press, 2008.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Good News Studies 6; Wilmington, DE: Glazier, 1983; 2nd revised and expanded edition, 1992; 3rd revised and expanded edition, 2002.

SAHLINS, M. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

SMITH, Morton. The secret gospel: The discovery and interpretation of the secret gospel according to Mark. Dawn Horse Press; 3th edition, 2005.

THEISSEN, Gerd. The social setting of Pauline Christianity: essay on Corinth. Oregon: Fortress Press, 1988.

_____. A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Patronage in Ancient society. New York: Routledge, 1989.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 30 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

EL BANQUETE FUNERARIO Y LA BELLA FIESTA DEL VALLE EN TEBAS OCCIDENTAL

Liliana Mabel Manzi[1]
María Violeta Pereyra[2]

RESUMO

En base al registro iconográfico, escrito y arqueológico analizamos: las vías de circulación en relación con los rituales funerarios e itinerarios recorridos durante la Bella Fiesta del Valle; el contacto entre vivos y muertos a través del banquete, cuyo aprovisionamiento revelaba el poder social de la elite y sus relaciones, así como el espacio de ejecución que era el escenario para exhibirlo.

Palabras Clave: Tebas, vías de circulación, Bella Fiesta del Valle, banquete

ABSTRACT

Based on iconographic, written and archaeological record we analyzed: circulation roads in relation to funeral rites and routes covered during the Beautiful Feast of the Valley; contact between living and dead through the banquet, which supply revealed the elite social power and their relationships, as well as execution space that was the stage for display it.

Keywords: Thebes, roads, Beautiful Feast of the Valley, banquet

[1] CONICET - Universidad de Buenos Aires-. Doctora de la Universidad de Buenos Aires con mención en Arqueología. Proyecto UBACyT: Espacios de Interpretación en la necrópolis tebana (Universidad de Buenos Aires). lilianamanzi@conicet.gov.ar.

[2] CONICET - Universidad de Buenos Aires. Doctora de la Universidad de Buenos Aires con mención en Historia. Proyecto UBACyT: Espacios de Interpretación en la necrópolis tebana (Universidad de Buenos Aires). violetapereyra@filo.uba.ar.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

WASET LA VICTORIOSA

Desde el Reino Medio la antigua Tebas mantuvo el estatus de ciudad real de la que procedían las dinastías reinantes, lo que la convirtió en residencia de la realeza y centro ceremonial. Su dios Amón adquirió preeminencia en el panteón egipcio y su templo se convirtió durante el Reino Nuevo en la institución más poderosa del estado gracias al flujo de riqueza procedente de sus dominios exteriores. Concebida como verdadero *axis mundi*, la ciudad operó como reproductora de la recreación cósmica de la que el rey era responsable y que era cumplida a través de sus acciones rituales.

Fue conocida como Waset 'la Victoriosa', evocando en su nombre la imagen del triunfo del orden sobre el caos. Su estructuración y desarrollo como un verdadero 'cosmograma' o 'ciudad-imagen' asociada a una morfología simbólica, ha sido discutido en relación a su configuración a partir de una intensa y prolongada *praxis* urbana (CARL, 2000, 334) en la que templos y palacios jugaron un papel central (O'CONNOR, 1989; CARL, 2000: 338). Su diseño y organización interna se adecuaron a esa condición especial de ciudad real interviniendo en el espacio geográfico y modificándolo.

Uno de los principales factores que condicionaron la distribución de los sitios sagrados en el territorio fue el calendario litúrgico, que integraba en las celebraciones ambas orillas del Nilo. Al este el gran templo de Amón (Karnak) y el de Luxor y otros templos satélites de aquél; al oeste el santuario de Hathor y los templos reales de millones, y en ambas riberas las vías procesionales que definían la circulación entre los centros de culto y los monumentos funerarios de la realeza y de la elite.

La construcción del santuario de Hathor en la segunda terraza del templo de Hatshepsut de Deir el Bahari se propuso enfatizar los vínculos de la reina con la diosa y con Amón, proveyendo al mencionado templo una prominente posición durante la Bella Fiesta del Valle. También Tutmosis III erigió un nuevo santuario dedicado a la

diosa de la necrópolis, pretendiendo hacer que su propio templo de Deir el Bahari fuera hegemónico en la celebración.

Como focos principales del ritual quedaron establecidos en sendas orillas del río un conjunto de estructuras que actuaron como contra-imágenes en la práctica ritual: el gran templo de Amón (Karnak) en el este y en el oeste, actuando como los polos ceremoniales de la Bella Fiesta del Valle y creando un paisaje que exaltaba a la realeza y que ponía en evidencia las diferencias de estatus en la sociedad.

A partir de esta hipótesis, se propone considerar las vías de circulación de la necrópolis tebana - se trate de las calles o de las vías procesionales- y su eventual mantenimiento o variación en el tiempo, en relación con los rituales de enterramiento y culto funerario y con los itinerarios recorridos durante la Bella Fiesta del Valle. Para ello se consideró la información que resulta indicativa de las celebraciones en las dinastías 18 y 19. Asimismo, la evidencia analizada procede del área norte de la necrópolis de los nobles (el-Khokha, el-Assasif, Deir el Bahari y Dra Abu en-Naga) y comprende tanto el registro documental iconográfico y escrito -que permite identificar itinerarios que incluían 'banquetes'- como el registro arqueológico de la dotación material y simbólica del espacio de la necrópolis.

En el contexto de las creencias funerarias del Reino Nuevo, el contacto entre vivos y muertos se verificaría en forma enfática a través de las prácticas rituales y en particular del/os banquete/s, celebrado/s en la necrópolis tanto en ocasión del enterramiento como durante las celebraciones periódicas. Su aprovisionamiento por parte del estado revelaba el poder social de la elite y sus relaciones, en tanto que el escenario requerido para exhibirlo era la ribera occidental del Nilo: espacio de ejecución por antonomasia de los ritos privados y de las celebraciones del estado.

Respecto de la evidencia para el estudio que nos proponemos hacer, el registro iconográfico permite identificar a sus protagonistas y algunos rituales, mientras que los textos y el registro arqueológico proveen información para reconocer los desplazamientos de bienes y personas. Los tres tipos de registro disponibles para el

abordaje de nuestro problema dan respectiva cuenta de lo público el arqueológico y de lo privado el epigráfico. El último atestigua la celebración de una multitud de ritos y festividades que se llevaban a cabo en la necrópolis, y para su interpretación tenemos en cuenta que se trata de representaciones, es decir imágenes simbólicas que evocan realidades fácticas. Atento a su interpelación, que supone que el arte es una mala imitación de la naturaleza, se deberá poner énfasis en que el acceso a lo que las cosas fueron puede ser intentado con sustento en la congruencia general de las evidencias. En consecuencia, fundamos nuestra propuesta en el diálogo que es posible establecer entre los diversos tipos de fuentes.

En nuestra propuesta enfatizamos los reinados de Hatshepsut y de Tutmosis III, quienes adoptaron medidas estratégicas para centralizar la celebración llevada a cabo durante la Bella Fiesta del Valle.

Presentamos asimismo la evidencia iconográfica de los rituales y fiestas celebrados, entre los que se incluía el banquete y la información escrita que se preservó, además de la arqueológica relativa a la dotación material y simbólica del espacio.

REGISTRO EPIGRÁFICO EN TUMBAS, TEMPLOS Y VÍAS PROCESIONALES

El registro epigráfico que las tumbas y templos de la antigua Tebas preservaron es más explícito y detallado en lo que respecta al ámbito privado, y hace referencia a formas de interacción social en la elite del Reino Nuevo, legitimación de alianzas sociales y recompensas otorgadas por cada faraón a sus nobles.

La iconografía que decoraba tumbas y templos pone de relieve que la antigua Tebas fue una ciudad ceremonial por antonomasia durante el Reino Nuevo, cuya vida estaba marcada por un calendario litúrgico. La realización de diferentes celebraciones fue documentada en las tumbas de los funcionarios y en los templos de ambas orillas del Nilo (Karnak, Luxor y templos reales de millones de años de la margen occidental); no obstante, nos interesa hacer referencia aquí al sector norte de la necrópolis en

particular, porque durante el Reino Nuevo pasaba por allí el principal eje de circulación de la celebración más relevante de la necrópolis, la Bella Fiesta del Valle, y porque también parece haber sido el núcleo de desarrollo original de la necrópolis nobiliaria en el Reino Antiguo (SALEH, 1977) y de la real a partir del Reino Medio (POLZ, 2007).

De acuerdo a la usanza egipcia, las celebraciones en la necrópolis tebana se llevaban con cabo con desplazamientos dentro de ese espacio que era recorrido por procesiones. Durante el desarrollo de la Bella Fiesta del Valle, la principal de la necrópolis tebana, las estatuas del dios que la protagonizaba era sacada en una barca portada por sacerdotes-*wab* (Fig. 1). La procesión era encabezada por el soberano y acompañada por las barcas de los restantes miembros de su tríada, Mut y Khonsu. Del mismo modo, durante los funerales la momia del difunto era transportada seguida por un séquito el día del entierro y en las tumbas se registraron tanto el cruce del Nilo como el traslado a la tumba en la ribera occidental.

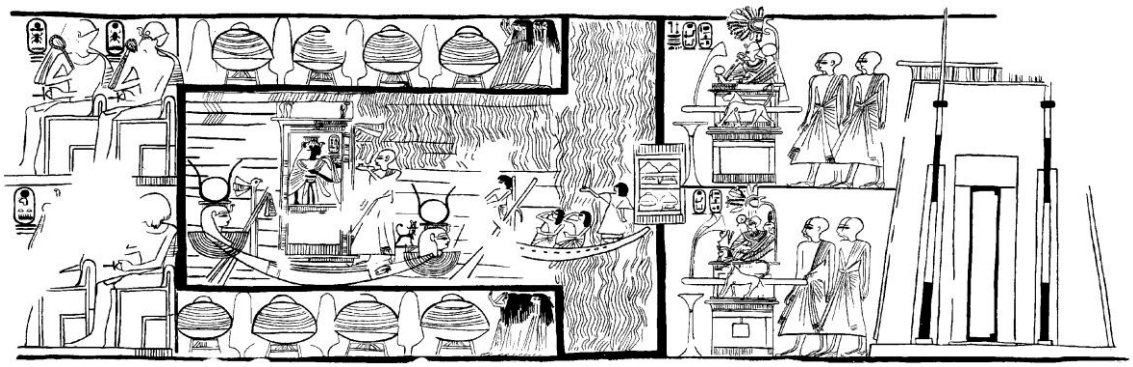


Fig. 1. Fiesta de los Reyes Divinizados. Representación de TT19 (Foucart 1935: Pl. XIA)

En otras celebraciones de la necrópolis tebana, como las de Ahmes Nefertari y de Sokar, documentadas respectivamente en época ramésida en la tumba de Amenmose (TT19) y en la capilla de Paser en Medinet Habu (SCHOTT, 1957), la estatua divina también salía en procesión.

El registro iconográfico de las tumbas nobiliarias permite identificar a los protagonistas de las celebraciones y reconocer algunos rituales y desplazamientos, a partir de los detalles de los edificios y los espacios representados, cuya interpretación en forma conjunta con las escasas referencias escritas hace posible una reconstrucción aproximada.

Resulta más explícito y detallado el ámbito privado en el registro epigráfico, haciendo referencia a formas de interacción de la elite, legitimación de alianzas sociales y recompensas otorgadas a los funcionarios por el faraón. De manera más específica, y enfocándonos en las celebraciones de la necrópolis, las escenas evidencian el poder del rey para organizarlas y proveer a la dotación material que ellas requerían, a la vez que muestran la participación de los nobles. Las diversas fiestas y rituales reconocibles permiten identificar distintos elementos que habrían intervenido en ellas y que, con fines analíticos diferenciamos en: celebraciones correspondientes a la esfera oficial, que incluye a la elite, y las circunscriptas a la esfera parental, que interesaba a los miembros de la elite que habrían actuado como receptores y multiplicadores de la ideología oficial. Desde esta perspectiva, la Bella Fiesta del Valle, igual que las dedicadas a las diferentes divinidades en sus templos de la ribera occidental, se enmarcan en las del primer tipo, mientras las segundas corresponden a los funerales de los funcionarios y a los ritos celebrados anualmente en sus tumbas en ocasión de esta gran celebración.

El registro de la procesión funeraria en las tumbas de los funcionarios y en las viñetas del Libro de los Muertos asociadas al conjuro 1 comprende tanto la temática del rito que se evoca como el ambiente social y de aprovisionamiento propio del evento. En las escenas parietales es posible reconocer el mayor énfasis dado en los aspectos de carácter social, dado que se representaron allí los sectores sociales participantes y la riqueza de la dotación funeraria -por ejemplo en el cortejo fúnebre (Fig. 2)-, lo mismo que los vínculos y las alianzas articuladas dentro de la elite -en la representación del banquete de TT55 por ejemplo (DAVIES, 1941) - y con la realeza -en

las escenas de recompensa real (como en TT47 y TT49). En todas ellas se pone en evidencia el estatus del difunto a la par que la generosidad del soberano.

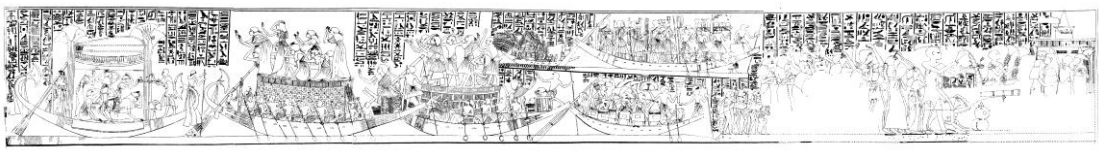


Fig. 2. Representación del cruce hacia la necrópolis en TT49 (DAVIES, 1933: I, Pl. XXII)

En las ilustraciones de los papiros funerarios se destacan, en cambio, los rituales, que refuerzan el sentido del conjuro 1 al que están asociados.

La reconstrucción de los itinerarios y rituales ejecutados durante la celebración de la Bella Fiesta del Valle en la antigua Tebas, empleando sólo las evidencias que provee el registro iconográfico y las inscripciones que conservaron los monumentos del área. Entre las últimas se destaca la provista por la estela de Kom el-Hetan, que describe el itinerario de la Bella Fiesta del Valle en el reinado de Amenhotep III (FOUCART, 1924).

La consideración de las representaciones del espacio-paisaje en las escenas, plantea como cuestión preliminar la decodificación de las pautas que rigieron el sistema de representación. Una pudo ser una forma 'realista' (registro figurativo-objetivo de una realidad física) de los monumentos y recorridos existentes en ese momento en la necrópolis, en tanto que otra modalidad pudo ser evocativa (abstracción simbólica) de ciertos elementos del paisaje históricamente construido, atendiendo a los que se percibían y elegían para representar en el registro epigráfico. En TT19, por ejemplo, se presentaron los ritos fúnebres en forma pormenorizada: ablación y ofrenda de la pata delantera, solarización y purificación de la momia, apertura de la boca, presentación de ofrendas de alimentos (Fig. 3).

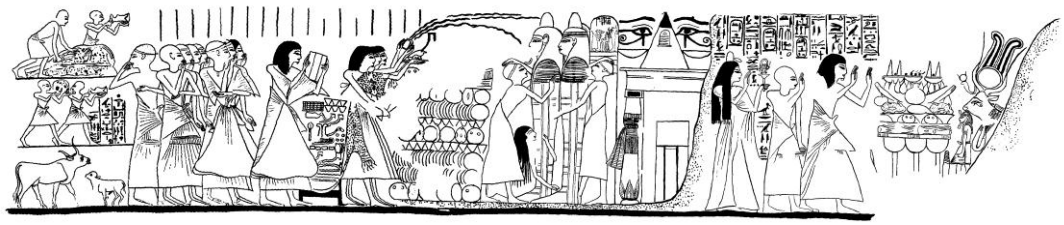


Fig. 3. Representación los ritos frente a la tumba en TT19 (FOUCART, Pl. IXA y XA)

En ocasiones los hipogeos de los funcionarios tebanos fueron representados en sus propios monumentos, asociados a la llegada del difunto a la tumba o al registro de los rituales que se celebraban en el patio, frente a la misma. En ellos se diferencian estilos arquitectónicos que en muchos casos se corresponden con la evidencia arqueológica conservada, tal como es el caso de las pirámides (TT19) (Fig. 3), los pórticos (TT41), las fachadas decoradas (TT181) y las estelas (TT255).

La eventual representación incluso de rituales ejecutados en la necrópolis, ya sea en los templo o en las tumbas, estaría asociada a la segunda forma, en cuyo caso sería posible considerar la intención de describir un paisaje ritual como materialización de uno imaginario, que se enlaza con componentes materiales que son necesarios para el ritual.

Los monumentos también fueron representados integrados al paisaje, registrados como parte de la montaña en la que fueron excavados (TT255) o simplemente a partir de su señalamiento en las laderas de las colinas por medio de estelas. Pero mayor interés para nuestro problema tiene la escenificación de los rituales que involucraron el cruce del Nilo hacia el oeste y el traslado a través de la necrópolis de la procesión funeraria con el sarcófago, que culminaba con los ritos frente a la tumba, como en la tumba de Amenmose (Fig. 3), celebrados en el patio y asociados con la realización de un banquete fúnebre (Fig. 4).

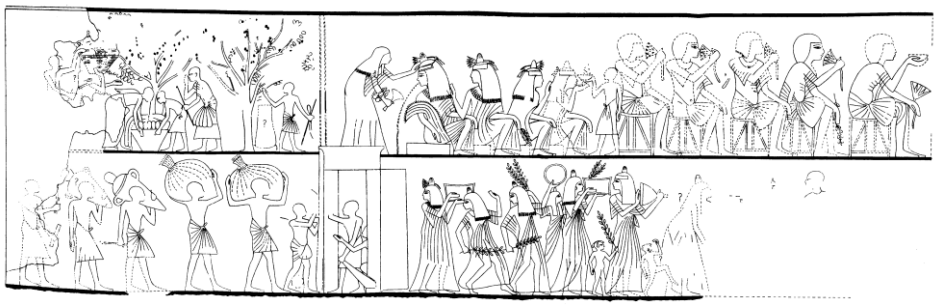


Fig. 4. Representación del Banquete en la tumba de Neferhotep (TT49) (DAVIES, 1933: I, Pl. XVIII)

El banquete tenía lugar en el ámbito de los monumentos mortuorios, replicando los ritos de vivificación promovidos por el rey como principal celebrante del rito principal que se llevaba a cabo en los templos de la necrópolis, y durante su desarrollo los participantes en el entierro -parientes, amigos y funcionarios cercanos al difunto- bebían y aspiraban sustancias que contribuían a alterar la conciencia e inclusive se reconoce la verificación de excesos al retratarse algún personaje que vomita (Fig. 4).

En otras dos celebraciones hathóricas también se llevaban a cabo banquetes: la Fiesta de Pacificación de Sekhmet y la Fiesta de la Embriaguez[3], realizadas en el primer mes de la estación de la inundación. Ambas se vinculan al mito de la Destrucción de la humanidad, incorporado en el Libro de la Vaca Celestial, durante el Reino Nuevo. Aunque las escenas de banquetes de las tumbas tebanas de la dinastía 18 fueron vinculadas con los funerales y con la Bella Fiesta del Valle (SCHOTT, 1953; HARTWIG, 2004), estudios recientes sugieren que no todos lo estaban y que algunos corresponderían a las fiestas de Hathor (BRYAN, 2005), sobre todo cuando en las escenas se retratan músicos y bailarines.

[3] El reciente descubrimiento de un "portal de la embriaguez" de una capilla de Hathor, del reinado de Hatshepsut, por la expedición de la John Hopkins University en el complejo de Mut en Tebas da testimonio de estas fiestas ya en la 18 ª dinastía (BRYAN, 2005).

REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE TUMBAS, TEMPLOS Y VÍAS PROCESIONALES

La evidencia arqueológica, por su parte, informa sobre el ordenamiento territorial, dando muestras de la dotación material y simbólica del espacio que lo hacía funcional a la celebración ritual. Se destaca la localización de estructuras arquitectónicas -templos, tumbas privadas y vías de circulación- y la evidencia macrovegetal, que contribuía a su ornamentación y, específicamente, a la creación de una atmósfera sacralizada para la celebración de los ritos oficiales.

La construcción de tales espacios puede ser analizada a partir de la erección de templos de millones de años y de tumbas privadas, en donde los primeros actuaron a partir de la exaltación de la figura del faraón que los creó, dado que su localización habría operado como elemento aglutinador para el otorgamiento de monumentos mortuorios a los miembros de la elite, como de la infraestructura que se habría generado a partir de ellos. Por un lado, a través de las vías procesionales que canalizaban las celebraciones de las diferentes festividades, se unían en forma directa los templos de la margen oriental -Luxor y Karnak- con los de la occidental, a la vez que en su trazado se ubicarían distintas 'estaciones', 'paradas' o 'estancias'. Estos elementos, individual o colectivamente, habrían adquirido distinto énfasis con la reformulación de las conexiones dioses-realeza-elite a través de las sucesivas dinastías y haciendo que cada faraón priorizara que el recorrido procesional de la celebración en cuestión pasara por su templo o lo tuviera como destino final.

Las tumbas, por su parte, funcionaron como lugares en donde se desarrollaba la contraparte privada de las celebraciones oficiales y donde el banquete era celebrado entre los parientes vivos para culto de los parientes muertos. Éstas quedaban así integradas al culto oficial en función de otras posibilidades, al definir sus sitios de construcción y los nexos de vecindad con los templos y las figuras destacadas de la elite, donde su prominencia en el paisaje garantizaba el contacto visual y el

seguimiento del rito. Esto tenía continuación en el ámbito privado -parental- haciendo uso de las calles de la necrópolis. Por ellas circulaban los parientes y allegados que se dirigían hacia las tumbas en las que estaban depositadas las momias de los beneficiarios de los monumentos mortuorios.

Podemos afirmar entonces que las estructuras de circulación y los templos eran elementos dinamizadores del paisaje, al permitir la circulación y plasmar el compromiso simbólico entre jerarquías de rango dentro de la elite.

Algunos templos y sus vías procesionales estaban enmarcadas por un arbolado[4], que podría tratarse de sicómoros, dado el simbolismo implícito en este árbol. Esta especie tenían de por si valoración ritual, al representar a Hathor y a la madera de los sarcófagos, pero también a los árboles de turquesa que estaban en el horizonte oriental. Esta ubicación a los lados de algunos tramos de las vías procesionales daba muestra del poder real en el sentido de disponer de especialistas que planificaban la conformación de estos espacios. En otras ocasiones, la posibilidad de incluir especies exóticas ponía de manifiesto el poder de quien podía 'traerlas', haciendo alusión a contactos externos, logrados por la fuerza militar, por el comercio o por la diplomacia y, en todo caso, reforzando una fórmula discursiva propia de la realeza faraónica, en la que se exaltaba la capacidad concentradora de recursos del rey.

En lo estrictamente sensorial, se considera que la dotación vegetal del espacio, daba muestras no sólo de poder sino que también era un medio para sensibilizar a los participantes por la presencia de las divinidades, terrenal y etérea, donde el interjuego entre la fronda de los árboles y el viento, siempre presente en los desiertos, podría ser una representación directa del álito divino. Así se combinaban estructuras, arreglo

[4] Las columnas de los templos también representaban plantas y como éstas se distribuyeron en relación a los espacios públicos, semipúblicos y privados para evocar el simbolismo cósmico propio de este tipo de construcciones.

paisajístico y efectos visuales -lumínico-solar- y auditivos -vientos- jalonando los espacios de circulación ritual.

La diversidad y abundancia de elementos, tanto existentes en los sitios como representados en la iconografía de templos y tumbas, alude a la opulencia real y de algunos de los miembros de la elite. Es precisamente en un marco de abundancia en donde se recrea la práctica ritual, dado que el sistema de creencias, además de estar siempre vigente en la mente de las personas, es un hecho social que permite crear y afianzar los lazos interpersonales.

A través de la circulación ritual pueden diferenciarse dos niveles. La correspondiente al primero transcurre desde la realeza hacia la elite y se viabiliza a través de las vías procesionales que conducen a los templos de millones de años. La otra se verifica dentro de la nobleza en una instancia de relaciones parentales donde los recorridos ocurren por las calles de la necrópolis y como continuación de la observación de la primera -en la que intervienen el faraón y las divinidades propiciatorias. Su realización se llevaría a cabo en las tumbas, recreando el banquete fúnebre en el que participa el difunto e interactúan con él sus parientes vivos. En ambos marcos se enfatiza la opulencia y la continuidad del rito solar, que una vez concluido habilitaba una nueva etapa de preparación inmaterial –regeneración– y material –acopio de bienes y consumo ritual– al mismo tiempo.

La reconstrucción de la circulación ritual en la necrópolis durante la Bella Fiesta del Valle puede hacerse a partir de la evidencia arqueológica y de las referencias textuales. El eje principal conectaba el templo de Karnak con el santuario de Hathor en Deir el-Bahari, jalonado de estaciones de reposo para la barca del dios.

El trazado de la circulación litúrgica anual resulta instructivo de la celebración en las dinastías 18 y 19. Sin embargo, su recorrido se remonta al Reino Medio, teniendo como destino el templo de Mentuhotep II. A partir del rediseño de las vías procesionales llevado a cabo por Hatshepsut, la celebración desvió su ruta para

culminar en el templo de la reina, en consonancia con el sistema de alianzas políticas establecido entre la soberana y el clero de Amón. Esta situación que cambió al comenzar el período de deshonra de la Hatshepsut (LIPINSKA, 1977), en la última década del reinado de Tutmosis III (probablemente en el año 42 del reinado). El foco de la fiesta se habría desplazado en la margen occidental, cuando aquél erigió su propio templo en Deir el-Bahari, entre los de Mentuhotep y Hatshepsut, que dotó de un nuevo santuario dedicado a Hathor, Señora de la necrópolis.

Nuestro enfoque en el sector norte de la necrópolis (el Khokha, el-Assassif, Dra Abu en-Naga y Deir el Bahari) y en la primera mitad de la dinastía 18 se justifica precisamente en estos importantes cambios que marcaron la dinámica de la fiesta, que con variantes se mantuvo durante el período ramésida, hasta que un terremoto destruyó los templos de Deir el-Bahari.

En cada reinado la celebración era ampliada y/o modificada en su recorrido, con el fin de conducir la estatua de Amón hasta el templo de millones de años del faraón reinante y, tal vez, incluyendo en el itinerario la visita al de algún ancestro real.

La reconfiguración del circuito ritual llevada a cabo bajo Tutmosis III se habría mantenido en la dinastía 19 (DOLIŃSKA, 1994) y es probable que continuara en la siguiente, involucrando en el recorrido sus tres templos de millones de años construidos en la ribera occidental de Tebas: el-Gurna, Medinet Habu y Deir el-Bahari, que eran ritualmente complementarios del erigido por el propio Tutmosis III en Karnak.

REGISTRO ARQUEOLÓGICO Y CIRCULACIÓN RITUAL

Los templos de la necrópolis tebana fueron dispuestos jalonando el área de borde de la llanura aluvial. Para entender el sentido que la ubicación de cada uno de ellos pudo tener, es posible conjeturar en primer lugar que su localización se llevaría a cabo a lo largo de las vías de circulación ritual, con el objeto de tener una posición preferencial

para el arribo de las procesiones (Fig. 5). A partir de esto es posible explorar la existencia de distintas vías procesionales que habrían conectado en forma directa los templos de millones de años erigidos por los distintos faraones y a los que, en la Bella Fiesta del Valle, accedía la procesión en forma reiterada durante la visita que anualmente hacía Amón a sus santuarios de la ribera occidental de Tebas.

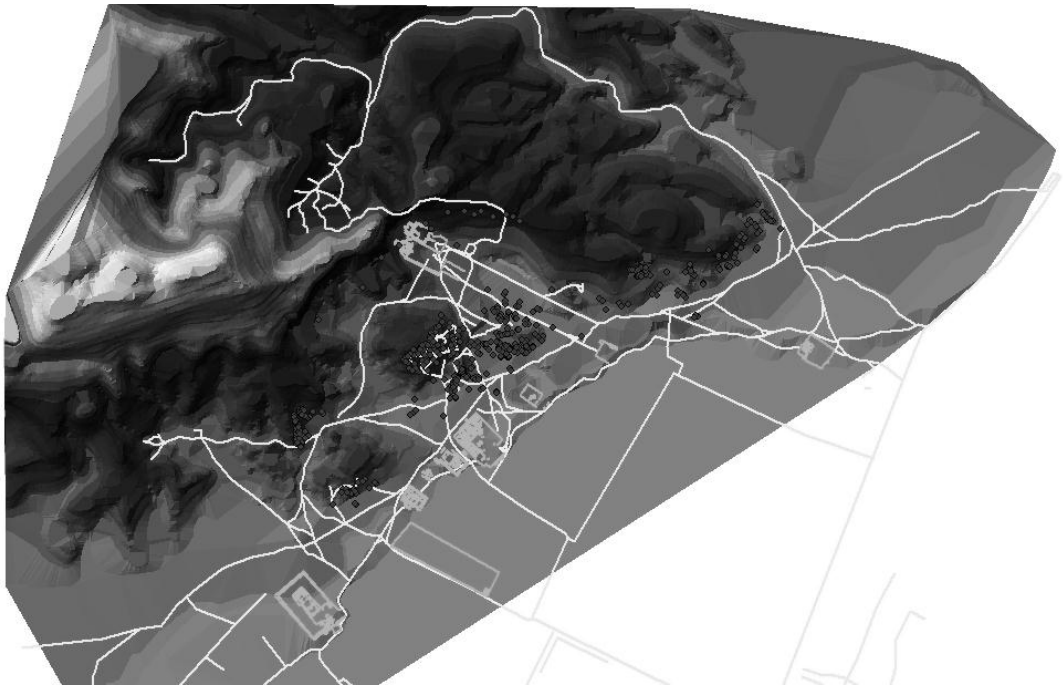


Fig. 5. Monumentos y vías de circulación en la necrópolis tebana

Al respecto, cabe recordar que en época faraónica los templos estuvieron dedicados al culto de varios dioses (HAENY, 1997), aún cuando uno fuera reconocido como el principal. En el caso de los templos tebanos de la margen occidental del Nilo, además de servir al culto funerario del faraón que lo había hecho erigir, y a alguna otra divinidad, estaban dedicados a Amón, pudiéndose considerar como satélites o réplicas del gran templo erigido en la margen oriental, Karnak.

Los orígenes de la Bella Fiesta del Valle como fiesta popular pueden remontarse más allá del Reino Medio, pero fue durante la XI dinastía que Mentuhotep II construyó

un templo funerario en el oeste de Tebas como un punto focal para la celebración. Esa área particular de la necrópolis era considerada sagrada y estaba relacionada con Hathor en su papel funerario, como Señora del Occidente. Cuando Hatshepsut, según vimos, construyó un nuevo santuario para la diosa, la celebración en su honor y para vivificar a todos los habitantes de la necrópolis se redimensionó provocando una gran expansión de su liturgia.

La fiesta era esencialmente una celebración de los muertos que duraba varios días. Realizada durante el segundo mes de Shomu (en nuestro calendario moderno correspondería a algún momento a mediados de mayo). En su desarrollo la estatua de Amón era colocada en un altar portátil sobre una barca en el templo de Karnak y transportada en una gran procesión para visitar los templos funerarios en la orilla opuesta (Fig. 6).

La capilla de Amón cruzaba el Nilo en una barca llamada Userhat, que era remolcada por la barca del faraón. Desembarcaba y la procesión, encabezada por el faraón, continuaba por una calzada hacia la necrópolis, con una estación de descanso donde los sacerdotes dejaban temporalmente la barca sagrada.

En la orilla este, en Karnak, los pobladores presentaban sus ofrendas al dios o lo consultaban cuando la estatua se detenía en una estación; una vez que el séquito de Amón cruzaba hacia el oeste, la procesión quedaba sólo al alcance de loa elite.

En los templos, como el de Hatshepsut, llamado Dyeser-dyeseru (el “Sagrado de los Sagrados”), la entrada estaba reservada sólo para los sacerdotes y funcionarios de alto rango, y el acceso a la propia capilla memorial de la reina era aún más restringida. No obstante, se encontró evidencia de los ladrillos que recubrían la calzada, dedicados por los pobladores comunes, quienes podían participar por este medio en la procesión del estado.

Mientras que los miembros de la elite tebana visitaban las tumbas de su propia familia, la capilla de Amón-Ra se ubicaba en el corazón de Dyeser-dyeseru. Este se

consideraba un período sagrado en el que se reafirmaba el vínculo entre Amón-Ra y el faraón. A la mañana siguiente, la procesión comenzaba cuando Amón-Ra era llevado a templos funerarios de los faraones anteriores, incluyendo el de Montuhotep, quienes eran identificados con Osiris. En el transcurso del Reino Nuevo, es probable que la procesión se extendiera a medida que otros templos eran agregados al itinerario por en sucesivos reinados. Al final del festival, la barca de Amón-Ra era traída de regreso al templo de Karnak y su estatua era colocada en su santuario permanente. Las estatuas de su pareja Mut y de Khonsu también regresaban a sus respectivos santuarios de Karnak.

Fig. 6. Localización de templos de tebanos

Este viaje era simbólico, el este era la dirección de la vida, de donde el sol renacía cada mañana; el oeste la dirección de la puesta del sol, era la tierra de los muertos. Amón-Ra, a través de su estatua-oráculo, viajaba hacia el oeste para visitar y vivificar a los muertos justificados y a Osiris, “El primero de los occidentales”.

Siguiendo la barca sagrada de Amón-Ra, que era llevada por los sacerdotes, iba la gente de Tebas. El desfile era probablemente un evento jubiloso y estridente, a juzgar por la iconografía y las inscripciones. Los pobladores participantes llevaban

flores y ofrendas ante el altar de Amón para ser bendecidos y luego esas ofrendas se transportarían a través del río para ser depositadas en sus capillas funerarias, engalanadas con adornos florales (SCHOTT, 1953). La parentela pasaría tiempo allí, compartiendo un banquete en compañía de los fallecidos y recibiendo a los amigos que se detenían para dar sus respetos.

Otro aspecto de la Fiesta del Valle era la embriaguez ritual, que probablemente tenía lugar en el banquete, en el que se bebía y se inhalaban sustancias, de acuerdo a las representaciones de las tumbas. Los egipcios creían que el estado de embriaguez, así como otros estados alterados de conciencia, propiciaban el acercamiento a los dioses y los muertos bendecidos.

La Bella Fiesta del Valle, igual que muchas otras festividades religiosas, fue interrumpida durante el período de Amarna hasta que Tutankhamón condujo su primera procesión en la necrópolis, probablemente en el año 3 de su reinado, después de abandonar Amarna para restablecer la capital en Tebas. Es probable que su propio templo funerario sólo haya recibido la visita de Amón-Ra durante un breve tiempo, antes de ser usurpado por sus sucesores Ay y Horemheb.

La representación del banquete fúnebre es frecuente en la dinastía 18 en el vestíbulo, asociado a los ritos de enterramiento y de la recompensa real al funcionario, como rito propiciatorio de regeneración de vida el banquete se repetiría anualmente en el curso de la Bella Fiesta del Valle, cuando la vida de la necrópolis era renovada gracias a la visita del dios Amón a la necrópolis. Los participantes permanecían en las tumbas de sus parientes y se comunicaban con ellos en el sueño, y desde mediados de la dinastía se hacían ofrendas en el interior de las tumbas accediendo hasta la cámara funeraria a través de los corredores descendentes, que innovaban el diseño de los sectores subterráneos de la estructura (ASSMANN, 2003).

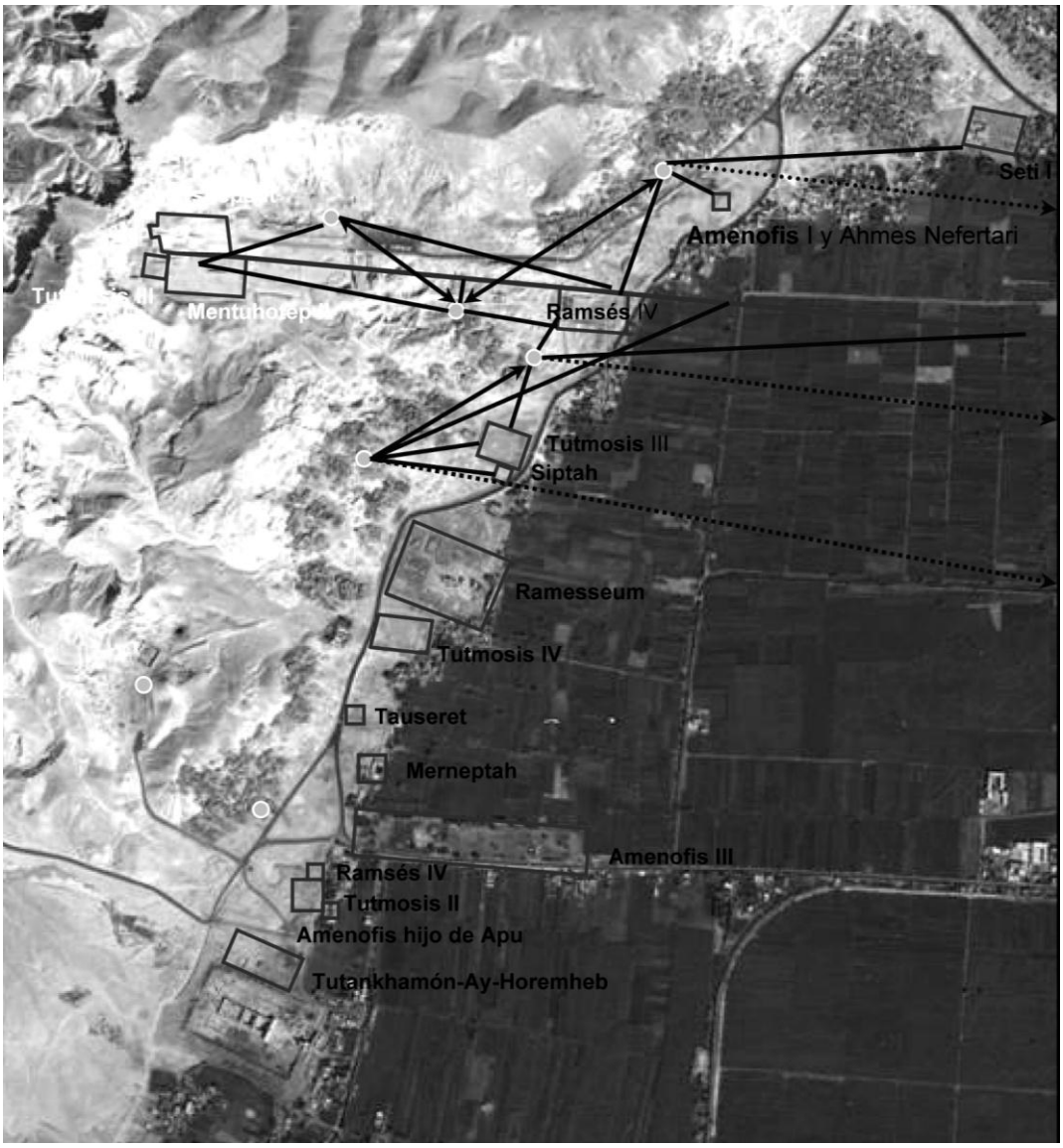


Fig. 7. Localización de tumbas privadas y templos de millones de la necrópolis

En síntesis, durante la fiesta, el contacto entre los vivos y los muertos se habría verificado de manera específica a través de las procesiones, que recorrían las principales vías litúrgicas que unían los templos reales de la necrópolis transportando la estatua del dios, y del banquete, cuyo aprovisionamiento revelaba el poder social de la elite y sus relaciones. Unas y otros se ponían en juego en el espacio de ejecución

ritual que había sido construido como el escenario requerido para la exhibición social, cuya raigambre era: la ciudad real de Tebas.

CONCLUSIONES

Los trayectos que recorren las vías procesionales y los restos arqueológicos de los lugares de detención que se conservaron, muestran que los itinerarios de la Bella Fiesta del Valle unían los templos de millones de años del oeste de Tebas. Es posible inferir de esto que la "vitalización" que se producía bajo la guía del soberano, conductor de la celebración que activaba la vida en la necrópolis e interesaba al ordenamiento territorial general del área. Con la visita de Amón el occidente se integraba con el oriente de Tebas, como microcosmos que involucraba la acción real y la divina, en una actividad expresiva del poder del ka real, divino y activo, en tanto fuerza capaz de vitalizar como partícipe del ka-esencia del dios.

Las inscripciones procedentes de las tumbas y de los templos acerca de los itinerarios, a pesar de su condición fragmentaria también parece confirmar lo que el registro arqueológico revela.

Los miembros de la elite participan de ese ritual ordenador a través del grupo de parentesco y las escenas de banquete representadas en las tumbas muestran, entre otras representaciones, que la celebración se replicaba en los monumentos mortuorios de los funcionarios. Tal reproducción muestra que la circulación por las vías procesionales de la necrópolis se articulaba con otras menores que interconectaban las tumbas, las 'calles' trazadas en las colinas y a lo largo de las cuales se disponían aquellas en las laderas de las colinas, y que permitían seguir visualmente la procesión, como lo indica una inscripción del pilar noroeste de la capilla de TT49.

Esta circulación secundaria respecto de la procesión de la estatua del dios que unía en su recorrido los templos de Tebas daba lugar a otro nivel de activación de la vida en la necrópolis por obra de los miembros de la elite que eran jefes de familias. En

la esfera privada se concretaba así una reiteración de lo observado en la esfera pública, a través de la celebración oficial, donde la práctica ritual también era organizada a través del ejercicio y de la exhibición de poder individual que se emanaba sobre la parentela y la cohesionaba como agente activo. Y de este modo, para asegurar el triunfo sobre la muerte, rito y poder se asociaban y retroalimentaban en Waset, 'la Victoriosa'.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Jan. 2003. "The Ramesside tomb and the construction of sacred space". In: STRUDWICK, Nigel; Taylor, John H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*. London: British Museum, 2003.

CARL, Peter. "City-image versus Topography of *Praxis*", Cambridge Archaeological Journal 10, 328-335, 2000.

DAVIES, Norman de Garis. *The Tomb of Neferhotep at Thebes*. Egyptian Expedition 9. New York, Metropolitan Museum of Art. 9. New York, Metropolitan Museum of Art, 1933.

_____. *The Tomb of the Vizier Ramose*. Mond Excavations at Thebes, 1. London: Egypt Exploration Society, 1941..

BRYAN, Betsy. 2005. "Administration in the Reign of Thutmose III". In: ROEHRIG, Catharine (ed.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh.* New York: Metropolitan Museum of Art, 2005.

DOLIŃSKA, Monika. "Some Remarks About the Function of the Thutmosis III Temple at Deir el-Bahari". In: Kurth *Ägyptische Tempel-struktur*, *Funktion und Programm*. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37. Hildesheim: Gerstenberg, 1994.

FOUCART, George. "Études thébaines: La belle fête de la vallée"In: *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale* 24, 1924.

_____. *"Le* tombeau d'Amonmos (tombeau no. 19)*".* En Foucart, Georges *et al.*, *Tombes thébaines. Nécropole de Dirâ' Abû'n-Naga*. M.I.F.A.O. 57. Le Caire: Institut Français d' Archéologie Orientale, 1935.

HAENY, Gerhard. "New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of Years'". In: SHAFER, Byron E. (ed.), *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University, 1997.

HARTWIG, Melinda K.. *Tomb painting and identity in ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyatiaca X. Turnhout: Brepols, 2004.

LIPINSKA, Jadwiga. *The Temple of Tuthmosis III. Architecture*. Deir el Bahari II. Warszawa: PWN - Editions Scientifiques de Pologne, 1977.

O'CONNOR, David. "City and palace in New Kingdom Egypt". *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 11, 1989, 73–87.

Polz, Daniel. *Der Beginn des Neuen Reiches. Zur Vorgeschichte einer Zeitenwende*. SDAIK 31. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

SALEH, Mohamed. *Three Old-kingdom Tombs at Thebes: I, the Tomb of Unas-Ankh No 413 : II, the Tomb of Khenty No. 405 : III, the Tomb of Ihy, Número 186.* Archaologische Veroffentlichungen 14. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1977..

Schott, Siegfried. *Das schöne Fest vom Wüstentale: Festbräuche einer Totenstadt*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrg 1952, 11. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1953.

_____. "Scenes of the Beautiful Feast of the Valley". En Schott, S., *Wall Scenes from the Mortuary Chapel of the Mayor Pasr at Medinet Habu*. SAOC 30. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Artigo Recebido em: 01 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A ESCRITA DA HISTÓRIA DO EGITO ANTIGO

Liliane Cristina Coelho[1]

Moacir Elias Santos[2]

RESUMO

A história do Egito antigo começou a ser escrita pelos próprios egípcios. Sua maneira particular de contar o tempo, bem como a função de seus documentos, no entanto, dificultaram a construção de uma cronologia em termos ocidentais. Neste artigo discutimos a escrita da história do Egito antigo, por meio de documentos produzidos pelos próprios egípcios e das noções de tempo e história desenvolvidas por esta sociedade.

Palavras-chave: Egito Antigo; cronologia; tempo; história.

ABSTRACT

The history of ancient Egypt began to be written by Egyptians themselves. Their particular way of counting the time, and the function of their documents, however, troubled the construction of a chronology in Western terms. This paper discusses the writing of the ancient Egyptian history, through documents produced by the Egyptians and the notions of time and history developed by this society.

Keywords: Ancient Egypt; chronology; time, history.

[1] Doutoranda em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor doutor Ciro Flamarion Cardoso. Atualmente desenvolve a pesquisa "Mudanças e Permanências no Uso do Espaço: a cidade de Tell el-Amarna e a questão do urbanismo no Egito antigo", com auxílio do CNPq. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne, Curitiba – PR e do CEHAM-NEA/UERJ. E-mail: lilianemeryt@hotmail.com

[2] Arqueólogo, Doutor em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense. Coordenador e professor do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne, Curitiba – PR. E-mail: moacirsadowski@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O primeiro a reunir informações sobre o passado egípcio, sob o ponto que vista histórico, foi um sacerdote do Período Ptolomaico chamado Manethon, nascido na cidade de Sebenitos no terceiro século antes de Cristo. Sua obra, denominada *"Aegyptiaca"*, originalmente redigida em língua grega entre os reinados de Ptolomeu Sóter e Ptolomeu Filadelfo, somente chegou até o presente por meio de fragmentos transmitidos por outros autores, entre eles Flávio Josefo (século I d.C.), Júlio, o africano (c. 220 d.C.), Eusébio de Cesaréia (c. 320 d.C.) e George Syncello (c. 800 d.C.) (SALES, 2001, 538; CLAYTON, 1999, 09-10; EMERY, 1961, 23-24). Provavelmente utilizando-se de diversos registros mantidos nos arquivos templários, entre os quais o de Heliópolis, Manethon organizou os reis em 30 dinastias, apesar destas possuírem erros cronológicos, visto que listou os faraós como tendo reinados sucessivos, o que na realidade não ocorreu. Houve dinastias simultâneas e outras que nunca existiram, o que levou a uma cronologia inicial que situava a unificação do Egito e o início do Período Dinástico em aproximadamente 4000 a.C.. Este recuo temporal extremo foi denominado pelos pesquisadores de "cronologia longa", sendo muito utilizado ao longo do século XIX, mas passou por diversas revisões ao longo do século XX e, notadamente com as descobertas ocorridas a partir de 1960, vem se modificando continuamente (SHAW, 2000, 02).

Mesmo fragmentada, a obra de Manethon serviu como base para o desenvolvimento da organização cronológica que moldou a história política do Egito, calcada em grande parte nos reinados do faraó e seus feitos. Esta organização foi uma preocupação constante dos egiptólogos ainda nos primórdios da arqueologia do Egito no século XIX, pois as grandes escavações da época que sucedeu a fase do antiquarismo, relacionada principalmente à coleta e à busca desenfreada pelos artefatos, direcionavam-se para descobertas de monumentos que pudessem contribuir de alguma forma para a cronologia egípcia. Uma carta escrita por Charles Edmond

Gabet (1818-1869), encarregado por Auguste Mariette (1821-1881)[3] de fiscalizar os trabalhos de escavação na cidade de Abydos, na área conhecida como "o terraço do Grande Deus", deixa à mostra esta preocupação pela cronologia e a frustração pela ausência dos cobiçados monumentos:

> As famosas estelas "como ele jamais encontrara, e altas como um camelo" são simplesmente estelas ordinárias, três ou quatro, é verdade, são notáveis pelo estilo dos hieróglifos, mas em definitivo nada de datas, nada de estelas históricas. (SIMPSON, 1974, 08)

A organização fundamental da cronologia acabou sendo efetuada durante a segunda metade do século XIX, pelo pai da egiptologia alemã, Karl Richard Lepsius (1810-1884), que dividiu o Período Dinástico em três reinos: "Antigo", "Médio" e "Novo". Estes são intercalados por "Períodos Intermediários", excluída tal denominação para as épocas mais recentes, respectivamente tardia, grega e romana, referindo-se aqui somente à Antiguidade. Assim, qualquer obra de cunho egiptológico é tradicionalmente dividida nesta sequência em que os períodos intercalam momentos de estabilidade e de instabilidade, seja da própria ordem política, ou também social e econômica.

Baseando-nos na cronologia proposta por John Baines e Jaromir Málek (1996, 36-37), temos as seguintes datas: Dinástico Primitivo (c. 2920-2575 a.C.), Reino Antigo (c. 2575-2134 a.C.), Primeiro Período Intermediário (c. 2134-2040 a.C.), Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.), Segundo Período Intermediário (c. 1640-1550 a.C.), Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.), Terceiro Período Intermediário (c. 1070-712 a.C.), Período Tardio (c. 712-332 a.C.), Período Ptolomaico (já sob dominação grega; 332-30 a.C.) e Período Romano (como são designados os anos de dominação romana; 30 a.C.-395 d.C.).

[3] François Auguste Ferdinand Mariette foi um egiptólogo francês cujas três maiores conquistas foram a criação do primeiro Serviço Nacional de Antiguidades, a formação do primeiro Museu Nacional no Oriente Próximo para abrigar as importantes descobertas arqueológicas da região, e o desenvolvimento, primeiramente no Egito e depois no mundo, de uma consciência sobre a destruição, expropriação, cuidados adequados e conservação de antiguidades (BIERBRIER, 2012, 356).

Outros egiptólogos propõem datas diferenciadas para cada época, o que altera a sequência supracitada, baseados em suas próprias interpretações. Tais divergências cronológicas continuam em debate, visto o sempre crescente número de pesquisas, e levam a alterações temporais que variam de uma década do Reino Novo ao Período Tardio e de até mais de um século para o início da história dinástica (CARDOSO, 1982, 12).

De forma geral a divisão da história egípcia teve como base o estabelecimento das dinastias, ou casas reais, cujos governantes, por vezes, não possuem laços consanguíneos[4], o que coincide com o processo de formação do Estado unificado em algum momento entre 3100 a 3000 a.C.. Ao mesmo tempo, a invenção da escrita também define o período histórico, separando-o da fase anterior, pré-histórica, que em sua época mais recente é conhecida como Pré-Dinástica, justamente por preceder a unificação dos reinos do Alto Egito (ao Sul) e do Baixo Egito (ao Norte). As fases principais que compõem a pré-história recente foram inicialmente estabelecidas a partir dos estudos pioneiros de William Matthew Flinders Petrie (1853-1942), com base em suas escavações e na tipologia cerâmica. Em uma atual divisão cronológica temos a seguinte sequência: Pré-Dinástico Inicial (c. 5500-3800 a.C.) – Fayum, Merimde, Tarsiano/Badariano; Pré-Dinástico Médio (c. 3900-3600 a.C.) – Amrantiano/ Naqada I; Pré-Dinástico Tardio (c. 3600-3300 a.C.) – Gerzeano/ Naqada II; e Protodinástico (c. 3300-3100 a.C.) – início dos reinos regionais, Dinastia "0" (CASTILLOS, 2002, 07).

Para os egípcios antigos da época faraônica tal organização era desconhecida e pareceria estranha, visto que a sua contagem do tempo, conforme explicaremos mais adiante, era feita com base nos reinados dos faraós, não sendo esta a forma mais simples para o estabelecimento de uma cronologia exata em termos ocidentais atuais.

[4] Na constituição das dinastias Manethon não levou em conta o aspecto consanguíneo de forma direta, baseando-se principalmente na possibilidade de agrupar os faraós que tinham uma cidade em comum sob diversos aspectos: como capital dos reinados, local de origem ou de inumação (QUIRKE, 1990, 06).

Desta forma, neste artigo discutimos algumas questões que envolvem o estabelecimento de uma cronologia para o Egito antigo, baseada em documentos produzidos por esta sociedade e que podem ser utilizados para tal fim.

O TEMPO NO EGITO ANTIGO

Ao tentarmos definir o que é o *tempo* poderíamos percorrer um caminho que nos levaria a diversas disciplinas. O termo poderia ser referenciado por meio de uma fórmula matemática, tal como nas ciências exatas, a exemplo da física, ou tratado como algo mais abstrato, conforme o que encontramos no campo das ciências humanas. De uma maneira mais simples o tempo pode ser descrito como uma espécie de "receptáculo" onde determinados eventos se desenvolvem. Assim, tal como na modernidade, onde encontramos diferentes concepções e definições, na antiguidade o tempo era percebido de uma maneira plural. Em comum os povos de língua semítica têm o fato de perceber o espaço antes do tempo, conforme aponta Ciro Cardoso:

> As línguas mais antigas que nos deixaram documentos – o sumério, o egípcio, o acádio e outros idiomas semíticos antigos – tendem a espacializar o tempo. O egípcio tardou bastante até mesmo a desenvolver um sistema verbal baseado na noção de tempo: de início, predominava em forma absoluta a noção de *aspecto* verbal, que distinguia o perfectivo (ações completas), o imperfectivo (ações em ato ou reiteradas) e o prospectivo (ações que são suscetíveis de vir a ocorrer). (CARDOSO, 1998, 07)

Para os egípcios a concepção do tempo era baseada em um termo, eternidade, que possuía duas formas de grafia, *"neheh"* e *"djet"*, o que denota, claramente, uma diferença em seu significado. Tais designações de eternidade foram associadas, sob o ponto de vista mítico, a duas divindades: Ra e Osíris. Ambos os deuses sintetizavam uma dualidade, uma complementaridade e algo que era infinito. A primeira forma, *neheh*, estava associada a Ra e a segunda, *djed*, estava relacionava a Osíris. De acordo

com a forma de pensamento egípcio o mundo em que eles viviam era desprovido de barreiras e tudo o que existia era complementar, assim a oposição binária é frequentemente encontrada, a exemplo do masculino/feminino, do animado/inanimado, assim por diante. Seguindo esta forma de pensamento a existência de duas eternidades pode ser facilmente compreendida, pois ambas são também complementares. *Neheh* simboliza o percurso contínuo do sol que nasce no leste e segue para o oeste, conforme é mencionado em uma inscrição da Naos de Ismailia: "*A eternidade-neheh é o caminho de seu pai Ra*" (TRAUNECKER, 1995, 52). Esta forma de eternidade é, portanto, cíclica e descontínua, o que explicaria as repetições infindáveis, como a subida e a descida das águas do Nilo que regia as estações, as fases da lua no seu ciclo de 28 dias e a ocorrência de festivais aos deuses (CARDOSO, 2000, 54). Este tempo cíclico estava presente na vida dos camponeses e se manifestava tanto nas tarefas de seu cotidiano quanto na posição que tais indivíduos ocupavam na sociedade (CAMPAGNO, 2011, 31).

A eternidade *djet* representa a permanência do tempo de forma linear contínua, tal como o deus Osíris, cujo epíteto era *heka djet*, ou "governante da eternidade". Segundo José Carreira (1994, 65) "*a eternidade djet é criação cultural egípcia e traduz a ânsia de conseguir e, sobretudo, de conservar um resultado*". Isto explica o investimento dos egípcios em criarem uma tumba que pudesse durar para sempre, da mesma forma que conservar os cadáveres por meio do embalsamamento era condição *sine qua non* para garantir-lhes a permanência que foi adquirida por Osíris. Mais ainda, tal eternidade se manifestava na projeção de uma memória dos antepassados, algo que é contínuo e duradouro, a exemplo de uma linhagem familiar, seja ela de origem régia ou não (CAMPAGNO, 2011, 31). Ambas as formas de eternidade eram perfeitamente integradas, pois enquanto a *djet* constituía a permanência do existente, a *neheh* assegurava o seu funcionamento (TRAUNECKER, 1995, 53).

Este tempo composto por estas duas noções de eternidade pertencia aos deuses e era partilhado pelos mortos, visto que com elas poderiam continuar a vida no além, conforme esta inscrição que deseja a eles o ingresso no tempo: "*une-te ao tempo-neheh quando ele nasce como sol da manhã; e ao tempo-djet quando se põe como sol do entardecer*" (TRAUNECKER, 1995, 64). Com os vivos a situação era um pouco diferente, visto que seu próprio tempo dependia da vontade das divindades, sendo estas responsáveis pelo acréscimo ou diminuição daquele, como nos indica uma fórmula em uma carta Raméssida: "*De fato eu estou vivo hoje; amanhã está nas mãos do deus*"[5]. Duas palavras expressam bem como os egípcios entendiam a sua existência temporal terrena: a primeira delas é *at*, que significa "momento", "instante" ou o "tempo" (FAULKNER, 1976, 48) em geral de um acontecimento, e a segunda é *ahau*, que pode ser traduzida como "período" ou "espaço de tempo" (FAULKNER, 1976, 01). Esta palavra é utilizada na expressão "*ahau ne ankh*" que se traduz como "tempo de vida". Trata-se da existência terrena de um indivíduo no Egito antigo que, segundo as fontes escritas, era de 110 anos. Esta idade é reconhecida por meio de muitos documentos, a exemplo do poema do Reino Novo onde um pupilo faz uma dedicatória ao seu mestre:

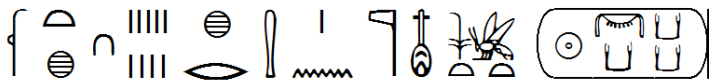
> Possas tu multiplicar anos felizes, teus meses de prosperidade, teus dias da vida e bem estar, tuas horas em saúde, teus deuses estando satisfeitos contigo; que eles se contentem com tuas declarações, e que um belo Ocidente tenha sido enviado para ti. Tu ainda não és velho, tu não estás doente. Que tu possas completar 110 anos sobre a terra, com teus membros vigorosos, como acontece a alguém que é elogiado como tu quando o teu deus o favorece. (JANSSEN & JANSSEN, 1996, 67).

Esta expectativa de vida ideal para os egípcios, que era bem diferente de sua realidade, pois as pessoas dificilmente ultrapassavam os quarenta e cinco anos, está

[5] Conforme nossa tradução da carta escrita por Djehutymes, Papiro Leiden I, 369. Edição hieroglífica em: ČERNÝ, 1939, 01-02.

relacionada à ideia de um ciclo, algo que começava com o nascimento, passava pelo crescimento, pela maturidade, pela velhice e chegava à morte. Tal processo era rápido, mas o fim de uma existência nada mais era do que o término de um ciclo vital que, na visão dos egípcios antigos, seria uma espécie de limite para o início de uma nova vida, sendo assim necessário morrer para poder renascer (SANTOS, 2012, 28).

De maneira similar, este ciclo, claramente relacionado à eternidade-*neheh*, deve ter influenciado a forma de contar o tempo para os egípcios, que era feita por meio do reinado de cada faraó. O exemplo visto na figura 1, tirado de uma estela da XII dinastia, nº 583 do Museu Britânico, apresenta uma data relacionada ao ano 19 de Amenemhat II.



ḥꜥt-sp 19 ḫr ḥm n nṯr nfr nswt-bity (nwb-kȝw-rꜥ)/

Ano 19, sob a majestade do bom deus Rei do Alto e Baixo Egito, Nubkaura.

Figura 1 – Texto hieroglífico, transliteração e tradução de uma data presente na estela nº 583 do Museu Britânico.

Outras datas são mais específicas, pois marcam também o dia e o mês de uma estação. Tal precisão tinha como objetivo principal registrar os acontecimentos importantes, fossem eles de cunho político ou religioso. Quando da morte de um monarca a datação recomeçava com o seu sucessor, e isto se tornou uma tradição dos egípcios antigos. Tal delimitação do tempo tinha um fim não somente prático, mas também psicológico, pois cada novo reinado era visto como um novo começo, no qual o faraó que estivesse no trono representaria os mitos universais da realeza com eventos de seu próprio tempo (SHAW, 2000, 06).

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A HISTÓRIA DO EGITO ANTIGO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRONOLOGIA EGÍPCIA

A constituição de uma de sequência mais precisa para a história egípcia, além da cronologia proposta por Manethon, só foi efetivada a partir de uma série de documentos de diversas naturezas, como maças, paletas, estelas comemorativas, anais reais, papiros descobertos em arquivos de templos e decorações de tumbas, cujas inscrições puderam ser traduzidas. Ao procurarem pelas raízes do estabelecimento dos faraós como governantes no Vale do Nilo, o que marca o início do primeiro Estado organizado na história da humanidade, os pesquisadores se depararam com um problema, pois as fontes para o início da cronologia egípcia, por estarem mais distantes no tempo, conservaram-se em menor número. Neste sentido, um documento foi de fundamental importância.

A denominada *Pedra de Palermo*, que leva este nome porque seu maior fragmento está conservado no museu desta cidade italiana[6], é o mais antigo dos documentos egípcios que traz uma lista com nomes e realizações dos soberanos. Trata-se de uma parte de uma estela de basalto da V Dinastia, escrita em ambos os lados com anais reais que vão dos "servidores de Hórus", governantes míticos que teriam lutado junto com o deus Hórus pela supremacia política no território egípcio, até o reinado de Niuserré Ini (c. 2416-2392 a.C.), o sexto rei da V Dinastia (SALES, 2001, 667). Na estela os nomes dos governantes são seguidos pelos de suas respectivas mães, os principais acontecimentos de cada reinado, como a fundação de um templo, a realização de um festival ou a confecção de uma estátua, listados ano a ano, além de medições anuais das cheias do Nilo. Tal documento, publicado no princípio do século XX, aliado às escavações realizadas por Petrie que trouxeram à luz nomes de

[6] Fragmentos menores estão conservados no Museu do Cairo e no Museu Petrie do University College, em Londres.

governantes que seriam anteriores à primeira dinastia, comprovou que a sequência proposta por Manethon apresentava divergências com relação às demais fontes. Assim, para incluir os governantes que surgiram e que não constavam na obra *Aegyptiaca*, alguns pesquisadores conceberam uma nova dinastia, denominada "0". Pesquisas recentes levadas a cabo em Abydos revelaram outros nomes de príncipes que foram agrupados na peculiar "Dinastia 00". (WILKINSON, 2001, 52; CASTILLOS, 2002, 82). Na opinião de Juan José Castillos tais príncipes *"seriam mais corretamente descritos em conjunto como reis do final do Protodinástico ou reis do final de Naqada III, que reinaram no Egito antes da unificação política do país"* (CASTILLOS, 2002, 83).

Com relação aos nomes dos governantes é interessante notar que o nome do faraó Narmer, da Dinastia "0", e de sete sucessores da I Dinastia, já aparecem relacionados ao deus Hórus (QUIRKE, 1990, 22). Neste momento temos o surgimento daquele que seria o primeiro título que constituía os cinco nomes da titulatura real ao longo de todo o período histórico: *Hor,* que é o nome de "Hórus" (FAULKNER, 1976, 173), e que representa um falcão, símbolo do rei, pousado sobre uma fachada de um palácio, denominada *serekh*, sob a qual se escrevia o nome do monarca. A imagem transmite a ideia de que o palácio é o lugar onde está o Hórus vivo, e por tal razão esta forma de escrever o nome pode ser interpretada como "Hórus (está) no palácio" ou "Hórus (está dentro) do palácio" (ARAÚJO, 2001, 827).

A sucessão dos reis, cujos nomes aparecem sob o mesmo símbolo com aspecto divino, pode ser claramente compreendida de acordo com a noção de tempo linear, associada à eternidade-*djet*, pois reflete uma continuidade. Cada um dos reis ocupa o lugar de Hórus, o que reforçaria a ideia de que existiriam laços de parentesco entre eles, pois todos estariam ligados a um antepassado comum. Em épocas posteriores o faraó recebia este título quando ascendia ao trono, razão pela qual não era algo inerente à pessoa, mas à função que o rei desempenhava (SHAW & NICHOLSON, 1995, 247).

Associada a esta função está o título real *Hor-nub*, que significa "Hórus de Ouro" (FAULKNER, 1976, 174). A primeira vez que o símbolo do falcão foi associado ao sinal hieroglífico de um colar, que se lê *nub* e literalmente significa "ouro", ocorreu durante o reinado de Den, da I Dinastia (QUIRKE, 1990, 23). É por meio desta aproximação dos dois sinais, falcão e colar de ouro, que uma cena mítica era revivida (GRALHA, 2002, 93). A referência ao ouro, substância que compunha a carne dos deuses, remete à ideia de que se trata diretamente de um ser divino, do próprio Hórus que assumiu o lugar de seu pai na terra como governante. O signo *nub*, no entanto, pode ter outra leitura, *nubti*, que faz dele um adjetivo nisbé, interpretado como "pertencente a" ou "relacionado com". *Nubti*, então, poderia ser entendido como "o que pertence a Nubet", sendo esta a cidade de origem do deus Set, antagonista de Hórus no mito que resulta em sua nomeação como faraó. Desta maneira, o título poderia ter uma conotação diferente, representando a vitória de Hórus sobre Set na disputa pelo trono do Egito, ou da ordem sobre o caos (ARAÚJO, 2001, 827).

Seja qual for a interpretação mais próxima do significado original do título "Hórus de Ouro", é certo que os mitos antigos, organizados e ressignificados posteriormente, atualmente nos auxiliam na compreensão da posição divina do rei ao longo de toda a história egípcia. As origens são encontradas nos mitos cosmogônicos, principalmente naquele originário da cidade de Heliópolis. Segundo esta versão, o deus-sol Ra, ou Atum, concebeu dois filhos: Shu, personificação do ar, e Tefnut, a representação da umidade. A geração que os sucedeu, formada por Geb, a terra, e Nut, o céu, acabou por conceber cinco divindades que nasceram e passaram a habitar a terra: Osíris, Ísis, Set, Néftis e Hórus, o velho. Neste ponto a genealogia produzida pelos sacerdotes de Heliópolis acabou por relacionar o mito de Osíris com o da criação pelo demiurgo Ra.

Originalmente Osíris era um deus ctônico e da vegetação, oriundo de uma cidade do Delta, chamada Busíris. Com o crescimento de seu culto, ao final do Reino Antigo, Osíris acabou por absorver as características de outros deuses e tornou-se deus

dos redivivos. O principal antagonista de Osíris no mito da realeza divina era o seu irmão, Set. Este deus, conhecido pelo epíteto de "o vermelho", estava relacionado ao território árido que circundava o Vale do Nilo e passou a personificar o caos. No segundo século de nossa era o escritor grego Plutarco escreveu uma versão do mito de Osíris[7] utilizando-se de diversas fontes que estavam disponíveis. Os episódios que compõe o mito foram colocados em sequência, mas há controvérsias quanto à exatidão, pois certas passagens não aparecem nas fontes egípcias. O entendimento desta história, portanto, deve ser efetuado a partir das fontes faraônicas, que permitem uma versão específica do mito, a exemplo do *Grande Hino a Osíris*[8]. Neste o deus é homenageado pelas Duas Terras, por sua "regência estável" e pelo fato de que é ele quem "estabelece Maat pelas Duas Margens" (ARAÚJO, 2000, 341). Mas a ordem vigente não perdurou, visto que Osíris foi atacado por seu irmão, que almejava acabar com sua hegemonia.

Os *Textos das Pirâmides* nos informam que "*Osíris foi abatido por seu irmão Set*" (FAULKNER, 1969, 231) em Nedit, uma localidade situada próximo a Abydos. Por ser um momento dramático não há detalhes sobre o assassinato do deus, mas é certo que Osíris, pela tradição, teria se afogado no Nilo. Set neste ponto substitui o irmão no trono do Egito. A continuidade do mito trata da procura do corpo do deus, na qual Ísis utiliza-se de sua magia. Nas palavras do *Hino a Osíris*: "*Ísis, a* akhet*, protetora de seu irmão, busca-o sem fadiga, percorre em luto este país, não repousa enquanto não o encontrar*" (ARAÚJO, 2000, 342). Ao recuperar o corpo de Osíris, as divindades relacionadas ao ciclo do deus prantearam-no e Anúbis encarregou-se de conservá-lo, transformando Osíris na primeira múmia. Tal episódio fortaleceu a crença dos egípcios na imortalidade, pois, após ser embalsamado, Osíris ressuscitou pela magia de Ísis e ambos conceberam Hórus, tal como nos informa o texto do *Grande Hino a Osíris*.

[7] Uma versão completa disponível em língua portuguesa é: PLUTARCO. *Ísis e Osíris*. Os mistérios da iniciação. Lisboa: Fim de Século, 2001.

[8] Escrito na estela de Amenemes, datada da XVIII Dinastia, Louvre C286.

O filho póstumo, Hórus, teve como principais metas a vingança da morte de seu pai e a destituição do usurpador do trono do Egito. Outros textos completaram a sequência neste ponto do mito, de modo que a história tivesse um fim. Um exemplo é a narrativa das *Contendas de Hórus e Set*, que duraram oitenta e oito anos, numa disputa acirrada pelo trono do Egito. A derrota de Set aparece descrita no *Hino a Osíris* de forma resumida, mas com um resultado positivo: *"Deu-se ao filho de Ísis seu inimigo, que sucumbiu a seu vigor, o autor do mal foi ferido, sua força foi aniquilada"* (ARAÚJO, 2000, 344). Ao final, o poder foi conferido a Hórus, embora outras fontes apontem para uma divisão entre Hórus e Set.

A noção que fortalecia o mito da realeza divina era justamente o fato de Hórus ter herdado o trono do Egito, que lhe é transmitido por um acordo no tribunal presidido por Geb. Os paramentos da realeza lhe são entregues e ele obtém, por meio destes símbolos, o domínio sobre tudo o que existe entre o céu e a terra, junto com a noção de que todo o território lhe pertence. Osíris acabou por ocupar um novo lugar no oeste onde estava, a principio, sozinho conforme o seu principal epíteto: "primeiro dos Ocidentais". Embora vazio, neste espaço, segundo a promessa do deus Atum, nada faltaria para Osíris, uma vez que ele não poderia estar na barca com Ra. O seu lugar na terra, contudo, estava destinado ao seu filho, seu herdeiro, que ocuparia o seu trono e reinaria no Egito. Assim, fica claro que os destinos do deus dos redivivos e do governante da terra do Egito estavam definidos. O faraó vivo era visto como a manifestação terrena do deus-falcão, enquanto que o rei morto se convertia em Osíris.

Sobre a forma como os egípcios seguiam esta concepção mítica de que os deuses tinham governado o Egito, uma fonte é de fundamental importância, bem como para a própria reconstituição da cronologia egípcia: o *Papiro Real de Turim*. Esta fonte, conservada no museu homônimo, foi escrita em hierático e pode ser datada da XIX Dinastia. No seu verso há uma lista com os nomes dos faraós desde tempos imemoriais até Ramsés II. Na primeira coluna estão os nomes dos deuses: Ptah, Ra, Shu, Geb, Osíris, Set e Hórus. Ainda, mostra a duração de cada reinado em anos, meses

e dias, em alguns casos com a data exata do fim do governo. Conforme aponta Sales (2001, 511), esta lista real manifesta claras preocupações de reflexão histórica e até de periodização, pois apresenta o total de anos de reinado de um mesmo período em tinta vermelha, enquanto o restante o texto aparece na cor preta. A divisão em períodos, no entanto, é feita conforme a capital que escolheram os faraós ou o local de seu nascimento.

Barry Kemp (2008, 32) informa que havia originalmente cerca de trezentos nomes de reis nesta lista, que agora se encontra bastante fragmentada. Segundo ele, nenhum rei foi esquecido, por mais efêmero que tenha sido seu reinado. É a mais completa das listas reais, trazendo inclusive os governantes hicsos, que não aparecem em outros documentos desse tipo (SALES, 2001, 511).

Estes primeiros dois títulos, que relacionavam o faraó a Hórus, eram recebidos no momento de sua ascensão ao trono e os seus componentes algumas vezes estavam ligados a uma ideologia ou a intenções do rei em questão (SHAW, 2000, 06). Havia, no entanto, um terceiro título, *sa ra*, cuja tradução é "filho de Ra" (FAULKNER, 1976, 207), que era recebido pelo monarca na ocasião do seu nascimento e relacionava o rei diretamente ao demiurgo criador, Ra. No conto do *Nascimento dos Príncipes*, presente no papiro Westcar, temos a confirmação desta ideia, visto que a protagonista da história, uma mulher chamada Reddjedet, deu à luz três meninos gerados pelo próprio Ra[9]. Quando o faraó estava reinando sobre a terra a sua imagem era o reflexo do antigo reinado de Ra. O deus-sol, tendo ordenado o mundo e governado por conta própria como um primeiro faraó, simplesmente não era questionado, e tal ideia passou para o governo vigente. Nas inscrições o reinado do monarca é comparado com o do deus-sol, tal como neste fragmento do protocolo real de Tothmés III: *"Hórus, o touro poderoso que aparece em Tebas, as Duas Senhoras, cuja realeza é durável como a de Ra no céu (...)"* (SALES, 1997, 198).

[9] Uma versão completa do conto esta em: ARAÚJO, 2000, 117-181.

Além dos títulos que o relacionavam diretamente aos deuses, os faraós ostentavam outros que estavam intimamente ligados à sua função terrestre. O primeiro deles é *nebty*, ou "Duas Senhoras" (FAULKNER, 1976, 129), que refere-se à proteção do faraó pelas deusas Uadjti, do Norte, representada como uma serpente, e Nekhbet, do Sul, que apresenta a forma de um abutre. Luís Manuel de Araújo (2001, 827) sugere que a terminação em *y* indica que se trata de um dual, forma de plural existente na língua egípcia usada apenas quando nos referimos ao número dois, ou de um adjetivo *nisbé* que, tal como explicado anteriormente, tem o sentido de "pertencente a" ou "relacionado com". Desta maneira, o título poderia ser entendido como "O que pertence a Nekhbet e a Uadjti", o que mostra que o faraó estava sob a proteção das duas deusas tutelares e delas herdava as coroas branca e vermelha.

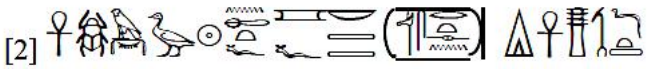
Por fim, o título *nesu-bit*, ou Rei do Alto e Baixo Egito (FAULKNER, 1976, 139), que literalmente significa "o do junco" (*nesu*), uma alusão ao Sul, e "o da abelha" (*bit*), referindo-se ao norte, era recebido pelo faraó durante as cerimônias de coroação. Este nome surgiu durante o reinado de Den, na I Dinastia (c. 2920-2770 a.C.), mas é apenas a partir do governo de Sneferu (c. 2575-2551 a.C.), na IV Dinastia, que ele começa a aparecer dentro de um cartucho, um símbolo de proteção (SHAW, 2000, 07). Algumas vezes tal título poderia ser substituído por *neb tauí*, ou "Senhor das Duas Terras", e isto parece confirmar a sua relação com o Norte e o Sul, simbolizada pelo junco e pela abelha (ARAÚJO, 2001, 828). Há, no entanto, outra interpretação possível para *nesu bit*, esta muito mais complexa. Alguns egiptólogos consideram que o termo *sut*, que integra a primeira parte do título e se refere à planta heráldica do Norte, representaria a natureza divina do monarca, que em certos períodos é visto como um deus, enquanto *bit* diria respeito ao aspecto humano do rei, que era mortal e ocupava o trono temporariamente, e consequentemente à natureza efêmera da monarquia (SHAW, 2000, 07; ARAÚJO, 2001, 828).

Com *nesu-bit* encerra-se a relação dos títulos que formavam a titulatura real egípcia, conforme estabelecida e utilizada durante o Reino Médio. Conforme aponta

Julio Gralha (2002, 92) todos os títulos apareceram durante o Reino Antigo e o Primeiro Período Intermediário, sendo então agrupados no Reino Médio. Além dos títulos, muitos epítetos aparecem também associados aos nomes reais, como "Touro Poderoso", que relacionava a força do monarca àquela do touro, e o "Bom Deus", que o identificava aos deuses e o diferenciava de Osíris, que tinha o epíteto de "Grande Deus". Uma titulatura completa de um governante do Reino Médio pode ser vista na figura 2, que mostra parte da inscrição presente na parte superior da estela de fronteira instalada por Senusert III em Semna, uma fortaleza localizada próximo à segunda catarata do Nilo, na Núbia, e que indicava o limite meridional do Egito na época de seu reinado, no auge da XII Dinastia.

ꜥnḫ-ḥr nṯr ḫprw nbty nṯr mswt nswu-bity (ḥꜥ-kȝw-rꜥ)/ di ꜥnḫ

O Hórus vivo: "Divino de formas"; Duas Senhoras: "Divino de nascimento"; Rei do Alto e Baixo Egito: Khakaura ("As forças divinas de Ra se manifestaram"), dotado de vida;



ꜥnḫ ḫpr(w) ḥr-nbw sȝ rꜥ n ḫt.f mr(y)f nb-tȝwy (s-n-wsrt)/ di ꜥnḫ ḏd(t) wȝs ḏt

"Suas formas vivem": Hórus de Ouro; Filho de Ra, do seu corpo, amado por ele (*lit.* dele); Senhor das Duas Terras: Senusert ("O homem da [deusa] Usrt"), dotado de vida, estabilidade e poder para sempre.

Figura 2 – Texto hieroglífico, transliteração e tradução relaizada por Ciro Flamarion Cardoso da inscrição presente na parte superior da estela de Senusert III instalada em Semna, na Núbia.

Assim, ao mesmo tempo mortal e divino, o rei está associado a Hórus, quando vivo, e a seu pai Osíris, quando morto, e é esta a razão para o desenvolvimento de uma tradição de culto ao rei ancestral divino, que tem como um de seus resultados a confecção das chamadas "listas reais", tais como a Pedra de Palermo e o Papiro de

Turim, descritos anteriormente. Conforme aponta o egiptólogo Marcelo Campagno (2011, 39), as listas de reis mostram que a monarquia sempre existiu, sendo sempre transmitida de pai para filho, pois não há um Egito sem um rei. Fazem parte, mais precisamente, de uma realidade inalterada e estão diretamente relacionadas ao culto aos antepassados. Desta forma, a estabilidade e a continuidade da monarquia eram preservadas por meio de oferendas para todos aqueles que eram vistos como governantes legítimos, e tal fato fica claro quando analisamos as imagens relacionadas a algumas destas listas, como a presente na Mansão de Milhões de Anos de Séty I, em Abydos.

As *Listas Reais de Abydos*, esculpidas nas paredes dos templos erigidos por Séty I e seu filho Ramsés II em Abydos, comportam os cartuchos de soberanos egípcios desde Narmer, o unificador das Duas Terras, até aos faraós da XIX Dinastia, que estava em curso. A maior delas, a de Séty I, mostrada na figura 3, foi uma das mais importantes fontes para o estabelecimento das dinastias pelos egiptólogos e teve uma importante função ao relacionar Séty I e Ramsés II aos faraós que governaram antes deles. A imagem, acompanhada pelas inscrições ainda *in situ* dentro da denominada "galeria dos antepassados", mostra Séty I invocando os reis e oferecendo incenso, precedido pelo jovem Ramsés II, perante os cartuchos de setenta e seis faraós. Obviamente, há ausências na listagem, pois reis de períodos conturbados, como os que estão associados a Amarna, não eram aceitáveis em tal representação (SANTOS, 2012, 439).

Figura 3 – Lista de Reis de Séty I, esculpida na "galeria dos antepassados" de seu templo em Abydos. Foto de Liliane Cristina Coelho.

Da mesma maneira, a *Câmara dos Antepassados* ou *Tabela de Karnak*, inscrita nas paredes do Templo de Karnak, em Luxor – a antiga Tebas – possivelmente fosse uma espécie de oferenda feita pelo novo rei aos seus predecessores no trono do Egito (SALES, 2001, 511). Esta, que mostra Tothmés III "fazendo a oferenda que o rei faz aos soberanos do Alto e do Baixo Egito" aos reis representados por estátuas, traz uma relação dos faraós desde Narmer até Tothmés III e, assim como as anteriores, se insere no contexto de preservação da monarquia por meio do culto aos reis do passado.

A relação estreita entre o culto aos reis ancestrais divinos e a estabilidade e continuidade da monarquia está refletida, também, nas listas reais presentes em tumbas privadas. Estas são encontradas principalmente na necrópole ocidental da vila de Deir el-Medina, que abrigava os trabalhadores responsáveis pela construção e decoração dos sepulcros régios no Vale dos Reis. A maior parte delas pertencem ao

período final do reino Novo e mostram os proprietários fazendo oferendas a monarcas do passado representados sob a forma de estátuas, como Nebhetepre Mentuhotep II, o reunificador do Egito no início do Reino Médio e Ahmés, o governante que expulsou os hicsos das Duas Terras, dando início ao Reino Novo. Naquela que pertenceu ao chefe dos trabalhadores Inherkau (TT359) há uma cena, na parede sul, representado personagens régios da XVII e início da XVIII Dinastia sendo cultuados por Inherkau e sua esposa (CHERPION & CORTEGGIANI, 2010, 49). O mesmo acontece na tumba de Khabekhenet (TT2), sendo sua lista mais extensa e mais conhecida, pois foi levada a Berlim por Richard Lepsius (CHERPION & CORTEGGIANI, 2010, 50).

Em Sheik Abd el-Qurna há também exemplos desta prática. Na tumba de Imiseba (TT65), que pertenceu Nebamon, provavelmente contemporâneo de Hatshepsut, e foi usurpada pelo primeiro durante o reinado de Ramsés IX, há uma cena na parede sul da primeira sala da capela que mostra este mesmo faraó oferecendo incenso e libação, além de oferendas, a doze estátuas de reis mortos que estão em uma barca (PORTER & MOSS, 2004, 129-130). Do mesmo modo, na tumba de Irdjanen (TT306), há uma cena em três registros, localizada na primeira sala da capela, parede sudeste, na qual há duas fileiras de sete cartuchos, no segundo registro, que trazem os nomes de reis e rainhas do Reino Médio e do Reino Novo (PORTER & MOSS, 2004, 384).

Há inda outras duas tumbas, de Amenemes e Tenroy, com cenas de oferendas aos reis ancestrais. Na tumba de Amenemes (TT 19), primeiro profeta de Amenhotep e contemporâneo de Ramsés I ou Séty I, a cena está localizada na primeira sala, parede sudoeste. Há três registros, e a representação, que mostra o morto e um sacerdote perante duas fileiras de reis e rainhas do Reino Novo e do fundador do Reino Médio, Nebhetepre Mentuhotep, ordenados cronologicamente, está no segundo (PORTER & MOSS, 2004, 33). Já na tumba de Tenroy, intendente de obras durante o reinado de Ramsés II, localizada em Saqqara, havia uma composição, agora no Museu do Cairo, onde há os cartuchos de 57 reis, que são cultuados por Tenroy. Nela, o morto pede aos

faraós que lhe concedam parte das oferendas diárias que eram feitas no templo de Ptah em Mênfis (KEMP, 2008, 31).

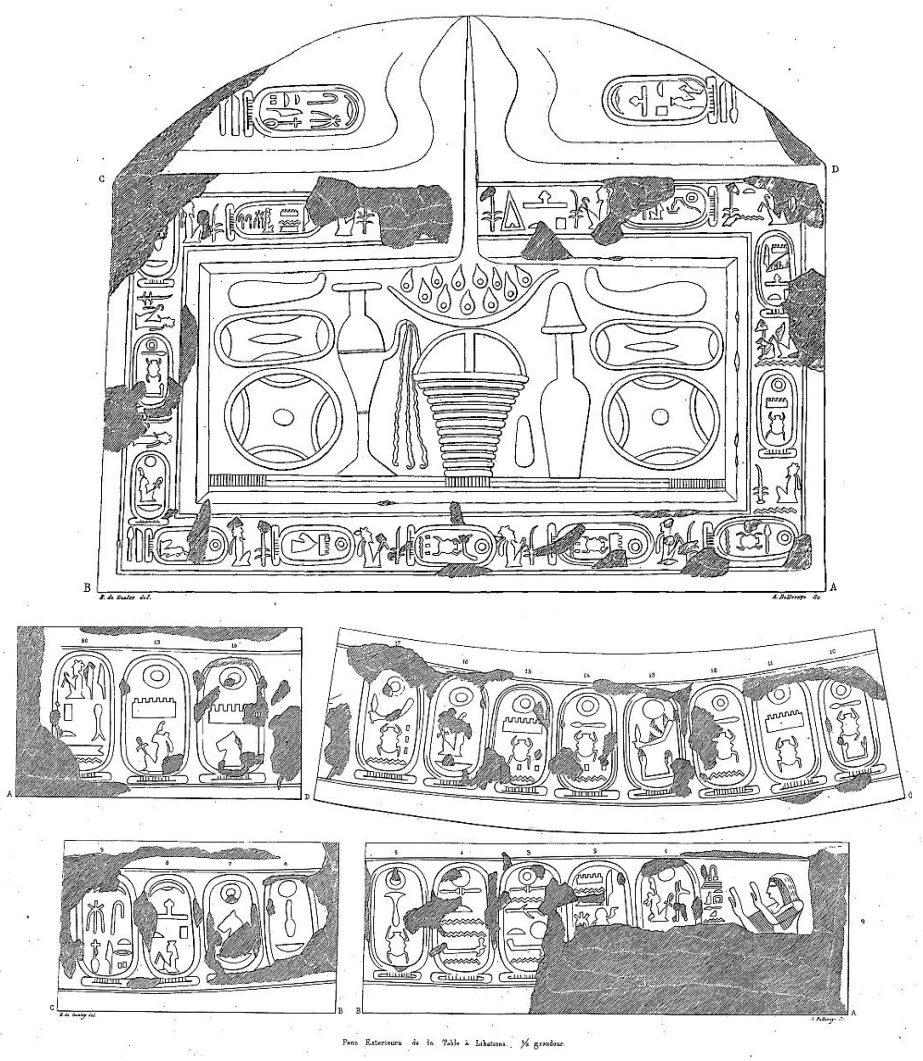


Figura 4 – Desenho de linha da mesa de oferendas de Qen. Referência: SAULCY, M. E. Étude sur la série des rois inscrits à la salle des ancêtres de Thouthmès III. *Mémoires de l'Académie Impériale de Metz.* v. 44, n. 2, 1864. p. 302a e 304a.

A mais inusitada das listas reais, no entanto, é a que se encontra no suporte que melhor demonstra a relação entre o culto aos ancestrais e a manutenção da monarquia. Trata-se de uma mesa de oferendas que traz o nome de Qen (possivelmente Kenna), escriba do Lugar da Verdade, e foi confeccionada durante a XX

Dinastia. Representando o hieróglifo hetep, a mesa, mostrada em desenho de linha na figura 4, apresenta 34 cartuchos, distribuídos na parte superior e nas laterais da mesa, com nomes de 16 reis das dinastias XVII, XVIII e XIX, e de duas rainhas: Ahmés-Nefertari, esposa de Ahmés, e Aahotep, esposa de Amenhotep I (NELSON & PIÈRINI, 1978, 60). Tal como as representações nas tumbas, esta mesa de oferendas possivelmente esteja relacionada também ao período de instabilidade pelo qual o Egito passava no final do Reino Novo, e tanto uma quanto as outras teriam sido confeccionadas como uma tentativa simbólica de garantir a preservação da monarquia.

Segundo Ian Shaw (2000, 08), as listas reais, além de estarem relacionadas ao culto dos ancestrais, estão ligadas à história, sendo o passado nelas representado uma combinação do geral e do individual. A constância e a universalidade da monarquia – o geral – são celebradas ao listar-se indivíduos específicos que portaram uma titulatura real – o individual. Este conflito entre o geral e o particular, então, é um fator importante na cronologia e na história egípcia, pois os textos e artefatos que formam as bases para tal história, tal como os discutidos ao longo deste artigo, geralmente contêm informações tanto gerais (mitológicas ou ritualísticas) como individuais (históricas).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do Egito antigo começou a ser escrita pelos próprios egípcios. Com base em sua forma de pensamento, e de acordo com sua experiência de vida, esta sociedade criou um sistema de governo que perdurou por milênios, fundamentado na figura de um faraó ao mesmo tempo humano e divino. Tal concepção está presente na confecção de listas reais, ao mesmo tempo históricas, pois em grande parte delas há uma preocupação em se ordenar cronologicamente os monarcas, e mitológicas, ao trazer, em alguns casos, os deuses que governaram o Egito antes dos primeiros reis.

Ao nos basearmos nas duas noções de eternidade apresentadas neste artigo – *neheh* e *djet* – é possível perceber a monarquia egípcia também como uma continuidade. Todos os reis se identificavam com Hórus, o que não demonstra um desapego com o tempo cronológico, mas sim assegura que mesmo com uma superfície de variação há o eterno, neste caso definido como *djet* e que está representado nas listas reais. Ao mesmo tempo, o rei deve agir de acordo com protocolos que permitem que sempre aconteça o que deve acontecer, de maneira cíclica, como na eternidade-*neheh*. Neste sentido, a manutenção da monarquia depende do tratamento correto dado aos reis ancestrais, que devem ser cultuados e a quem oferendas devem ser apresentadas.

A análise da documentação mostra, então, que a sucessão régia estava fundamentada, antes da existência do mito da realeza divina, na própria sociedade egípcia, baseada em grupos familiares liderados por um indivíduo que era sucedido no cargo por seu filho, seu neto, e assim sucessivamente. De certa maneira, apesar de aparentemente não haver uma preocupação com a escrita de uma história cronológica, os documentos comprovam que havia uma inclinação natural, por parte dos egípcios, de guardar e arquivar documentos administrativos que, em conjunto, tornam possível definir uma cronologia para a história do Egito antigo.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

PLUTARCO. Ísis e Osíris. Os mistérios da iniciação. Lisboa: Fim de Século, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, E. Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

ARAÚJO, L. M. Titulatura. In: ARAÚJO, L. M. de (Dir.). Dicionário do antigo Egipto. Lisboa: Editorial Caminho, 2001. p. 826-828.

BAINES, J. & MÁLEK, J. O mundo egípcio: deuses, templos e faraós. Madrid: Ediciones del Prado, 1996. v.1.

BIERBRIER, M. L. (ed.) Who was who in Egyptology. London: The Egypt Exploration Society, 2012.

CAMPAGNO, M. Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto. In: CARDOSO, C. & OLIVEIRA, H. (orgs.). Tempo e espaço no antigo Egito. Niterói: PPGH/UFF, 2011. p. 25-57.

CARDOSO, C. F. Os festivais divinos no antigo Egito. In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. S. (Org.) Sociedade e religião na antiguidade oriental. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2000.

_____. Escrita, Sistema Canônico e Literatura no Antigo Egito. In: BAKOS, M. M. & POZZER, K. P. (Orgs.). III jornada de estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. O Egito antigo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CARREIRA, J. N. Filosofia antes dos gregos. Mira-Cintra: Publicações Europa-América, 1994.

CASTILLOS, J. J. El período predinástico en Egipto. Montevideo: Ediciones Maat, 2002.

ČERNÝ, J. Late ramesside letters. Bruxelles: Foundation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939.

CHERPION, N.; CORTEGGIANI, J-P. La tombe d'Inherkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina. Le Caire: Institute Français d'Arqueologie Orientale, 2010.

CLAYTON, P. A. Chronicle of the pharaohs. London: Thames and Hudson, 1999.

EMERY, W. B. Archaic Egypt: culture and civilization in Egypt five thousand years ago. Edinburgh: Harmondsworth, 1961.

FAULKNER, R. O. A concise dictionary of middle Egyptian. Oxford: Griffith Institute/ University Press, 1976.

_____. The ancient Egyptian pyramid texts. Warminster: Aris & Phillips, 1969.

GRALHA, J. C. M. Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito – 1550-1070 a.C.. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.

JANSSEN, R. M. & JANSSEN, J. Getting old in ancient Egypt. London: The Rubicon Press, 1996.

KEMP, B. J. El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización. Barcelona: Crítica, 2008.

NELSON, M. & PIÈRINI, G. Catalogue des Antiquités Égyptiennes. Marseille: Imprimerie Municipale, 1978.

PORTER, B. & MOSS, R. L. B. Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings. I. The Theban Necropolis – part 1. Private Tombs. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 2004.

QUIRKE, S. Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches. London: The British Museum Press, 1990.

SALES, J. C. Listas Reais. In: ARAÚJO, L. M. de (Dir.). Dicionário do antigo Egipto. Lisboa: Editorial Caminho, 2001. p. 509-511.

_____. Pedra de Palermo. In: ARAÚJO, L. M. de (Dir.). Dicionário do antigo Egipto. Lisboa: Editorial Caminho, 2001. p. 667-668.

_____. A ideologia real acádica e egípcia: representações do poder político pré-clássico. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

SANTOS, Moacir Elias. Caminho para a eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550-1070 a.C. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2012.

SAULCY, M. E. Étude sur la série des rois inscrits à la salle des ancêtres de Thouthmès III. Mémoires de l'Académie Impériale de Metz. v. 44, n. 2, 1864. p. 257-358.

SHAW, I. The Oxford history of ancient Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SHAW, I. & NICHOLSON, P. British Museum dictionary of ancient Egypt. London: British Museum Press, 1995.

SIMPSON, W. K. The terrace of the Great God at Abydos: the offering chapels of dynasties 12 and 13. New Heaven: The Peabody Museum of Natural History of Yale University; Philadelphia: The University Museum of the University of Pennsylvania, 1974.

TRAUNECKER, C. Os deuses do Egito. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WILKINSON, T. A. H. Early dynastic Egypt. London: Routledge, 2001.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ANTIGUIDADES EGÍPCIAS: O COMÉRCIO E AS LEIS DE PROTEÇÃO DAS HERANÇAS FARAÔNICAS

Lucas dos Santos Ferreira[1]

RESUMO

As primeiras tentativas em proteger seus tesouros fez com que os antigos egípcios desenvolvessem modos para preservar seus enxovais funerários. Portas falsas, inscrições com avisos aos malfeitores e câmaras secretas eram os meios principais de garantir que os artefatos permanecessem intactos para o uso pós-morte. Entretanto, na grande maioria dos casos, não foi possível impedir que saqueadores levassem por terra incalculáveis riquezas. Essa odisseia que perdura por mais de cinco milênios, teve evidência com a "redescoberta" do antigo Egito no século XVIII. O estudo apresenta um cenário desafiador e traça as principais tentativas de resguardar o seu legado ao longo desse período.

Palavras-chaves: Antiguidades Egípcias. Comércio. Leis.

ABSTRACT

The first attempts to protect their treasures made so that ancient Egyptians developed ways to preserve their funerary apparatus. Fake doors, writings warning wrong-doers and secret rooms were the main ways to guarantee that artifacts would not be touched in means to be available for usage postmortem. Although, in most cases it was not possible to avoid thieves from taking incalculable treasures. This odyssey drags for over five millenniums and was in evidence with the re-discovery of the ancient Egypt in the eighteenth century. This study features a challenging scenario and distinguishes the crucial attempts to preserve their legacy throughout this period.

Keywords: Egyptians Antiquities. Trade. Laws.

[1] Graduado em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci, especialista em História pela mesma instituição. E-mail: lucasferreira@antigoegito.org

INTRODUÇÃO

O antigo Egito é conhecido como a Terra dos Faraós. Seus templos, suas estátuas e seus túmulos, decorados com relevos e hieróglifos, têm sido motivo de admiração por gerações. No entanto, os vestígios da civilização faraônica, há milhares de anos, vêm chamando a atenção de todos ao redor do mundo, os quais, fascinados com sua riqueza, travam verdadeiras corridas ao ouro.

Os registros arqueológicos do vale do Nilo nos mostram o sofisticado conhecimento, o qual o homem moderno ainda busca evidências para entender, sendo a ligação ao passado realizada com a metodologia adequada, um ponto importante para a compreensão do nosso presente.

As peças fundamentais, as quais hoje se encontram em coleções particulares, casas de leilão ou esquecidas em algum sótão, provavelmente seriam o quebra-cabeça de todo o mistério que ainda cerca a civilização egípcia. Não obstante, as sucessivas invasões dos persas, gregos, romanos, bizantinos, árabes, otomanos, franceses e ingleses sucumbiram com grande parte dos tesouros que as areias do deserto preservaram tão bem.

Até a independência do Egito, em 1952, a arqueologia foi conduzida por missões estrangeiras que consideravam qualquer achado sua propriedade (KEDDIE, 2006, 122). Apesar das leis egípcias de 1835 e 1912, que tornavam ilegais o transporte de antiguidades para fora do país, os arqueólogos ainda eram capazes de levar para casa uma porcentagem do que encontravam (ZABECKI, 2009, 53). Muitas das leis criadas foram encorajadas pelo Egiptólogo francês Auguste Mariette, enviado pelo Museu do *Louvre* para comprar alguns manuscritos coptas no Egito. Mariette acabou ficando e escavando em *Saqqara*, onde encontrou o *Serapeum* e todas as dificuldades enfrentadas por ele, fez com que enxergasse a necessidade do Egito em ter uma legislação para conservar suas heranças (TIRADRITTI, 2000, 18). Nomeado em 1858 como chefe do Serviço de Antiguidades Egípcias e tendo fundado o Museu *Bulaq* em 1863, Mariette fez de sua influência, uma luta constante contra a saída de artefatos de

forma clandestina. (SILVERMAN, 2010, 142). Entretanto, as diversas lacunas nas leis, que sofreram várias alterações, sendo a última em 2010, não impediram as invasões e os saques a sítios, tornando o comércio ilegal, uma prática lucrativa que impulsionava novos horizontes a cada descoberta.

COMÉRCIO NO VELHO CONTINENTE

Quando em maio de 1798 o Diretório Francês enviava o até então general Napoleão Bonaparte e seus 38 mil homens para o Egito na tentativa de afastar o jovem Napoleão do poder, não imaginavam o legado que a jornada produziria (VIVIAN, 2012, 43). Oficialmente, o objetivo da missão francesa era a conquista do Egito, visando interromper a rota comercial entre Inglaterra e Índia. Entretanto, a expedição não se limitava a uma campanha bélica, sendo que um grupo de cientistas, peritos nas mais diversas áreas do conhecimento humano, ficou responsável por estudar, registrar e mostrar para a Europa o que até aquele momento era escasso (MELLA, 1998, 09).

Foi através da obra *Voyage dans le haute et basse Égypte,* de Dominique Vivant, exímio desenhista, publicada em 1802, que os historiadores finalmente conseguiram conhecer, com detalhes, o legado deixado pela civilização egípcia (COLLA, 2007, 30). O livro relata com textos e pinturas, em um período de pouco mais de um ano (1798-1799), as peculiaridades da arquitetura e da arte, dais quais havia alguns poucos relatos descritos por viajantes. Posteriormente, publicado em 1809, o *Description de l'Égypte*, considerada a primeira enciclopédia da egiptologia, reunia informações do Egito, "apresentadas" cientificamente aos eruditos franceses, ganhando rapidamente uma enorme popularidade (COLLA, 2007, 30).

Todavia, o resultado mais importante da invasão francesa foi a descoberta da Pedra de Rosetta, um texto trilíngue, encontrado pelo tenente Pierre Bouchard em meados de julho de 1799, durante a reconstrução do Forte de Quait Bey (renomeado de St. Julien pelos franceses) em Rashid (Rosetta), na costa do Delta (THOMASSON,

2013, 221). Com a capitulação das tropas francesas no Egito, em 1801, a Pedra de Rosetta, juntamente com uma série de outras antiguidades de grande porte, foi confiscada e se dirigiu à Grã-Bretanha (RUSSMANN, 2001, 49).

Começava de modo oficial a disputa pelas antiguidades. Impulsionada pelos relatos que a equipe de Napoleão fizera, a Europa via no Egito uma fonte inesgotável de tesouros até então incompreendidos pelos dizeres dos textos sagrados. Não demorou muito para que os aventureiros vindos de todas as partes do continente europeu atracassem no Egito. Um verdadeiro comércio, movido pelo desejo capitalista de fazer riqueza a qualquer preço, começava a tomar conta das cidades egípcias, promovendo leilões a céu aberto (WAKELING, 1912, 123). O aparecimento dos primeiros falsificadores, que se valiam da ignorância dos mais desavisados, explodiu na mesma proporção que surgiam os compradores das riquezas faraônicas.

> A realização de cópias dos antigos ornamentos de ouro vem acontecendo há alguns anos e é um dos ramos mais lucrativos do negócio. Os mais extraordinários preços são pagos por estas réplicas, na crença que são genuínas. (WAKELING, 1912, 11).

Figura 1: Falsificação de parte de um sarcófago. Fonte: WAKELING, T. G. **Forged Egyptian Antiquities.** London: Adam & Charles Black, 1912.

As missões arqueológicas que trabalhavam no Egito durante esse período estavam criando um mercado de antiguidades, em que artefatos estavam sendo transportados para grandes museus da Europa. Entre os anos da expedição de Napoleão Bonaparte e a decifração dos hieróglifos, em 1822, foram muitos os viajantes que chegaram ao Egito e à Baixa Núbia, seja para saqueá-los, seja para escrever livros, ou as duas coisas. Os mais célebres – Anastasi, d'Athanasi, Drovetti e Salt, Belzoni, Rifaud, Gau e Burckhardt – reuniram coleções que deram início às seções egípcias do *British Museum*, do *Louvre* de Paris, do *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden e do *Museo Egizio* de Turim (BAINES; MALIK, 2004, 26).

Antecedendo a expedição francesa de 1798, indivíduos com os mais variados anseios viajaram ao Egito em busca de decifrar seus mistérios e adquirir artefatos para si ou para seus financiadores conforme a cronologia da Tabela 1.

Tabela 1: Cronologia dos principais viajantes anteriores a Napoleão Bonaparte

Nome	**Data**	**Descrição**
Martin Baumgarten	1473-????	Descreveu o obelisco "Agulha de Cleópatra" e relatou sobre o complexo de Gizé (aprox. 1507).
Pierre Belon	1517-1564	Autor de *Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays étrangèrs.*
Guy de la Fontaine	????-????	Viajou ao Cairo (no ano de 1564) e relatou sobre falsas múmias.
George Sandys	1577-1644	Autor de *A relation of a journey begun An: Dom: 1610.*
Pietro Della Valle	1586-1652	Adquiriu múmias egípcias e manuscritos.
John Greaves	1602-1652	Autor de *Pyramidographia, or a Discourse of the Pyramids in Aegypten.*
Jean de Thévenot	1633-1667	Autor de *Relation d'un voyage fait au Levant.*
Johann Michael Vansleb	1635-1679	Adquiriu artefatos egípcios.
Gemelli Careri	1651-1725	Relatou o Egito em suas obras (viajou por boa parte do mundo).
Benoît de Maillet	1656-1738	Autor de *Description de l'Egypte* (1735).
Vincent le Blanc	????-????	Relatou sobre as múmias de Saqqara (1660).
Paul Lucas	1664-1737	Detalhou o Egito por ordem de Luis XIV.
Claude Sicard	1677-1726	Textos produzidos sobre o vale do Nilo.
Thomas Shaw	1694-1757	Autor de *Travels or Observations relating to several parts of Barbary and the Levant.*
Richard Pococke	1704-1765	Autor de *Description of the East and some other countries.*
Frederick Ludwig	1708-1742	Relatos e desenhos sobre o Egito.

Norden		
James Bruce	1730-1794	Estudos sobre o rio Nilo e descoberta da tumba de Ramses III (fazendo papel de Arqueólogo).
Claude-Étienne Savary	1750-1788	Autor de *Lettres sur l'Égypte.*
Volney (Conde)	1757-1820	Autor de *Voyage en Egypte et en Syrie.*
Jan Potocki	1761-1815	Autor de *Podróz do Turek i Egiptu.*
William George Browne	1768-1813	Autor de *Travels in Africa, Egypt and Syria, from the years 1792 to 1798.*

Fonte: BAINES, J.; MALIK, J. **Cultural Atlas of Ancient Egypt.** London: Andromeda Oxford Limited, 2004; LARGACHA, P. A. **Egiptologia Y Oriente Antiguo:** Del Renacimiento a Napoleón. Espanha: IVCH, 2006[2].

No livro *The Search for Ancient Egypt,* o arqueólogo Jean Vercoutter (*apud* CHRISTENSEN, 2009, p. 155) retrata que "Entre 1820 e 1828, treze templos inteiros desapareceram, suas pedras foram utilizadas para construir fábricas ou acabaram em fornos de cal; e ninguém jamais conhecerá quantas estátuas e relevos sofreram o mesmo destino". Sendo essa uma prática rotineira, muitas pedras do revestimento original da grande Pirâmide foram removidas e utilizadas para a construção da Cairo medieval, nos séculos XI e XIV (ALLEN, 1999, 139).

Após as notórias tentativas de Athanasius Kircher, no século XVII, George Zoëga, no século XVIII, e de Johan David Åkerblad e Thomas Young, no século XIX, que Jean-François Champollion, um francês, com aptidão para a linguística, realizou o feito que daria origem à Egiptologia (STARKEY; STARKEY, 2001, 121). Movidas pela possibilidade de entender a mensagem que aquele povo tão longínquo deixara, pessoas das mais diversas áreas começavam a elaborar teorias sobre os feitos egípcios, popularizando, em boa parte do mundo (inclusive no Brasil), a cultura faraônica. Foi com a interpretação dos textos das pirâmides, dos sarcófagos e do livro dos mortos que o comércio místico ganhou grande importância nessa época, fomentando uma

[2] Mapeamento feito do século XVI até final do século XVIII.

busca incessante por originais que justificassem suas crenças (SIGLER; STAYTON, 1990, 11).

PROTEÇÃO ARQUEOLÓGICA

Quando Champollion sugeriu que os direitos sobre as antiguidades egípcias pertenciam à Europa, o Egito, pressionado, emitiu em 1835 uma portaria que seria considerada a primeira lei de proteção das suas heranças (COLLA, 2007, 101). No papel, destinado a proteger os monumentos do Alto Egito, o decreto bania a exportação de antiguidades sem permissão e considerava-as como propriedade do governo (SILVERMAN, 2010, 142).

Havendo razões para duvidar da interpretação na prática do documento, Antoine Khater (*apud* COLLA, 2007, 102) nos aponta que o decreto não era retroativo, o que significa que, por um lado, as reivindicações não foram feitas contra as coleções de museus existentes na Europa e, de outro, as concessões válidas continuaram por muitos anos depois. Finalmente, o texto continha ambiguidades com relação às subvenções, aos direitos de propriedade e às punições.

Ainda segundo Khater, passando por pequenas alterações em 1869, 1874 e 1880, no ano de 1891 uma nova alteração na lei concedia poderes ao Diretor-Geral de Museus e Escavações e ao Comitê Permanente de Antiguidades, podendo eles decidir sobre as concessões de atuação no Egito. Nesse período, um sistema conhecido como *partage* garantia aos escavadores licenciados o direito de levar uma parte dos achados. Parecendo uma retroação ao deserto sem lei que outrora predominava, a prática serviu para "oficializar" o que, debaixo dos panos, já ocorria. Sem muita significância, outra alteração foi realizada em 1897, na tentativa de implantar novas punições aos saqueadores (SILVERMAN, 2010, 143).

Após 77 anos da primeira tentativa de impedir que as antiguidades saíssem do Egito, uma nova alteração na lei propiciava um pouco mais de clareza e rigor. Em 1912,

dez anos antes da descoberta da tumba do faraó menino *Tutankhamon,* a "lei 14" fornecia transparência nos direitos de escavações, propriedades e vendas, emitindo uma lista de punições aos infratores (SILVERMAN, 2010, 143). Ficou explícito, apesar das tentativas anteriores, que todas as antiguidades pertenciam ao Egito, podendo estas sair do país apenas com a permissão das autoridades. Devido a alguns incidentes, houve a necessidade de se aplicar penas ainda mais severas, o que resultou na "lei 215", de 1951 (KHATER *apud* SILVERMAN, 2010, 143). Outras tantas modificações ocorreram, mas nenhuma culminou em uma mudança radical.

Em 1970, saindo do âmbito local, a convenção realizada pela UNESCO sobre o tráfico ilícito de bens culturais trazia novamente aos púlpitos o debate sobre a necessidade de se preservar as heranças mundiais. Sendo ela um instrumento jurídico, foi estabelecida a partir do interesse dos países em desenvolvimento, vítimas de pilhagens de bens culturais (BO, 2003, 49). "O Egito, é claro, está em uma classe própria. Tornou-se um membro da Convenção em 5 de abril de 1973" (SHYLLON, 2012, 03).

A partir de 1983, com a Lei Egípcia de Proteção sobre Antiguidades, conhecida como "lei 117", alterada em 2010 pelo até então Secretário-Geral do Conselho de Antiguidades, Dr. Zahi Hawass, ficou expressamente proibida qualquer retirada de antiguidades do Egito, sendo ela feita ou não por membros do governo (MANACORDA; CHAPPELL, 2011, 136).

> Uma "Antiguidade" é qualquer bem móvel ou imóvel, produto de qualquer uma das várias civilizações ou qualquer uma das artes, ciências, literaturas e religiões dos sucessivos períodos históricos que se estendem da pré-história até um ponto de cem anos antes do presente e que tem valor arqueológico ou histórico ou significado como uma relíquia de uma das várias civilizações que foram estabelecidas na terra do Egito ou historicamente relacionado com ele, bem como restos

humanos e animais a partir de qualquer período. (LPA, 1983, Artigo 1)[3]

Quando assumiu o cargo em 2002, Zahi Hawass criou um departamento destinado à recuperação de antiguidades roubadas (MANACORDA; CHAPPELL, 2011, 137). Após obter sucesso nas inúmeras tentativas de repatriamento, acabou em muitas ocasiões criando verdadeiros conflitos diplomáticos, sendo o último causado por solicitar à Alemanha a devolução do busto de Nefertiti (SILVERMAN, 2010, 148).

Segundo nota do Supremo Conselho de Antiguidades (SCA)[4], são artefatos recuperados e encontravam-se até 2010 no Museu Egípcio do Cairo:

1. Fragmentos da tumba de Mutirdis.
2. Vasos em forma de Pato de Saqqara.
3. Olho de uma estátua colossal de Amenhotep III.
4. Cabeça de Amenhotep III.
5. Ushabti de Hener.
6. Sarcófago de Imesy.
7. Coleção de Webb-Davey.
8. Artefatos de Ma'adi (98 recuperados de um total de 370).
9. Paredes pintadas da tumba de Tetiky.
10. Relicário de bronze de um gato.
11. Bloco de granito vermelho de Amenemhat I.

Dos que ainda faltam, são prioridades do SCA:

1. Máscara funerária de Ka-Nefer-Nefer.
2. Bloco da tumba de Imep-hor.
3. Busto de Nefertiti.
4. Artefatos Islâmicos.
5. Estátua de Horemheb e sua esposa.
6. Objetos do templo de Montu.
7. Cabeça de Mutnodjmet.

[3] Retirado de: UNESCO – Coleção de textos legislativos sobre a proteção de bens culturais móveis. Disponível em: <http://www.cemml.colostate.edu/cultural/09476/pdf/egyptian-law-117-of-1983.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2012.

[4] Nota oficial emitida para imprensa em 2010. Disponível em: <http://www.sca-egypt.org/eng/RST_REC_MP.htm>

8. Joias de ouro do Museu do Cairo.
9. Artefatos de Ma'adi.

Zahi Hawass tomou novas medidas de segurança e começou a catalogar os bens armazenados em depósitos espalhados por todo o Egito. Construiu novos museus nacionais e ofereceu treinamento adicional para a guarda responsável pela segurança do patrimônio histórico (HAWASS, 2010, 14). Contudo, em 25 de janeiro de 2011 a revolução egípcia causou um verdadeiro retrocesso, colocando novamente em mãos erradas milhares de artefatos. Valiosos tesouros foram saqueados das vitrines dos museus espalhados por todo Egito, em destaque o Museu Egípcio do Cairo.

Na tentativa de evitar uma tragédia ainda maior, anônimos, formando uma única força de proteção, estabeleciam correntes humanas ao redor do museu, situado na Praça Tahrir Square, epicentro dos protestos no Egito (PANARA; WILSON, 2013, 227). Atitude que lembra a inscrição na tumba de Herymeru (VI Dinastia) na necrópole de Saqqara:

> [...] Mas no que diz respeito a todo o homem que fará qualquer coisa ruim ao meu túmulo, ou que entrar com a intenção de roubar, vou pegar seu pescoço como um pássaro, e eu vou ser julgado com ele no tribunal do Grande Deus [...]. (STRUDWICK, 2005, 220).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das tentativas, no século XIX, de proteger os tesouros faraônicos, o descaso com os patrimônios históricos continuam em ritmo desenfreado. Quando o autor deste artigo esteve no Egito, em 2012, pôde ver a facilidade com que tumbas de acesso proibido são facilmente abertas com o pagamento de propinas a quem, no mínimo, deveria entender e compreender a importância imensurável dos monumentos. Não satisfeitos, desavisados tocam em relevos milenares e utilizam fortíssimos *flashes*, para o desespero de quem dedica uma vida a preservá-los. Mas foi

nas proximidades do templo de *Hatshepsut* que o autor presenciou uma cena, a qual pensava estar abolida: ao adentrar uma fábrica especializada em alabastro, logo após poucos minutos de conversa, o proprietário se dirigiu a uma mesa, de onde pegou uma chave, que ficara escondida sobre uma de suas estátuas decorativas. A chave em questão abria uma gaveta, de onde, com ar de supremacia, o saqueador mostrava artefatos originais, encontrados por ele nas redondezas. Apesar da beleza ímpar de cada joia, não era nada emocionante vê-las em posse de alguém sem o mínimo de amor pela cultura faraônica.

Reflexos da revolução de 2011, fatos como esse vêm ocorrendo com tamanha naturalidade entre os nativos, que, em sua maioria, utilizam de meios errôneos para obter vantagem financeira. A educação, única luz para a conscientização, é precária em grande parte do território, que em tempos áureos detinha um conhecimento até hoje inimaginável. Em contrapartida, há pessoas que defendem a herança cultural até a morte, nos remetendo a uma das batalhas entre o bem e o mal, protagonizada por *Horus* e *Seth,* deuses do antigo Egito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, P. J. et al. Egyptian Art in the Age of the Pyramids. United States of America: Metropolitan Museum of Art, 1999.

BAINES, John; MALIK, Jaromir. Cultural Atlas of Ancient Egypt. London: Andromeda Oxford Limited, 2004.

BO, J. B. L. Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados. Brasília: UNESCO, 2003.

COLLA, Elliott. Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity. United States: Duke University Press, 2007.

CHRISTENSEN, Wendy. Great Empires of the Past: Empire of Ancient Egypt. New York: Chelsea House, 2009.

HAWASS, Zahi. Inside the Egyptian Museum with Zahi Hawass: Collector's Edition. Cairo: American University, 2010.

KEDDIE, Nikki R. Women in the Middle East: Past and Present. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

MANACORDA, Stefano; CHAPPELL, Duncan. Crime in the Art and Antiquities World: Illegal Trafficking in Cultural Property. New York: Springer, 2011.

MELLA, F. A. A. O Egito dos Faraós. Milano: Hemus, 1998.

PANARA, Carlo; WILSON, Gary. The Arab Spring: New Patterns for Democracy and International Law. United States of America: Martinus Nijhoff, 2013.

RUSSMANN, R. E. Eternal Egypt: Masterworks of Ancient Art from the British Museum. London: British Museum Press, 2001.

SHYLLON, Folarin. Implementation of the 1970 Unesco convention by African states: The failure to grasp the nettle. Paris: UNESCO, 2012.

SIGLER, Bernadette M; STAYTON, Kevin. The Sphinx and the Lotus: The Egyptian Movement in American Decorative Arts, 1865-1935. United States of America: Hudson River Museum, 1990.

SILVERMAN, Helaine. Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure and Exclusion in a Global World. New York: Springer, 2010.

STARKEY, Paul; STARKEY, Janet. Travellers in Egypt. New York: Tauris Parke, 2001.

STRUDWICK, N. C. Texts from Pyramids Age: Writings from the Ancient World. United States of America: Society of Biblical Literature, 2005.

THOMASSON, Fredrik. The Life of J. D. Akerblad: Egyptian Decipherment and Orientalism in Revolutionary Times. Boston: Brill, 2013.

TIRADRITTI, Franceso. Tesouros do Egito. São Paulo: Manole, 2000.

VIVIAN, Cassandra. Americans in Egypt, 1770-1915: Explores, Consuls, Travelers, Soldiers, Missionaries, Writers and Scientists. United States of America: McFarland, 2012.

WAKELING, T. G. Forged Egyptian Antiquities. London: Adam & Charles Black, 1912.

ZABECKI, Melissa. Late Predynastic Egyptian Workloads: Musculoskeletal Strees Marks At Hierakonpolis. United States of America: ProQuest, 2009.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.
Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ATENAS EM DISPUTA: SOBRE COMO OS OLIGARCAS FORMARAM OS DEMOCRATAS - DE 411 A 403 OS OLIGARCAS MOLDAM SUA OPOSIÇÃO

Luis Fernando Telles D'Ajello[1]

RESUMO

Este artigo procura analisar as relações entre as três facções políticas presentes entre 411 e 403 a.C. em Atenas. Os chamados Oligarcas, Theramistas e *Demotikoi* entraram em disputas políticas e militares durante os dois golpes oligárquicos neste período. A relação entre oligarcas e aqueles que se perceberão democratas parecem formar um ambiente propiciando o desenvolvimento de uma consciência ideológica democrática entre os *demotikoi*. Além das relações entre oligarcas e democratas acompanho o desenvolvimento dos significados atrelados ao termo *demokratia* de forma a investigar as relações entre estes dois processos.

Palavras-Chave: Democracia, Atenas Clássica, Oligarquia.

ABSTRACT

This paper analyzes the relationships between the three political factions present between 411 and 403 BC in Athens. The so-called Oligarchs, Theramistas and *Demotikoi* entered into political and military disputes during the two oligarchic coups in this period. The relationship between oligarchs and those who would come to perceive themselves as Democrats seem to create an environment favoring the development of a democratic ideological awareness among the *demotikoi*. Besides the relations between oligarchs and democrats, I follow the development of different meanings linked to the term *demokratia* in order to investigate the relationship between these two processes.

Keywords: Democracy, Classical Athens, Oligarchy.

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS sob orientação do Prof. Dr. Francisco Marshall. Tese intitulada "O Desenvolvimento de uma Consciência Ideológica Democrática em Atenas: Da Oligarquia à *Patrios Politeia* Democrática.", financiada pelo CAPES-REUNI.

Paul Cartledge (2007) propôs que a democracia na Grécia Antiga, não só em Atenas, era mais do que apenas um sistema político. Como um fenômeno social, cultural, envolveria não só as instituições ou os cargos e sistemas de governo, mas a maneira de um cidadão se relacionar com seus concidadãos e seu modo de vida implicavam um caráter democrático. Concordo com Cartledge, mas devo lembrar que o mesmo deveria ser dito da oligarquia ou qualquer outra forma de organização política que possa se encontrar na antiguidade helênica. O homem político de Aristóteles propõe que o cidadão é sinônimo de sua comunidade. Isto implica o fenômeno sócio-cultural que Cartledge aponta na democracia, mas também em tudo aquilo que define um cidadão/uma comunidade na Grécia.

A democracia assim chamada parece ter se estabelecido mais tarde no século V mas como apontam Cartledge, Raaflaub, Ober, Ostwald e Hansen, [2] a democracia pode ser percebida em suas instituições e nas práticas culturais e administrativas de Atenas muito antes do termo estar fortemente enraizado. De certa forma este é o foco do capítulo de Cartledge que mencionei acima. Meu intuito aqui é um pouco diferente. Não pretendo debater sobre a presença de uma democracia de fato, mas analisar o processo que formulou uma consciência ideológica democrática em Atenas.

Que os atenienses viveram uma democracia, ou diferentes formas de democracias, em um período anterior àquele que temos fontes atestando inegavelmente o uso do termo *demokratia*, é amplamente aceito entre historiadores. O que pretendo analisar é a possibilidade de que o período em que o termo se torna mais pesado de significação política de acordo com nossas fontes é o mesmo em que alguns dentre os atenienses começam a ativamente procurar promover uma democracia chamando-a pelo nome. Antes o *demos* parece pouco se importar com o tipo de organização política, desde que seu modo de vida esteja de acordo com sua

[2] Diversas obras de cada um destes autores tratam das diversas maneiras de se compreender a democracia e os tipos de democracia na Grécia antiga. Para pesquisas especificamente relacionadas a este trabalho citarei nos locais apropriados.

vontade. Mas, como procurarei mostrar a seguir, nos últimos 15 anos do século V se consolida uma procura especificamente pela forma de organização democrática e o impedimento de que outra organização política se efetive em seu lugar. Ademais proponho que este movimento em direção a uma consciência ideológica democrática se deu com a ajuda involuntária dos partidários da oligarquia ateniense, e possivelmente intencional de oligarcas moderados.

Apesar de Raaflaub (2007) apontar como certa a existência do termo em torno de 460 sua afirmação é baseada em um jogo de palavras de Ésquilo e no nome próprio de um cidadão chamado Demokrates. No entanto a primeira aparição do termo *demokratia* que podemos datar com precisão ocorre em 419, no texto de Antifonte (Antifonte. *VI)*, o provável organizador das estratégias oligárquicas para a tomada de poder pelos quatrocentos em 411.

Andócides pretende pintar uma imagem de completa renovação em 403. Não apenas uma restauração da democracia, mas uma anistia que pretende "não lembrar desfeitas" (*mnesikakein*), uma revisão das leis como nunca foi feita, uma inscrição das mesmas com proibição de leis não escritas, definições para leis e decretos. Diversos estudiosos atentaram para o perigo de aceitar esta imagem produzida por Andócides em sua oração "Dos Mistérios" (Andócides *I)*, pois esta figuração serve ao propósito de sua defesa, feita em seu próprio nome e apresentada em 399. Para Andócides tratar de 403 e falar diretamente sobre os eventos de maneira falaciosa seria difícil pois sua audiência certamente participou dos eventos mencionados. Exageros são possíveis mas algum sentido na renovação em 403 deve ter ressoado em sua audiência, principalmente porque sabemos que Andócides continuou ativo em Atenas após sua defesa e certamente foi bem sucedido em sua oração primeira.

O quanto esta renovação implica em uma verdadeira consciência ideológica democrática é o que pretendo analisar. Creio que os eventos do fim da guerra do Peloponeso e dos golpes oligárquicos seguidos das chamadas restaurações da

democracia compõem um processo de estruturação da mesma que sugerem uma consciência ideológica não atestada antes de 403.

Cabe aqui verificar como o termo *demokratia* se insere nos textos literários e em inscrições do século V. Para além do termo a concepção de democracia deve ser avaliada. Certos momentos apontados como reveladores de uma presença democrática anteriores à presença do termo merecem atenção. Nestes momentos se avaliará a alusão ao termo e a uma possível consciência ideológica voltada para a democracia. Mesmo que algumas instituições e práticas democráticas estivessem em ação é preciso averiguar a significação dada por seus contemporâneos para as mesmas. Mais do que chamar instituições e práticas de "democráticas" deve-se analisar se eram vistas assim e procuradas justamente por serem democráticas.

Antes de tratar diretamente do termo *demokratia* nas fontes mais recentes uma leitura mais cuidadosa dos momentos que, supostamente, insinuam ou implicam em um conhecimento do termo certamente auxiliará na compreensão do processo de estabelecimento do mesmo. No entanto o foco desta seção será nas primeiras utilizações dos termos em Antifonte, Tucídides, Heródoto, Pseudo-Xenofonte, de modo a pensar como estes registros mais antigos do termo se associam com o período em que se encontram e com o processo que analiso.

As duas seções seguintes tratarão especificamente dos momentos chave do processo de formulação da consciência ideológica que procuro analisar. Os dois golpes oligárquicos, de 411 e 403, conformam precisamente os momentos em que o conflito político, em consonância com o contexto da guerra, incita uma reação. Esta reação paulatinamente forma uma definição a partir da negação dos golpes oligárquicos. Ao se estruturar os pontos de desacordo com as propostas dos quatrocentos e dos trinta tiranos as definições de uma democracia se tornam claras para os atenienses.

Ao perceberem a fragilidade da estrutura sócio-política em que se encontravam e a partir da definição do que não desejam os atenienses definem, como nunca antes,

as provisões de uma democracia e os impedimentos para sua derrubada. Pela primeira vez as revisões, ou reformas, são chamadas pelo nome que merecem, *Demokratia*.

Em 411 os oligarcas se mostram violentos e dissimulados em sua tentativa de flexibilizar o poder do *demos*. Em 403 os trinta tiranos se tornam o ponto de ebulição que causa uma cisão entre os oligarcas levando a uma junção entre moderados e os opositores da oligarquia. É nesta absorção dos moderados, e na definição do que não se quer, que um grupo se forma apoiado na ideia de democracia tal qual conhecemos para a Atenas do século IV. O sucesso desta conformação da democracia se torna aparente na propaganda política que ecoa no século IV. A imagem de uma democracia fundada por Sólon (início do século VI) e reestabelecida por Clístenes (fim do século VI) floresce neste século devido ao processo que a instituiu, nos últimos 15 anos do século V.

a) DEMOKRATIA

Diferentes pesquisadores desenvolveram teorias e linhas argumentativas acerca das origens da democracia que apontam para diferentes momentos. Não só os atenienses do século IV creditavam o início da democracia a Sólon como Wallace (1998) se dispõe a aceitar algum tipo de democracia desde 594, mesmo que este termo seja anacrônico para o período de Sólon. Hansen (1989) propõe a verificação do início da democracia através das instituições que podemos chamar de democráticas. Josiah Ober (1996) defende que as origens da democracia ateniense podem ser encontradas nas reformas de Clístenes, em 508. Raaflaub (2007) propõe que uma disposição consciente acerca da democracia deve ser apontada para o período das reformas de Ephialtes e Péricles nos anos 460. Cartledge aponta todas estas proposições como possíveis retratos de um processo de instituição de democracias. Desenvolvimentos proto-democráticos, um prelúdio para uma democracia de fato ou uma democracia mais envolvente e radical. Ainda assim argumenta que as reformas de Clístenes devem ser apontadas como a primeira democracia ateniense.

Creio que a afirmação de Cartledge é bem ponderada. Este autor defende que é necessário se esclarecer que tipo de democracia ou que tipo de organização política e que nível de consciência política e ideológica está se defendendo cada vez que se trata das "origens" da democracia ateniense. O intuito aqui é avaliar se a consciência ideológica democrática pode ser apontada como gerada durante um processo delimitado entre 415 e 403. Certamente as instituições democráticas e as práticas administrativas de Atenas neste período já poderiam ser chamadas de democráticas, e de fato já estavam assim nomeadas, no entanto uma disposição e uma escolha pela democracia em detrimento de outra forma de ideologia política não parece ser a motivação para que os atenienses estivessem organizando-se como estavam até o período que analiso. É entre as reações oligárquicas ao controle do *demos* e o estabelecimento da Atenas que se pretende para o futuro que este *demos* se percebe necessitando de definições atribuídas esparsamente à democracia e opostas às definições propostas pelos oligarcas.

Para poder conceber a relação entre uma concepção ideológica democrática e o termo *demokratia* é preciso avaliar as significações atribuídas ao termo. Não só isto mas é necessário que se verifique quando os usos do termo passaram a nomear definidamente uma ideologia por trás da organização administrativa da polis.

i) A PRESENÇA VELADA

Hansen (1999 pg.69-70) considera fraca a argumentação de pesquisadores que propõe um uso do termo *demokratia* a partir da segunda metade do século V e com sentido positivo apenas a partir do século IV. Sua própria argumentação para apontar o caráter fraco desta é um tanto pueril. Hansen afirma que não temos fontes anteriores a 430 onde se esperaria ver o termo *demokratia*. Portanto o termo certamente devia ser usado, só não temos fontes para comprovar. Isto não só não pode ser considerada prova de nada como não deveria entrar no rol de argumentações para afirmar ou negar qualquer teoria historiográfica. Temos apenas o que nos foi legado pelas

vicissitudes do tempo e não podemos afirmar nada a partir do que não temos e menos ainda do que esperaríamos ter contido naquilo que não temos.

Deve-se aqui não só analisar as fontes de que se tem conhecimento mas também criticá-las. A partir de uma verificação da validade e pertinência das fontes que pode-se ter clareza da relação entre uma argumentação acadêmica e as informações adquiridas através da análise, critica e interpretação destas fontes.

A mais antiga associação com o termo está em Ésquilo (Ésquilo). Este tragediógrafo apresentou uma peça em torno de 463 (BRIGGS, 1997) chamada *Suplicantes*. O tema desta obra gira em torno da fuga das cinquenta filhas de Dânao, as danaides. Estas tentar escapar de um casamento arranjado com seus primos egípcios. Fogem então para Argos e submetem sua suplica ao rei Pelasgos. O rei deixa a decisão ser tomada pelos cidadãos de Argos. Dânao, que está junto a suas filhas nesta súplica chega para avisar suas filhas da decisão dos argivos. O coro das danaides pergunta:

> "Para que lado a maioria do povo decide?"[3]
> "δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὅπῃ πληθύνεται?"[4]

Aqui aparecem os termos *demou kratousa*, levando alguns autores a sugerirem que há um conhecimento por parte de Ésquilo do termo *demokratia*.[5] É importante lembrar que, de acordo com o autor da *Athenaion Politeia (Aristóteles Athenaion Politeia* 22.5*),* em 487/6 os arcontes passaram a ser escolhidos por sorteio, aumentando o espectro de cores nesta magistratura e consequentemente no areópago. Durante a década de 470-60 Efiáltes, Péricles e Arquéstratos passaram a processar membros do areópago por má administração (*eisangelia*). Com a imagem

[3] Aqui o termo *kratousa* advém do sentido de tomar posse, reforçar, assim toma posse do lado da questão, para ser mais literal em relação aos termos presentes. Assim a tradução decide o lado.

[4] ÉSQUILO *Supp.* V. 604. "*demou kratousa xeir hope plethynetai?"*

[5] Para os autores mais conhecidos sobre este tema e que podem levar a outros envolvidos neste debate ver (HANSEN, 1999), (OSTWALD, 1986), e (RAAFLAUB et al., 2007).

denegrida do Areópago e possivelmente com 4000 hoplitas fora de Atenas em 462/1[6] Efialtes finalmente conseguiu aplicar suas reformas que levaram à chamada democracia radical. Boa parte dos poderes do areópago foram então retirados deste corpo de ex-arcontes e distribuídos entre a *boule* a *ekklesia* e as *dikasteria.* [7]

Me parece mais provável que o jogo de palavras em Ésquilo se refira ao momento de efervescência popular focado nos poderes dos arcontes e do areópago. Momento este que coincide com a década na qual sua tragédia, que ganhou o primeiro prêmio, foi apresentada.

Por volta da mesma década em questão sabe-se da existência de um cidadão chamado de Demokrates. A partir de uma lápide, datada de 350, de um certo Lysis filho de Demokrates o artigo de Stroud(1984) propõe que este Lysis seria o jovem amigo de Sócrates mencionado em Platão (Platão. *Lísis*). Caso de fato o seja, seu pai provavelmente teria nascido no fim da década de 460, se assumirmos que Lysis morreu velho, como a imagem na lápide onde a inscrição se encontra sugere e como aponta Stroud.

Autores como Hansen e Raaflaub apontam a presença de um cidadão com o nome de Demokrates como indício da presença do termo *demokratia* e, ademais, da associação do termo com a organização política democrática[8]. A quantidade de acepções para o termo *demos* e suas relações com outros termos é grande demais para explorarmos todas. Basta pensarmos na eventualidade de que *demos* aqui se refira a uma comunidade, uma vila de Atenas, e *kratos* o significado similar ao de Ésquilo, o de tomar posse, fortalecer. Demokratos e seu pai eram de uma família abastada, como Platão e Stroud demonstram, e possivelmente teriam controle sobre uma comunidade de *demoi*, seja no sentido de comunidade ou dos habitantes de uma

[6] Possivelmente liderados por Címon para auxiliar Esparta com a revolta dos Hilotas.

[7] O conselho, a assembleia e as cortes populares, respectivamente.

[8] Para uma boa discussão sobre autores que trataram da inscrição de onde se tem este nome ver Capítulo de Raaflaub em (RAAFLAUB et al., 2007), pág. 108, nota 5. Contrário a esta posição posta por Raaflaub e Hansen(1999) ver Cartledge no mesmo livro.

comunidade. Esta é apenas uma acepção para o nome Demokrates dentre inúmeras outras possíveis a partir de *demos* e *kratos*. Me parece então difícil decidir em prol da presença do termo *demokratia* a partir do nome de um homem nobre e abastado como descrito por Platão.

Uma inscrição traduzida por Fornara (1983) apresenta a primeira aparição do termo *demokratia* entre as fontes epigráficas que se conhece atualmente. Quatro fragmentos de mármore dos quais dois são conectados. A escrita é em dialeto ático com forte presença de mistura com jônico. Isto provavelmente por sua produção próxima ao ano de Euclides (403). Os editores se dividem quanto à datação entre 447 ou 427. Parte das razões para a datação de 427 é sua possível relação com uma passagem de Tucídides (*Tucídides. A História da Guerra do Peloponeso* III-34). Tanto a inscrição quanto a passagem mencionada tratam da relação entre Atenas e Colofon no momento de reestruturação política. No entanto para a confirmação da data de 427 é preciso se aceitar muitas reconstruções, inclusive a do termo *demokratia.* Na inscrição pode-se verificar na linha 49[9] apenas "*demo"* com a reconstrução proposta sendo *demo[kratia]*. No entanto nem em Tucídides o termo ocorre nesta passagem. Apesar da plausibilidade do termo estar reconstruído corretamente e de fato ser relativo aos eventos mencionados em Tucídides a data para o termo ainda é de 427, muito mais tarde do que o proposto para o termo nos autores que defendem uma datação mais antiga para o cunho do termo. Ainda assim não é uma fonte com a qual creio ser possível se basear com segurança para tratar da formulação do termo em consonância com a organização política a qual se refere no século seguinte.

Não cabe aqui nenhuma conclusão sobre estes sutis indícios da relação entre o termo em questão e uma posição, ideologia ou organização, política democrática. A seguir serão tratados alguns momentos de utilização do termo *demokratia* no século V. A partir destas análises será possível averiguar um panorama mais coeso sobre o desenvolvimento dos significados atrelados ao termo durante este século. Associado

[9] IG I³ 37 (também IG I² 14 e 15, Fornara 99)

com uma breve análise das reações anti-oligárquicas de 411 e 403 creio que este panorama demonstrará a relação intrínseca entre o desenvolvimento do termo e estas reações, bem como entre estas reações e membros do grupo moderado entre os oligarcas.

ii) MENÇÕES DIRETAS

O mais antigo uso do termo *demokratia* que podemos datar com bom grau de precisão ocorre no discurso número 6 de Antifonte, *O Coreuta (*GAGARIN*;* MACDOWELL*,* 1998*)*. Esta defesa de um *choregos* ocorreu em 419. As aparições do termo em Heródoto, Tucídides e Pseudo-Xenofonte não podem ser ignoradas e provavelmente antecedem o uso em Antifonte, no entanto a datação de sua produção é incerta. Em Heródoto o termo ocorre duas vezes, mas sua relação com outras passagens são tão interessantes quanto os momentos de uso direto do termo (Heródoto. Histórias, tVI-43.3 e VI-131.1). Em Tucídides o temo é utilizado 22 vezes. É interessante notar que as primeiras 11 vezes estão espalhadas entre os primeiros seis livros e as 11 restantes estão todas concentradas no livro oitavo.[10] Em Pseudo-Xenofonte o termo ocorre 6 vezes mas em apenas 3 passagens.[11]

Estes são os momentos mais importantes na literatura do período que serão analisados a seguir. Há ainda que se considerar a aparição em Andócides, que usa o termo 7 vezes, 6 delas em seu discurso número 1 em 399 a.C. e uma vez em seu discurso número 2, entre 410 e 405.[12] Aristóteles trata da democracia tanto na *Política* quando na *Athenaion Politeia*, no entanto não será analisado devido ao momento de sua produção, muito posterior ao período que procuro analisar. Aristófanes usa o termo apenas 3 vezes em suas comédias. A mais antiga delas em nas *Acarnéias*,

[10] Nas passagens: I-115.3; II-37.1; II-65.9; III-37.1; III-62.3; IV-76.2; V-31.6; VI-39.1; VI-89.6; VIII-47.2; VIII-48; VIII-53.2; VIII-63.3; VIII-68.2; VIII-75.2; VIII-89.3; VIII-90.1.

[11] Nas passagens: I.4-8; II.20; III.1

[12] **Andócides**. *II*

possivelmente sua primeira obra (se este for o caso a data seria de 425), a seguir nas *Aves* em 414 e em *Pluto* em 388.

Aqui não há espaço para tratar de todas as aparições do termo. Tratarei de averiguar as ocorrências em conjunto, avaliando de acordo com o autor de seu uso.[13]

A datação da produção e publicação das *Histórias* de Heródoto é um assunto complicado. Tradicionalmente se aceita a "publicação" em torno de 426. Assumindo a finalização em 426 e tendo a produção nos anos logo anteriores, na década de 430, temos uma data incerta mas aproximada de sua produção.

O termo *demokratia* ocorre duas vezes em Heródoto. Nas passagens 6.43.3 e 6.131.1. Além destas é importante relacionar suas aparições com a famosa passagem do debate dos persas acerca das formas de governo, 3.80. Na segunda passagem (6.131.1) há uma simples associação de Clístenes com a formação a democracia. O legislador é apontado como aquele que deu aos atenienses a democracia. A segunda passagem aponta o uso de *demokratia*, bem como de *demokratéesthai*.

> Ele fez algo que apresento aqui para aqueles helenos que não acreditam que Otanes declarou que sua opinião era que a democracia era melhor para a Pérsia.
>
> "ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἕλλήν ωνΠερσέων τοῖσι ἑπτὰ Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας"

[13] Para uma análise mais detalhada de cada uma destas aparições do termo ver minha tese de doutorado com término previsto para março de 2016.

O termo significa “viver sob a democracia”. Mas o importante é sua relação com a famosa passagem 3.80, onde ocorre o debate dos persas. Otanes defende a democracia. No entanto o termo que costumamos traduzir por democracia é *isonomia*, e o que traduzimos por povo não é *demos* e sim *plethos*. No entanto nesta passagem *demos* e *demokratéesthai* são usados. O porque desta discrepância nos escapa. No entanto a proposta de David Sansone (1985), que sugere uma publicação em dois momentos, os quatro primeiros livros em 426 e o restante em 414, apesar de não ser amplamente aceita pode explicar a discrepância se aceitarmos o uso do termo ampliando-se de meados de 450-40, a 414. O apontamento de Clístenes como fundador da democracia é coerente com a proposta de Cleitophon durante o governo dos quatrocentos. Aristóteles cita uma inscrição onde um dos moderados propõe que se leve em consideração as leis de Clístenes quando este fundou a democracia. A data desta inscrição seria 411 (Aristóteles *Athenaion Politeia* 29.2).

Assim parece que o termo não é tão óbvio para Heródoto no início de sua obra, mas ao fim claramente relaciona o termo com o debate dos persas e com a mesma associação que Cleitophon faz em 411. Também importante aqui é a menção de que o termo *demokratia* é utilizado em oposição às tirania que são depostas para que se instaure a democracia. Esta relação democracia como movimento anti tirânico parece circular em volta desta ideia.

Tucídides faz diversos usos do termo. Como mencionei previamente. A maioria absoluta das 22 aparições do termo na obra deste ateniense apresenta indícios de revisões posteriores a 404. Os primeiros quatro livros de sua obra é apontada como tendo sido produzidos entre 420 e 415, e os livros seguintes em torno de 404.[14] O famoso discurso de Péricles é um dos exemplos que indicam revisões de 404. Além da questão das datas de produção à a questão de que a maioria das aparições ocorrem

[14] Para verificar os debates de datações de passagens específicas ver (BRIGGS, 1997), e principalmente (GOMME; ANDREWES; DOVER, 1981)

em discursos reproduzidos por Tucídides, que desde o início de sua obra aponta a necessidade de reproduzir como ele esperaria que fossem proferidas as palavras.

As primeiras utilizações do termo em Tucídides são associações à oposição a tirania e sinônimo de maioria. A partir do momento em que trata do período de 421 em diante as associações são em oposição aos lacedemônios e à oligarquia.

Os últimos 11 momentos de utilização do termo ocorrem no último livro de Tucídides e tratam justamente dos quatrocentos e sua deposição. Parece que os usos que Tucídides faz do termo *demokratia* acompanham o que parece ser o desenvolvimento semântico do termo e sua associação paulatina com a oposição a oligarquia. Esta advinda de uma relação em oposição à tirania e da passagem de uma massa (o *plethos* pejorativo) para uma maioria (o *demos* de uso mais aceitável). Ainda assim. Estas últimas utilizações do termo teriam sido produzidas por volta de 404. Uma escrita com termo de revisão, de percepção de 404, onde retrospectivamente pode-se apontar a defesa de algo que se torna claro e definido após os trinta tiranos.

O texto "Constituição dos Atenienses" que foi atribuída a Xenofonte já foi a algum tempo removida do conjunto de sua obra. J. M. Moore (1983), seguindo Forrest (1966) propõe que apesar das dificuldades de datação do texto, devido à falta de menções a eventos históricos, a obra deve estar entre 440 e 425. O tradutor e comentador ainda aponta que a data mais provável é a mais recente.

As seis aparições de *demokratia* são confusas e por vezes parecem se referir à força das massa, dos *demotikoi*. E esta força aumentaria na medida que a maioria tem parte nas decisões. Apenas em uma passagem o termo se refere diretamente ao tipo de governo ateniense. Ainda assim as passagens não são de todo claras para que se possa afirmar o que o termo significa para o autor deste texto. A datação da obra pode explicar esta dificuldade se levarmos em conta o que paulatinamente se tem visto nesta pesquisa. A construção semântica do termo parece estar recém se firmando entre um pejorativo e uma apropriação positiva no período de produção do texto do Pseudo-Xenofonte. Como parece ocorrer em Tucídides o termo está se estabelecendo finalmente em oposição à oligarquia.

O uso em Antifonte merece mais atenção, mas aqui apontarei apenas que, apesar de Hansen (1999) sugerir um indício de culto à democracia que pode ser interpretado como existente desde a criação do conselho de Sólon, seu uso mais provável é no sentido de "em nome da maioria". O coreuta foi um membro do conselho e junto com seus colegas teria feito sacrifícios em nome da democracia, em nome daqueles que permitiram que ele fosse um de seus representantes no conselho. Ainda assim esta é a primeira utilização do termo que podemos datar precisamente em 419.

As aparições do termo em Andócides, Aristóteles e Aristófanes são bem posteriores ao período que interessa a esta pesquisa. Os mais próximos são de Andócides, em 399. No entanto temos indícios que a maioria dos usos em seus discursos, que ocorrem em inscrições citadas, são falsas, inseridas por editores (CANEVARO; HARRIS, 2012). As duas peças de Aristófanes que poderiam ser mais próximas são as Acarneiras (Aristófanes. *Acarneias*), que não tem datação precisa e as Aves (Aristófanes. *Aves.*) de 414. Nas Aves o termo é utilizado como "oh meu deus", "oh democracia". Sugerindo que democracia estaria escolhendo mensageiros duvidosos. No caso da peça uma divindade bárbara. O uso nas Acarneiras é da mesma forma, "em nome da democracia" "pela democracia", com usamos "por deus".

O importante a notar aqui é que antes de 425 há pouco uso do termo e seu uso é confuso e comumente associado a anti-tirania. Depois seu uso cresce e passa a ser relacionado à oposição a oligarquia, ou ao menos aos governos estrangeiros a Atenas. A partir de 404 seu uso é mais definido e diretamente associado à oposição a oligarquia e conformando a tradição da formação da democracia por Sólon como vista durante o século IV.

b) OS 400 E A REAÇÃO A ELES

Estabelecido o longo processo de atribuições de sentidos à *demokratia* creio ser necessário avaliar as reações dos anti-oligarcas após a queda do governo dos quatrocentos. O processo de instauração deste governo oligárquico certamente nos

forneceria mais informações sobre como os atenienses chegaram a instaurar tal governo em detrimento da democracia praticada na época. No entanto esta pesquisa se valerá da análise do momento de sua deposição para que possa-se verificar como reagem os atenienses anti-oligarcas após perceberem e decidirem que o governo oligárquico não lhes servia. Fazendo o mesmo para o governo dos trinta tiranos e comparando as propostas oligárquicas com as reações anti-oligárquicas nestes dois momentos pode-se perceber a estruturação democrática se desenvolvendo em oposição aos oligarcas, e ademais, como o grupo dos moderados, advindo dos oligarcas passa a influenciar aqueles que se percebem democratas.

Apesar do foco na reação anti-oligárquica cabe uma breve apresentação do contexto dos quatrocentos e sua ascensão. A partir da expedição à Sicília Atenas perdeu muito de seus recursos. A perda de barcos e soldados, além da quantidade de dinheiro colocado na frota enviada, levaram Atenas a usar fundos reserva. Próximo da época da enorme falha da expedição ateniense à Sicília os espartanos invadem a Ática e toma Deceléia. Estes continuamente saqueiam a Ática e eventualmente tornam Deceléia em um refúgio para aproximadamente 20.000 escravos fugidos de Atenas.[15] Os atenienses não só estavam com problemas financeiros como perderam confiança nas decisões tomadas pela assembleia e pelo conselho. Em 412 escolheram dez nomes para formar uma comissão de *probouloi* com o intuito de revisar as decisões do conselho. Estes *probouloi* eram homens com mais de 40 anos de idade e reconhecidamente sábios e bem quistos pelo povo.[16]

Alcibíades, nesta época assessorando Tisafernes, entra em contato com homens influentes da frota ateniense em Samos.[17] Segundo Tucídides seu intuito era retornar a Atenas e para tanto teria dito ser capaz de levar consigo o apoio dos persas.

[15] Os autores que tratam destes eventos são muitos para serem mencionados todos. Ver (OSTWALD, 1986), (RHODES, 1981), (GOMME et al., 1981) e os livros VII e VIII de Túcídides.

[16] Informações sobre os *probouloi* podem ser encontradas em Aristóteles *AP*. 29.2; e Tucídides. *A História da Guerra do Peloponeso,* VIII.67

[17] A maior parte da frota ateniense estava em Samos, aproximadamente 1500 homens de armas. Destes conhecemos o nome de apenas dez.

Para receber o apoio financeiro e militar dos persas os atenienses deveriam tornar sua constituição mais oligárquica e receber Alcibíades de volta, rescindindo sua condenação ao exílio (*Tucídides. A História da Guerra do Peloponeso* VIII, 47.).

Eventualmente estes homens influentes em Samos, que de acordo com Tucídides já estavam planejando derrubar a democracia, conseguiram instituir um conselho de quatrocentos com o a promessa de estabelecerem um governo de 5000 para reduzir o ônus da guerra e tornar a constituição ateniense atrativa para os persas. Aqui cabe apontarmos os nomes associados a este golpe oligárquico e as propostas definidas por eles para este novo governo.

Oito dos dez generais atenienses estavam em Samos. Destes, três tornam-se posteriormente defensores do fim dos quatrocentos. Dos cinco restantes um é desconhecido, mas os outros quatro são nomes conhecidos na oligarquia ateniense. Onômacles foi um dos quatrocentos e, em 404/3, foi um dos trinta tiranos, além de ter sido condenado junto com Arqueptolemus e Antifonte por tentar um acordo com os espartanos sem a permissão da assembleia (note-se que foram enviados pelos quatrocentos. Scironides fora associado a Frínicos quando ambos foram depostos de seu cargo de generais mais tarde. Carminus, assassinou Hipérbolus para provar sua fidelidade aos oligarcas. Frínicus foi um dos mais violentos dentre os quatrocentos. Os homens que o assassinaram receberam homenagens em Atenas após a queda dos quatrocentos. Por fim, entre os homens influentes em Samos que levaram ao governo dos quatrocentos está um trierarca chamado Pisandro, porta voz do grupo que foi a Atenas e iniciou os debates que levaram aos quatrocentos (OSTWALD, 1986 pg.344-358).

Um dos nomes importantes na derrubada da democracia e instauração dos quatrocentos foi Theramenes, um homem que Tucídides apontava como muito competente em suas falas e na proposição de políticas (*Tucídides. A História da Guerra do Peloponeso* VIII.68.4). Theramenes foi um dos propositores de que os quatrocentos deveriam escolher 5000 dentre aqueles capazes de adquirirem suas próprias armas

pesadas,[18] para compor os cargos e decisões em Atenas. Outra proposta, feita na mesma assembleia, em Colonos, foi a de suspender qualquer pagamento para cargos, à exceção dos relativos à guerra. Entre Tucídides e Aristóteles, na *Athenaion Politeia,* há certas divergências acerca da ordem dos eventos, no entanto pode-se afirmar que se esperava a instituição de um conselho de quatrocentos que substituísse o dos quinhentos e que a partir deste conselho 5000 fossem escolhidos para organizar Atenas. Destes todos os cargos viriam. No entanto os quatrocentos tomaram o poder e nunca fizeram ou publicaram a lista dos 5000. Dentre os oligarcas que compunham os quatrocentos um grupo parece ter iniciado movimentos exigindo a publicação dos 5000. Um grupo chamado por Aristóteles de Theramistas, e posteriormente chamados de moderados, parecia ter o intuito de manter um governo próximo ao do proposto por Clístenes, com isso excluindo as definições propostas por Efialtes e Péricles, que formavam o que estudiosos atuais chamam de uma democracia radical.[19]

Após quatro meses a derrubada dos quatrocentos foi forçada pelos soldados estacionados em Samos que eram contrários à diminuição do governo atual para algo que fosse mais tirânico. É importante mencionar aqui que de acordo com Tucídides os soldados em Samos se organizaram em um conselho democrático e juraram defender a democracia. A questão do uso destes termos durante os eventos ou se teriam sido inseridos pelo historiador quando de sua composição anos depois dos eventos é de difícil solução. Aqui cabe seguir a análise das reações como balizadoras das intenções destes soldados. A partir de suas ações podemos supor com mais acurácia suas intenções democráticas ou seu foco na anti-tiranía.

Além da frota em Samos os moderados, liderados por Theramenes e Aristócrates, forçaram a derrubada dos quatrocentos e propuseram a instituição de um regime intermediário. É neste momento que creio ser necessário atentar-se para as propostas aceitas em assembleia na Pnix ao se derrubar os quatrocentos oligarcas.

[18] Um conselho de 5000 homens que possuíssem ao menos o status de hoplitas.

[19] Ver principalmente Aristóteles *Athenaion Politeia* 29.2 para a proposta de Cleitophon, associado de Theramenes.

1- Os quatrocentos se recusaram a chamar os exilados, pois isto implicaria em chamar Alcibíades, que apesar de ter incitado os oligarcas era pouco quisto por Frínicus e seus comparsas. 2- O pagamento de cargos políticos, à exceção dos militares, foram extintos. 3- A proposta de manter um grupo de 5000 hoplitas em comando dos assuntos de Atenas foi proposto mas não chegou a ser posto em prática. Em resposta a este golpe oligárquico os soldados contrários aos oligarcas, os moderados e o resto do *demos* derrubaram os quatrocentos e decidiram 1- estabelecer um regime intermediário composto por 5000[20] hoplitas e 2- excluindo o pagamento por cargos políticos, à exceção dos militares, e ainda resolveram 3- convocar os exilados. Neste momento os exilados eram os homens envolvidos com a destruição das *hermai*, e associados a uma preparação de golpe oligárquico ocorrido em 415, dentre eles Alcibíades. Este não só foi chamado de volta como foi instituído como um dos dez generais. Dentre os outros nove generais Theramenes foi eleito. Ao lado do instigador do golpe oligárquico e do líder dos moderados estavam Trasíbulus e Trásilos, os dois líderes dos soldados anti-oligarcas estacionados em Samos.[21]

Apesar da curta duração deste regime intermediário, até um retorno mais pleno ao governo anterior ao golpe, é de se espantar como os anti-oligarcas formaram um governo tão similar às propostas oligárquicas. Este regime teve entre seus organizadores e generais membros dos quatrocentos. Antifonte, Onomacles e Aristoptolemus foram acusados por Andron, Theramenes e outros oligarcas participantes dos quatrocentos. Sobre estas acusações é interessante notar que não foram acusados e condenados por participarem dos quatrocentos mas por não obedecerem decisões da assembleia organizada pelos soldados estacionados em Samos no mesmo período e que se opunham aos oligarcas.[22] Além destas acusações outros casos levados a cabo implicavam membros dos quatrocentos por apontarem

[20] Para cronologias possíveis do governo dos 5000 ver Sealey (1975)

[21] Para a descrição deste processo verificar Tucídides. *A História da Guerra do Peloponeso,* VIII.45-98 e Aristóteles *Athenaion Politeia* 29-34.

[22] Estas acusações seriam impossíveis pois entre seus acusadores estavam outros membros dos quatrocentos.

cidadãos para cargo mesmo tendo prometido primeiro estabelece os 5000 e que apenas estes escolheriam os ocupantes dos cargos políticos. Seu erro não teria sido o caráter oligárquico mas não fazerem o que fora decidido. Os cargos deveriam ter sido chamados pelos 5000. Por terem assumido cargos antes de convocarem os 5000 foram julgados. Seu crime foi passar por cima das leis propostas por eles mesmos. Assim temos membros dos quatrocentos acusando outros, durante este regime intermediário escolhido pelo *demos*. Isto ocorre pois não são os quatrocentos que fizeram algo de errado ou a oligarquia que não interessava aos atenienses, mas o caráter tirânico que o governo dos quatrocentos tomou após sua instauração.

c) OS TRINTA E A REAÇÃO A ELES

Em 404/3 Atenas perde a guerra e um dos generais espartanos, Lisandro, atende a uma reunião em Atenas para definir a rendição e seus termos. Diversos autores tratam das diferenças entre os relatos sobre estes eventos e suas possíveis consequências. As maiores dificuldades se encontram na definição de quem propôs um retorno às leis ancestrais, à uma *pátrios politéia*, os espartanos, os oligarcas ou Theramenes. O que podemos afirmar sobre a perda ateniense e o governo que se seguiu é que movimentos políticos em consonância com a derrota ateniense e os termos de rendição levaram a uma organização do governo ateniense com ares extremamente oligárquicos. Um grupo de 30 pessoas estaria encarregada de organizar uma nova constituição de acordo com a constituição ancestral. Dentre estes estão os oligarcas e alguns membros dos quatrocentos. Theramenes é um dos trinta.

Entre os relatos de Diodorus Siculus, Xenofonte, Athenaion Politeia, e algumas menções dos casos em Lísias e Andócides, pode-se perceber que em algum momento os trinta receberam auxílio militar dos espartanos para manter seu controle. Com o intuito de levantar fundos e diminuir poderes de alguns metecos várias acusações e execuções sem julgamento ocorreram. A tomada das posses destes metecos atacados pelos trinta eram assimiladas pelos mesmos. A associação com os espartanos e os

excessos praticados pelos trinta levam a revoltas entre os atenienses. Theramenes, mesmo sendo um dos trinta, resolve se colocar a favor de um governo intermediário, de uma organização moderada. Ao opor-se a Crítias, líder dos extremistas, Theramenes é executado.

Com estas disputas internas os trinta tornam-se enfraquecidos, e ao mesmo tempo são atacados por Trasíbulos, que volta a defender Atenas contra tais abusos. Os trinta acabam por serem depostos alguns meses depois de tomarem o poder com a ajuda de Lisandro. Um dos reis espartanos, Pausânias, ajudou no estabelecimento de uma anistia que permitiu a restauração da democracia e o cessar de violências vingativas.

O interessante aqui é verificar quem esteve presente e ativo na chamada restauração da democracia e como estas presenças podem ter influenciado na estrutura do governo ateniense de 403 em diante. Avaliar a reação dos anti-oligarcas também pode esclarecer suas relações com as proposições oligárquicas e com as posições democráticas formadas então.

Com o fim dos trinta vários destes chamados tiranos fogem para Eleusis. Seus opositores decidem tornar Eleusis independente de Atenas. As dificuldades de manter esta independência ocorrem principalmente devido às relações religiosas que exigiam interação constante entre atenienses e eleusinos. Alguns anos depois esta independência é revogada. Cidadania é entregue àqueles que ajudaram na retomada de Atenas. Meses depois esta decisão é revogada. O assassínio de um dos trinta tiranos é bem visto e os assassinos são homenageados. Uma anistia é estabelecida e nenhum mal pode ser relembrado. Os trinta e seus comparsas não estão protegidos por esta anistia, a não ser que se submetam a um processo de revisão de suas ações durante o cargo de governantes de Atenas.

Todas estas decisões parecem confusas. Por vezes contraditórias. No entanto a organização dos opositores aos oligarcas parece ser desfocada e incerta quanto a suas proposições desde os quatrocentos. Após o estabelecimento do governo restaurado as

decisões parecem estruturar-se. Os exilados são chamados de volta. As leis utilizadas pelos oligarcas para justificar suas ações são revisadas e proíbe-se leis não escritas, associadas às propostas de constituição ancestral dos oligarcas. Diversas outras medidas são tomadas que se aproximam das propostas dos theramistas. Como Theramenes está morto, executado pelos outros membros dos trinta tiranos, podemos traçar estas propostas a 3 de seus aliados mencionados por nome e tios como influentes na "restauração democrática". Archinos, Anítos e Formísion eram conhecidos amigos de Theramenes e Cleitophon. Ambos membros dos quatrocentos e Theramenes membro dos trinta tiranos.[23]

Aqui parece que os moderados dentre os oligarcas, desde os quatrocentos e mais claramente durante os trinta tiranos, decidem se opor aos radicais oligarcas mais do que impor um governo oligárquico a seu modo. Em 403, ao se juntarem aos opositores da oligarquia levam consigo a estrutura de proposições que faltava entre os chamados *demotikoi*. O governo restaurado e revisado que se instaura em 403 marca a democracia do século seguinte. No entanto sua estrutura gira em torno de um estabelecimento anti-tirânico e de origem oligárquica moderada. Diferente da organização chamada de democracia radical por historiadores modernos, a estrutura de 403 em diante inicia uma tradição que em pouco tempo se verá mais antiga que o próprio Clístenes. Assim o radicalismo dos oligarcas pavimentou a reação dos demotikoi mas foi a estrutura dos theramistas e sua influência direta que fundamentou a democracia restaurada de 403.

[23] Toda esta seção é baseada nas fontes mencionadas acima. Mas os debates que mais importam ao relato e às interpretações propostas aqui advém das obras de, Rhodes(1981), Ostwald(1986), Stem (2003), Gomme (1981) e Moore (1983)).

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL E CATÁLOGOS[24]

AESCHYLUS; SMYTH, H. W. Aeschylus, with an English translation. London, : Heinemann; 1963.

ARISTOPHANES; HALL, F. W.; GELDART, W. Aristophanis Comoediae. Oxonii, : e typographeo Clarendoniano, 1902.

DIELS, H.; SPRAGUE, R. K. The older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker, edited by Diels-Kranz. With a new edition of Antiphon and of Euthydemus. Indianapolis: Hackett Pub., 2001.

FORNARA, C. W. Archaic times to the end of the Peloponnesian War: Translated documents of Greece and Rome. 2nd. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1983.

GAGARIN, M.; MACDOWELL, D. M. Antiphon & Andocides: The oratory of classical Greece. 1st. Austin: University of Texas Press, 1998.

HERODOTUS; GODLEY, A. D. Herodotus: Loeb classical library. Cambridge,
London, : Harvard University Press;
W. Heinemann, 1920.

MOORE, J. M. Aristotle and Xenophon on democracy and oligarchy. London: Hogarth Press, 1983.

HILLER VON GAERTRINGEN, F. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores: Inscriptiones graecae. Editio secunda. Chicago: Ares Publishing Inc., 1974. viii, 393 p.

LEWIS, D. M. et al. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores: Inscriptiones Graecae. Editio tertia. Berolini: G. de Gruyter, 1981.

PLATO; BURNET, J. Opera : recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Oxonii, : e typographeo Clarendoniano, 1902.

THUCYDIDES. Thucydides History of the Peloponnesian War. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1910.

[24] Todas as traduções, quando não mencionado o contrário, são de minha autoria. Nas notas acima usei as siglas IG I², IG I³ e Fornara, seguidos de números indicando os catálogos nesta seção e a numeração da inscrição dentro do catálogo em questão. IG significando Inscriptiones Graecae e Fornara o nome do autor do terceiro catálogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRIGGS, W. W. Ancient Greek authors. Detroit ; London: Gale Research, 1997.

CANEVARO, M.; HARRIS, E. M. The Documents in Andocides' On The Myteries. The Classical Quarterly Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, v. 62, n. 1, p., 2012.

CARTLEDGE, P. Democracy, Origins of:Contribution to a Debate. In: RAAFLAUB, K. A.;OBER, J.*, et al* (Ed.). Origins of Democracy in Ancient Greece. Berkeley: University of California Press, 2007.

FORREST, W. G. G. The emergence of Greek democracy: the character of Greek politics, 800-400 B.C: World university library. London, : Weidenfeld & Nicolson, 1966.

GOMME, A. W.; ANDREWES, A.; DOVER, K. J. A Historical Commentary on Thucydides. Oxford: Claredon Press, 1981.

HANSEN, M. H. The Athenian Ecclesia II: A Colection of Articles, 1983-1989. Copenhagen: 1989.

_____. The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes : structure, principles, and ideology. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

OBER, J.; HEDRICK, C. W. Dēmokratia : a conversation on democracies, ancient and modern: Princeton paperbacks. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. xix, 466 p. ISBN 0691011095 (acid-free paper)
0691011087 (pbk. acid-free paper).

OSTWALD, M. From popular sovereignty to the sovereignty of law : law, society, and politics in fifth-century Athens. Berkeley: University of California Press, 1986. xxii, 663 p. ISBN 0520054261.

RAAFLAUB, K. A.; OBER, J.; WALLACE, R. W. Origins of Democracy in Anceient Greece. Berkeley: University of California, 2007.

RHODES, P. J. A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia. Oxford
New York: Clarendon Press ;
Oxford University Press, 1981.

SANSONE, D. The Date of Herodotus' Publication. Illinois Classical Studies University of Illinois Press, v. 10, n. 1, p., 1985.

SEALEY, R. Constitutional Changes in Athens in 410 B.C. California Studies in Classical Antiquity University of California Press, v. 8, n. ArticleType: research-article / Full publication date: 1975 /, p., 1975.

STEM, R. The Thirty at Athens in the Summer of 404. Phoenix Classical Association of Canada, v. 57, n. 1/2, p., 2003.

STROUD, R. S. The Gravestone of Socrates' Friend, Lysis. Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens The American School of Classical Studies at Athens, v. 53, n. 3, p., 1984.

WALLACE, R. W. Solonian Democracy. In: IAN, M.;RAAFLAUB, K. A. (Ed.). Democracy 2500? Questions and Chalenges. Dubuque: Archeological Institute of America, Colloquia and Conference Papers 2, 1998.

Artigo Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 18 de janeiro de 2014.

Publicado em: 11 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ARISTÓFANES E AS CRÍTICAS À PEDERASTIA E AOS BANQUETES HOMOERÓTICOS NO V° SÉC. A.C.

Luiz H. Bonifacio Cordeiro [1]

RESUMO

As comunidades gregas do período clássico viveram em um grande emaranhado de relações de poder. Esta comunicação tem o fim de expor as representações a que a pederastia e as relações homoeróticas estavam submetidas na comédia do ateniense Aristófanes. O teatro grego, por ter finalidade pedagógica, era um artifício político naquela sociedade, o que torna o discurso aristofânico uma representação de um grupo político e, mais que isso, de um grupo social, permitindo-nos observar as influências ideológicas em suas sátiras. As críticas de Aristófanes às relações homoeróticas visavam a preservar a ordem políade e o poder social dos *aristhói* em uma sociedade em transformação, a Atenas do século V.

Palavras-chave: Pederastia; Homoerotismo; Teatro Grego; Representação.

ABSTRACT

The Greek communities of the classical period lived imbricated in various power relations. This comunication has the purpose of exposing the representations that pederasty and homoerotic relationships were submitted in the comedy of Aristophanes Athenian. The Greek theater, with pedagogical purpose, was a political artifice into that society which makes the Aristophanes' speech a representation of a political group, and more than that, a social group, allowing us to observe the ideological influences in his satires. The criticism of Aristophanes to homoerotic relationships were intended to preserve the order of the polis and the social power of aristhói in a changing society, the Athens of the fifth century

Keywords: Pederasty; homoeroticism; Greek Theatre; Representation.

[1] Luiz Henrique Bonifacio Cordeiro é mestrando no Programa de Pós Graduação em História Política da UERJ, na linha de pesquisa *Política e Cultura*, com financiamento de bolsa da CAPES. É orientado pela Profª Drª Maria Regina Candido, com projeto versando sobre as imbricações políticas nas comédias do dramaturgo ateniense Aristófanes, no que concerne às valorações à educação aristocrática em Atenas. É membro do Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão Leitorado Antiguo/ UPE, desenvolvendo trabalhos ligados ao uso do teatro grego para o ensino de história grega antiga. E-mail: luizhenrique_bc@hotmail.com

Este trabalho tem como objetivo apresentar as críticas do dramaturgo Aristófanes às práticas homoeróticas na sua sociedade, a Atenas do final do século V, tomando por base documental a comédia *As Nuvens*, encenada pela primeira vez em 423 a. C. Na referida peça, o dramaturgo critica aspectos práticos da pederastia que, segundo ele, parte dos *aristhói* (aristocracia ateniense) e havia perdido o sentido educacional da relação ritual. Identificamos no discurso aristofânico um sentido tradicionalista, característica pungente em suas críticas e posicionamentos políticos.

Levamos em consideração que a pederastia envolve a relação com o corpo e que a representação do corpo detém uma importância política para os gregos antigos. As construções culturais e políticas sobre os aspectos físicos do corpo humano historicamente têm participado das representações a que ele foi imposto. As escolhas políticas, como afirma Robin Fox (1987), permeiam incessantemente as relações sexuais em várias sociedades ao longo do tempo, e assim foi com os gregos. Em conformidade com essa premissa, partimos da abordagem conceitual de que a sexualidade é uma das características humanas produzidas socialmente, inserindo-a no campo da cultura e da política. Assim, como afirmam Peter Fry e Edward Macrae (1983, 15), há construções sociais sobre as questões da sexualidade que são "anseios políticos", estando relacionadas a imposições de grupo.

Os anseios políticos de grupo dos segmentos sociais dominantes [2] impuseram, entre os gregos antigos, concepções em que, culturalmente, o corpo masculino foi representado com o ideal da construção de um homem superior, pautado na honra, desde o período creto-micênico ao clássico. Desde os primórdios da civilização grega, no período da realeza palaciana e micênica, o recurso bélico fez com que o homem

[2] Consideramos, com base nos apontamentos de Vernant (2007) sobre soberania políade, que o grupo que na tradição ateniense possuiu um domínio sobre outrem, detendo um status de segmento social dominante, foi a aristocracia tradicional, os detentores de terras na Ática. A partir deles configurou-se o poder político na pólis de Atenas.

grego valorizasse o aspecto físico do corpo como algo a ser preservado [3], culminando na valorização política do corpo em períodos posteriores, servindo como ferramenta de honra e poder perante outros homens e no espaço público, além de demonstrar um alinhamento entre estes indivíduos e o bom desenvolvimento de sua pólis.

Os princípios éticos sexuais que permeiam o cidadão ateniense no período clássico encontram-se em constante transformação, assim como a formação política da pólis. As relações e as características da sexualidade na cidadania grega são parte da complexidade do ser cidadão em Atenas e devem servir para compreender cada vez mais o âmago das ações políticas, assim como as ações políticas devem ajudar a entender como a sexualidade era representada. O posicionamento de Aristófanes é apenas um dos argumentos que visam a formar opiniões sobre a ética sexual políade, havendo outros, tão políticos quanto o dele.

Consideração importante é que Aristófanes, como comediógrafo, possui um lugar privilegiado de fala, o espaço público do teatro, que, por sua vez, é considerado por nós como um espaço pedagógico na sociedade ateniense. Segundo Francisco Oliveira (1993, 69), o teatro tinha a "missão pedagógica" de multiplicar a "ideologia oficial". Em conformidade com os valores tradicionais e aristocráticos, o comediógrafo agiu como um propagador dos argumentos políticos dominantes sobre os simbolos culturais de sua sociedade.

Aristófanes era um propagador de opiniões, o que torna importante a análise de seu discurso, levando em consideração que o discurso é prática da linguagem, necessitando dos símbolos culturais para ser inteligível, e é dependente do que Eni Orlandi (2012) chama de "interdiscurso", a memória do sujeito do discurso, que está ligada às influências de ideologias nas representações da cultura, o que nos permite

[3] Ver: VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

observar Aristófanes como indivíduo característico de um grupo, a aristocracia. Nesse sentido, a obra aristofânica age no espaço do teatro como uma ferramenta de estruturação da memória para o público que assiste às apresentações, não negligenciando aqui os diferentes tipos de recepção dos argumentos textuais do autor por parte do público, que era heterogêneo, formado tanto por membros da aristocracia quanto da oligarquia emergente e por uma grande variedade de grupos de diversos demos. No entanto, consideramos essa função inserida no trabalho da comédia devido ao caráter de monumento do espaço do teatro, que funciona como campo de comemoração e perpetuação das tradições.

Como afirma Michael Pollak (1989), as questões do momento funcionam como relações de força, com argumentos convincentes, suscitando lembranças que fazem parte da memória coletiva sobre valores, acontecimentos, lugares e personagens, e seu discurso, portanto, estrutura a sua memória e dos que o ouvem e, eventualmente, o seguem. O real vivido pelo comediógrafo foi preponderante na sua produção, sendo a base de seu texto. Tal como afirma Maurice Halbwachs (1990, 26), a memória individual sempre acompanha alguma referência de um grupo. Olhamos ao mesmo tempo com nossos olhos e com os olhos dos outros; isto é, as lembranças pessoais estão inseridas em narrativas coletivas, reforçadas, como afirma Elisabeth Jelin (2001, 21), por rituais e comemorações sociais. Nesse viés, podemos entender a comédia como uma projeção da memória.

Mais do que um agente de discurso, formador de opiniões, Aristófanes pode ser considerado um formador de identidades. Para Pollak (1992), a identidade é formada por fronteiras físicas (ligadas ao pertencimento a um grupo), pelo tempo (como continuidade de valores a serem reproduzidos) e por um sentimento de coerência (unidade dos valores, estando ligados também a um grupo). Quando, em conformidade com essas características, Aristófanes desenvolve suas sátiras para

promover uma permanência do que ele e seu grupo de referência defendem, está fazendo uso do teatro como um espaço de domínio simbólico para impor a identidade de seu grupo à heterogeneidade de indivíduos e grupos que ali estão presentes.

O dramaturgo se contrapunha a práticas inovadoras que colocavam em xeque a estabilidade da tradição aristocrática.No trecho abaixo citado, da comédia *As Nuvens*, no debate entre o *Argumento Justo* (educação tradicional, aristocrática) e o *Injusto* (Educação nova, a sofística), para decidir quem se responsabilizaria pela educação do jovem filho de *Estrepsíades*, fazendeiro asilado na cidade por causa da guerra do Peloponeso, o *Argumento Justo* se dirige ao jovem (*Fidípides*), que está prestes a decidir qual será seu tutor:

> Argumento Justo - Passarás, todavia, o tempo nos ginásios, sadio e viçoso, e não tagarelando na Ágora, e discorrendo sobre futilidades, como os de hoje, nem te deixarás entusiasmar por processozinhos de chicaneiros habilidosos e argutos. Descerás à Academia e aí, à sombra das oliveiras sagradas, disputarás corridas, coroado e leve caniço, com um amigo de tua idade, cheirando a salsaparrilha, a tranquilidade, a botões de choupo branco, desfrutando a primavera, quando o plátano cochila ao lado do olmeiro. Se fizeres o que te digo e te dedicares a isso, terás sempre um peito robusto, a tez clara, os ombros largos, língua curta, um traseiro cheio, um pênis normal. Se, pelo contrário, praticares os hábitos hodiernos, terás logo uma tez pálida, ombros estreitos, peito delgado, língua comprida, traseiro murcho, pênis anormal. e... capacidade de propor leis prolixas! Ele te conduzirá a considerar honesto tudo o que é indecoroso e indecoroso o que é honesto [...]. (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, vv. 1002-1020) [4]

[4] Toda a peça se desenvolve em torno de uma dualidade de pensamentos e práticas, sobre as quais o dramaturgo promove a caracterização de uma como justa e outra não. As consequências, como vimos nesta citação, são bem mais amplas do que a simples relação direta com a escolha. Há várias outras passagens da peça em que o dramaturgo envolve de significados pejorativos as práticas que não valorizam a tradição, relacionando o riso pelo ridículo ao homoerotismo.

Os ensinamentos aristocráticos visavam à formação da *areté* (virtude: a perfeição do cidadão em conformidade com os valores da pólis). Na educação aristocrática, desde o período arcaico, ligada ao ideal de perfeição advindo da antiga valorização da virilidade física do período creto-micênico [5], era praticada a pederastia, que, em linhas gerais, era um ritual educacional com a finalidade de formar jovens de ricas e tradicionais famílias aristocráticas, onde o *erastés*, um cidadão bem nascido e bem visto socialmente iniciava à vida adulta um adolescente, o *erómenos*. A pederastia tradicionalmente reproduzia os ideais coletivos dos *aristhói*, o vigor, a saúde e a sagacidade, que, após formado cidadão, o jovem aristocrata utilizava-os para o seu bem e o bem político da pólis.

Ainda no início do século VI, o legislador Sólon promoveu mudanças na estrutura socioeconômica ateniense. Sólon foi eleito arconte ateniense em 594 a. C. Seus feitos produziram consequências desde o direito político até a economia ateniense. Aboliu a escravidão por dívidas e instituiu classes censitárias, além de, a partir dele, se começar a circular moeda na Ática; ele promoveu uma reforma nos pesos e medidas. Foi a partir das transformações desse período que o comércio de exportação e importação passou a ganhar expressividade. No campo jurídico, promulgou leis que tornaram o direito ateniense comum a todos os cidadãos [6]. As reformas desse legislador culminaram, no V° século, na ascensão do grupo que passou a ser denominado como oligarquia comercial e mercantil, que chamaremos aqui de oligarquia emergente.

[5] No período da realeza palaciana micênica, valorizou-se bastante a preparação guerreira e, consequentemente, a educação dos jovens guerreiros visava a impor virilidade física, como já referenciado. Cf. Vernant (Idem).

[6] Ver: MOSSÉ, Claude. Atenas: a história de uma democracia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

A emergência desse novo grupo social e político fez com que a aristocracia fundiária, os tradicionais formadores da ordem políade, passasse a ter que dividir o poder público em Atenas e, mais que isso, competir por ele. Esses novos ricos passaram a subverter alguns ideais dos tradicionais detentores do poder na pólis para poder imiscuir-se a esses na ação política. Um dos motivos da crítica aristofânica ao sofisma na peça ora analisada e citada acima é que, além de ser um método educacional novo e que se contrapunha à educação tradicional dos aristocratas, subvertendo indivíduos desse segmento social, era, em grande medida, financiada pela oligarquia mercantil, tendo em vista que cobravam pelos seus ensinamentos. Assim, observamos, nesse período, não apenas uma força condutora da vida política e da ordem oficial, mas uma disputa, conjuntos heterogêneos nesse espaço público da pólis.

Segundo Jean-Pierre Vernant (2007), a cidadania grega passou gradativamente a necessitar de algo distante de forças físicas e individuais do arcaico ao clássico; a soberania pública, no seio social ateniense passou a ter um aspecto cada vez mais coletivo. Para Claude Mossé (2007), a politização da vida privada, por meio da justiça, demonstra a estreita ligação entre a vida política individual e coletiva na pólis. Para Adriaan Lanni (2010), por exemplo, a lei que proibia a participação política a atenienses que se prostituíssem produziu efeito nos comportamentos individuais, sendo fundamental para normas de conduta privada. Foi neste sentido que Aristófanes se aproveitou do homoerotismo para atacar a oligarquia emergente. Esta politização da vida coletiva e individual revela, para Josiah Ober (1989), que existem discursos legitimadores de uma estabilidade inexistente na pólis ateniense no século V. Com essas premissas, o discurso aristofânico impõe-se, no todo do teatro e, mais que isso, da pólis, como um discurso de um segmento social, mediante outro.

Nesse ínterim, as características tradicionais da pederastia já não eram traduzidas na prática de uma forma ideal por todos os adeptos dessa prática educacional. Uma banalização da prática pederástica passou a ser vista como uma agressão aos ideais pelos tradicionais, o que passou a ser reprimido. Aristófanes, ávido por defender os valores de seu segmento social, a aristocracia tradicional, em várias peças criticou os aspectos homoeróticos como elementos que enfraqueciam a unidade ideal da pólis. A relação *erastés-erómenos* passou a ser vista por ele como um contato suspeito, de onde poderiam surgir *philíai* (amizades) carnavalizantes, isto é, que colocariam a ordem e a própria honra da pólis em risco.

> [...] Considera, pois, meu jovem, em quantas coisas implica a temperança e de quantos prazeres ficarás privado: garotos, mulheres, cótabo, guloseimas, bebidas, gargalhadas. Com efeito, do que vale a vida se te privares dessas coisas? Continuando: vamos agora às necessidades da natureza. Erraste, amaste, cometeste adultério e em seguida foste apanhado. Estás perdido, porque não sabes falar. Se, porém, estás comigo, goza da natureza, pula, ri, e a nada considera vergonhoso. [...] (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, vv. 1072-1079). [7]

As relações homoeróticas como práticas sexuais com fim em si fora da pederastia, então, eram abominadas no discurso aristofânico. Simpósios de *hetaireíai* (grupos políticos) poderiam utilizar-se do homoerotismo simplesmente como elemento para distorcer a ordem. Nessa abordagem podemos ver a crítica de Aristófanes aos sofistas na comédia *As Nuvens*.

> Argumento Justo - O quê? E se, por acreditar em ti, lhe enfiarem um rábano no rabo e lhe depilarem o traseiro com

[7] No mesmo sentido, há outras passagens como nos versos: 100-105; 120.

> cinza quente, terá alguma sentença para provar que não é um traseiro largo [8]?
>
> Argumento Injusto - Que mal lhe acontecerá, se for um traseiro largo?
>
> Argumento Justo - Que coisa pior do que isso poderia acontecer?
>
> Argumento Injusto - Que me terás a dizer se foste derrotado por mim nesse ponto?
>
> Argumento Justo - Calar-me-ei. Que posso fazer? (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, vv. 1085-1093) [9]

De fato, a relação homoerótica fora da pederastia não tinha ligação com seus ideais. Segundo Kennet Dover (2007, 196), em banquetes "o gosto da companhia de um belo adolescente não diminuía em nada o desprezo do sedutor pelo seduzido". Aí, compreendemos o desprezo a partir da cultura de virilidade em que vivia o homem políade, onde deixar-se cobrir sexualmente por outro homem poderia ser sinal de se deixar dominar por ele e, por isso, não merecer partilhar das honras da cidadania. Para Aristófanes, mesmo na pederastia, havendo homoafetividade, um carinho que ultrapassasse a admiração que o *erómenos* deveria ter pelo *erastés*, esse jovem estaria fadado ao fracasso público como cidadão e, assim, arruinaria sua pólis.

Todavia, como afirma David Halperin (1990, 09), a prática homoerótica em certas ocasiões era tolerada e até mesmo valorizada, como no caso já citado da pederastia. Este autor produziu estudos sobre a pederastia onde não a concebeu como um fator isolado, mas um fio envolvido em uma teia de práticas eróticas e sociais muito maior na Grécia Antiga, desde a camaradagem heroica, a relação de *philía*, até o

[8] No original, *ευρυπροκτος* (*euryproktos*, traduzido como "ânus largo"). Ver: ARISTÓFANES. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées. Traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

[9] Em outras passagens do texto, o dramaturgo utiliza de argumento semelhante, como em: v. 195, 1100 e 1330.

sexo comercial, a prostituição masculina. Halperin (1990) partiu da concepção teórica construtivista [10] e concluiu que a pederastia contribuiu para a formação de um modelo ideal de sexualidade do homem grego. No entanto, temos que atentar para a concepção de "modelo" e de "homem grego", que estavam relacionadas a grupos políticos específicos, sendo muito mais complexo do que pensar apenas em um modelo social geral.

Aristófanes faz uma representação do todo social ateniense de acordo com as utensilagens mentais de sua conjuntura histórica como agente da representação, que são os mecanismos culturais e intelectuais como pensamento, linguagem e sistema de percepção. Sobre isso, utilizamos a teorização de Roger Chartier (2002), que afirma que a representação é uma imposição coletiva do grupo social que a constrói, ou seja, está sendo impressa uma relação de poder na representação da cultura, impondo uma relação entre o discurso de Aristófanes e os interesses culturais e intelectuais do grupo que detém o poder de representar. O que ocorre aí são “interpenetrações” entre as práticas culturais e a própria cultura através do discurso, gerando “ressignificações” da cultura, havendo um controle dos signos culturais. Para Marshall Sahlins (1990), esse controle dos signos culturais ocorre devido às tentativas de manter a estrutura cultural existente, mas acaba permutando-se com ela através de sua prática, o que gera

[10] Halperin (1990) interage com a antropologia para observar a constituição das práticas sexuais entre os gregos e em qualquer sociedade no espaço e no tempo como relacionadas aos fatores históricos e culturais. Ele se contrapõe à postura essencialista de que os comportamentos sexuais são categorias reconhecidas implicitamente por muitas sociedades. De um ponto de vista construtivista (concepção comungada por vários outros autores, que Halperin mobiliza), esse autor teoriza que os desejos sexuais são aprendidos e que as identidades sexuais são formadas por interações individuais com outros indivíduos. Todavia, atenta ao perigo de não cair na mistificação da ficcionalização dos fenômenos da sexualidade, mas afirma que pode se falar em identidade sexual de grupo, sem falar em unidade biológica. Ele defende ainda que quanto mais nos tornamos conscientes da vida erótica, estamos mais inclinados a acreditá-la como natural. Todavia, a pluralidade de subculturas sexuais mostra que a sexualidade é algo mais que um reflexo natural da atividade sexual. Os gregos, por exemplo, possuíam opiniões diversas sobre o comportamento sexual masculino e as práticas decorrentes desses comportamentos.

transformações mútuas. Dessa forma, ao tentar impor sua ideologia e manter a estrutura cultural tradicional em sua sociedade, Aristófanes acaba, em sua prática discursiva, sendo moldado pelos símbolos culturais e transformando sua prática, que tem a intenção de controlar a cultura, mas acaba transformando-a ciclicamente.

Para concluir, o que podemos observar ao fazer uma análise de discurso na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, é que o poder e os elementos culturais dos *aristhói*, apesar de fragilizados, ainda servem de modelo para este grupo no final do século V. Além disso, consideramos a tese de Josiah Ober (1989) de que o período estudado não foi marcado por estabilidade política, muito pelo contrário; havia na Atenas do século V várias forças contrárias entre si que foram determinantes para o desenvolvimento político posterior da pólis, que no século IV já não possuía mais fôlego para competir com as outras potências e iniciou um processo de fragmentação. Aristófanes é apenas um dos "topoi retóricos" [11] acerca dos princípios éticos sexuais no século V e, contrária a ele há a representação, por exemplo imagética, em inúmeros vasos de figuras vermelhas [12], demonstrando a incongruência de opiniões no período analisado, o que nos permite afirmar que a Atenas do final do V° século é uma pólis em constante transformação, que, por meio dos conflitos internos, vive à base de negociações.

[11] Expressão utilizada por Ober (1989), ao caracterizar conflitos a partir da palavra política na Atenas clássica.

[12] Ver: CANTARELLA, Eva e LEAR, Andrew. Images of Ancient Greek pederasty. New York: Routledge, 2008; e JOHNS, Catherine. Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome. London: British Museum Press, 1982. Ver especialmente as imagens de sedução.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓFANES. As Nuvens. Tradução do grego por Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.

_____. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées. Traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHARTIER, Roger. A História Cultural – Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.

DOVER, Kenneth J. A Homossexualidade na Grécia Antiga. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

FOX, Robin. As condições da evolução sexual. In: ARIÉS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). Sexualidades ocidentais. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 9-24.

FRY, Peter e MACRAE, Edward. O que é homossexualidade. São Paulo: Brasiliense: 1983.

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALPERIN, David. One hundred years of homosexuality and others essays on Greek. Londres: Routledge, 1990.

JELIN, Elizabeth. Los trabajos de la memória. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2001.

LANNI, Adriaan. Effect of the Athenian Prostitution Laws. In: Classical Antiquity. University of California Press. Vol. 29, N° 1, 2010, p. 45-67.

MOSSÉ, Claude. Justice et le politique à Athènes. In: PANTEL, Pauline Schmitt e POLIGNAC, François de (orgs.). Athenes et le politique: dans le sillage de Claude Mossé. Paris: Albin Michel, 2007.

OBER, Josiah. Mass and elite in Democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people. Princeton University Press, 1989.

OLIVEIRA, Francisco de. Teatro e poder na Grécia. In: Humanitas - vol. XLV. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1993, pp. 69-94.

ORLANDI, Eni. Análise de discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes Editores, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol. 2, N° 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol. 5, N° 10, p. 200-212. Rio de Janeiro, 1992.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. Le Nascence du politique. In. PANTEL, Pauline Schmitt e POLIGNAC, François de (orgs.). Athenes et le politique: dans le sillage de Claude Mossé. Paris: Albin Michel, 2007.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.
Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.
Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO* ENTRE HOMERO E EURÍPIDES: CAMINHOS DE UMA PESQUISA

Renata Cardoso de Sousa[1]

RESUMO

Nosso objetivo é mostrar como podemos estudar o *Outro* na **Ilíada** de Homero e nas tragédias de Eurípides, tendo como ponto de partida a representação dos troianos, sobretudo o herói Páris. Deixado em segundo plano pelos que se debruçam sobre a Guerra de Troia, em nossa pesquisa, que se inicia agora no PPGHC da Universidade Federal do Rio de Janeiro, tal herói é o grande protagonista.

Palavras-chave: Homero; Eurípides; Páris; alteridade; herói.

ABSTRACT

Our aim is to show how we can study the *Other* in Homer's **Iliad** and in Euripides' tragedies. The representation of the Trojans, overall Paris', is the start point for it. Pushed aside by those ones who study the Trojan War, in our research, which begins now at PPGHC from Universidade Federal do Rio de Janeiro, this hero is the great protagonist.

Keywords: Homer; Euripides; Paris; otherness; hero.

[1] Professora Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC), do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desenvolve, sob orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, o projeto de pesquisa *Da transgressão à barbárie: as representações sociais de Páris entre Homero e Eurípides (séculos VIII-V a.C.)*. E-mail: renata_cardoso@ufrj.br.

INTRODUÇÃO

"Vaidoso", "frívolo", "cômico", "luxuriante", "geralmente uma figura não heroica" (RUTHERFORD, 1996, 33, 83), "afeminado", "frouxo" (LORAUX, 1989, 93), "*playboy*", "patético" (HUGHES, 2009, 219), "egoísta", "superficialmente atrativo" (SCHEIN, 2010, 22, 24), "tolo" (CARLIER, 2008, 100), "não heroico", "o mais desmerecido dos filhos de Príamo" (REDFIELD, 1994, 113, 114), "almofadinha" (GRIFFIN, 1983, 08), "antagonista [...] de Aquiles" (NAGY, 1999, 61), "fujão"/"desertor" e "covarde" (AUBRETON, 1956-1968, 168-202) ou "idiota" (CLARKE *apud* SUTER, 1984, 07): você, caro leitor, provavelmente não gostaria de ser chamado desse jeito. Mas Páris, herói troiano cujo ato e *átē* (perdição, cegueira) causaram a Guerra de Troia (1250-40 a.C.) assim o foi por muitos helenistas.

O imaginário contemporâneo acerca desse herói coloca-o como um *anti-herói*. Filmes como **Tróia** (EUA, 2004, dir. Wolfgang Petersen), por exemplo, ajudam a cristalizar essa ideia, colocando em cena Orlando Bloom interpretando um personagem patético, que, ao final da famigerada querela com Menelau (Brendan Gleenson), prostra-se aos pés de Heitor (Eric Bana) ao perceber que morrerá nas mãos do esposo colérico de Helena.

O livro novelesco **Paris of Troy**, de Chris A. Detherage, mostra Páris como um mauricinho desbocado, que se lamenta em seu leito de morte, relembrando as suas aventuras sexuais e suas trapaças enquanto sofre com as consequências da flechada fatal de Filoctetes. Essas representações[2] acabam, pois, por corroborar a visão de alguns estudiosos. Ou seria o contrário?

[2] Para trabalharmos com Páris, utilizamos o conceito de *representações sociais* de Denise Jodelet. Para ela, "a representação social é um conhecimento prático, que dá sentido aos eventos que nos são normais, forjam as evidências da nossa realidade consensual e ajuda a [*sic*] construção social da nossa realidade" (SÊGA, 2000, 128): é o "processo pelo qual se estabelece a relação entre o mundo e as coisas" (SÊGA, 2000, 129). A representação social só pode se dar através da *comunicação* e esta incide sobre aquela de três maneiras: a) na sua **emergência** (quem sabe e de onde sabe?); b) nos **processos de formação das representações** (o que e como sabe?) e c) na **edificação da conduta** (sobre o que sabe e com que efeitos?), (JODELET, 2001, 30).

A ideia de Páris como um completo covarde está arraigada em nosso imaginário. Quando sou questionada sobre o que estudo, muitas vezes ouço um desses adjetivos (ou até outros piores, que não poderiam ser reproduzidos aqui nesse artigo acadêmico): "Você estuda *ele*? Por que não Aquiles, Ulisses ou outro herói *de verdade*?"

Quando nos debruçamos sobre a **Ilíada**, temos um problema: Páris, até o Canto VI, é um fraco: foge à luta singular com Menelau e posterga sua entrada na batalha, tendo má vontade de lutar. A partir do Canto VII, Páris entrará na liça lado a lado com seu irmão, Heitor, liderando uma coluna troiana e exercendo seu papel de guerreiro: matar e ferir o inimigo. O historiador Moses I. Finley enxerga nisso uma das muitas contradições da **Ilíada**, poema que, até ser cristalizado na escrita, ficou por cerca de duzentos anos circulando oralmente (FINLEY, 1982, p. 43). Acreditamos que não.

POR QUE NÃO? A FUNÇÃO PAIDÊUTICA DAS OBRAS DE HOMERO

Uma das hipóteses em torno das quais nosso projeto de pesquisa gira é a de que a representação de Páris na **Ilíada** é um dispositivo *paidêutico*: ele foge do enfrentamento com Menelau, mas retorna e luta, de fato, com o herói. Ele se mostra indisposto para entrar nas batalhas, mas acaba indo e exerce seu papel de guerreiro. Isso se torna um exemplo para o *kalòs kagathós*, literalmente "belo e bom", a quem se dirigem os poemas: somos seres humanos, podemos errar; mas devemos voltar e consertar nossos erros, para não permanecer inglório perante seus iguais.

Essa é uma máxima trágica: "*hamarteîn eikòs anthrṓpous*" (errar é humano), (EURÍPIDES. **Hipólito**, v. 615). Por isso que alguns autores (como André Malta, Gregory Nagy, Cedric Whitman e Seth Schein) acreditam que Homero tenha um texto pré-trágico. Talvez *essa* não seja uma denominação adequada, mas acreditamos que os trágicos, educados na tradição mito-poética homérica, beberam de algumas

características da representação humana contida nessas epopeias para compor as suas obras.

A noção de *timḗ*, honra, é muito forte entre os gregos. Até hoje, no grego moderno, esse termo designa o *valor*; não das pessoas, como nos textos sobre os quais nos debruçamos, mas das coisas: uma blusa, uma sandália, um *souvenir*, tem **τιμή**, preço. Perder sua *timḗ* era perder também sua *kléos*, a glória que passa de boca em boca pelas gerações humanas, através, sobretudo, do canto aédico. Um homem que ficou sem glória é um homem que não existiu, visto que não foi rememorado.

Se Páris fugisse da batalha, e simplesmente fugisse, sua *timḗ* estaria em jogo e, logo, sua *kléos*. Mas e a própria caracterização de Páris? Ele não é um fraco? Ele não é mostrado como um guerreiro como Aquiles e Diomedes, por exemplo! De fato: os heróis não se constituem numa massa indistinta, em que todos sejam iguais. Cada um se destaca por algo: são membros de um grupo, mas também são indivíduos[3]. Podemos observar, brevemente, essa individuação através do emprego dos epítetos para qualifica-los.

Aquiles é o "de pés velozes", o que denota sua velocidade; Heitor é o "domador de cavalos", mostrando sua experiência em lidar com cavalos; Odisseu é o "de muitos ardis", assinalando sua inteligência. Páris é o "*theoeidḗs*", "semelhante aos deuses", que está relacionado à sua beleza (FONTES, 2001, 95). E nos perguntamos? Para que serve a beleza no campo de batalha?

Heitor mesmo já nos respondeu essa pergunta: para nada (HOMERO. **Ilíada** III, vv. 55-56). O que denota algum problema com a caracterização **bélica** de Páris. Como procede com os heróis que acabamos de ver, cada um tem a sua característica peculiar, mas estas são **bélicas**. A velocidade, a inteligência e a lida com cavalos são necessárias na guerra. Beleza não põe destreza; e Páris tem menos *aretḗ* guerreira do

[3] Acreditamos que não exista sociedade sem indivíduo e vice-versa. A sociedade é (e sempre foi) constituída pela rede de relações que ligam um indivíduo a outro (ELIAS, 1994, p. 75-6).

que seus *ísoi*. O próprio epíteto *theoeidḗs* se aplica àqueles que não têm uma ligação muito estreita com o campo de batalha:

> Catorze outros têm esse epíteto na **Ilíada** e na **Odisseia**, todos homens, todos humanos. Seis de 14 são guerreiros troianos ou gregos que são chamados assim apenas uma vez; quatro são pretendentes na **Odisseia** que o têm uma ou duas vezes apenas. Os outros são Alcínoo, o rei dos feácios (1x), Teoclímenos, o vidente que se junta a Telêmaco no caminho de volta a Ítaca (5x); o próprio Telêmaco (6x); e Príamo (9x). Aqueles aos quais esse epíteto é aplicado com alguma frequência, pois, são notáveis por serem todos homens, mas nenhum guerreiro: Teoclímeno, o vidente; Telêmaco, muito jovem para lutar; Príamo, muito velho para lutar. De fato, os quarto pretendentes e Alcínoo compartilham também essa característica comum a esse grupo (SUTER, 1983, 60-1).

Mas, então, poderíamos pensar: e o arco e flecha? Não é um elemento bélico? Páris é o melhor arqueiro de Troia!

Os arqueiros possuem um estatuto inferior no campo de batalha, porque não lutam face a face: atiram de longe suas flechas. O combate singular, no qual um guerreiro fica cara a cara com outro e luta por meio de lanças e/ou espadas é privilegiado na **Ilíada**. Um tiro de flecha nunca mata um inimigo, somente o fere. O arqueiro não possui a vestimenta bélica completa (elmo, couraça, cnêmides, escudo, lanças e espada), porque o arqueiro faz parte da tropa ligeira de um exército: Páris, por exemplo, pega emprestada a couraça de Licáone, seu irmão, para lutar (HOMERO. **Ilíada** III, vv. 333-334). O próprio comportamento não-verbal[4] dos arqueiros é diferenciado do resto dos guerreiros: eles não hesitam em fugir, escondem-se e

[4] O estudo do comportamento não-verbal é feito, por exemplo, pela *cinésica social*, campo de estudo oriundo da Antropologia e Sociologia que considera os movimentos de maneira socialmente contextualizada. Cada movimento tem um significado em cada contexto e eles podem ser bem ou mal vistos, dependendo da cultura. Por exemplo, recentemente, a Duquesa de Cambridge, Kate Middleton, passou por uma saia justa quando o atleta paralímpico iraniano Mehrdad Karam Zadeh se recusou a apertar sua mão, quando ela lhe entregou a medalha de prata. Isso se deu porque homens de origem islâmica não apertam em público as mãos de mulheres com quem não tenham nenhuma relação. Para nós brasileiros, um aperto de mão não é proibitivo, mas para a cultura islâmica, em determinados casos, é.

jactam-se de ferir o inimigo (por exemplo, HOMERO. **Ilíada** III, vv. 33-37; V, vv. 100-106; XIII, vv. 593-597; vv. 712-718).

Desse modo, a excelência de Páris não está na guerra, mas em sua beleza, habilidade musical e em seduzir mulheres. Ou seja, no que compete às artes sonoras e às artes do amor. Páris é o herói da paixão (AUBRETON, 1956, 169) e sua ligação com Afrodite denota isso. A coragem[5] não é seu atributo principal, pois, na **Ilíada**, o *locus* privilegiado de demonstração dela é a *guerra*. Se nosso herói não possui uma predisposição bélica, ela lhe é diminuta, mas isso não significa que ele não a tenha: a coragem é intrínseca e, no caso de Páris, a) o atributo da coragem em seu caráter é manifestado com *pouca* intensidade, em detrimento desses atributos; b) externamente, é conduzido pelas incitações e repreensões de Heitor ou pelo medo de perder Helena, como o helenista francês Robert Aubreton descreve:

> Tendo conquistado a sua "deusa" [Helena], nada mais interessa a Páris senão conservá-la. Para tanto, são-lhes necessárias a vida e a salvaguarda de Tróia. Êle [*sic*] só luta em caso extremo, quando Tróia corre perigo, quando, por conseguinte, seu amor está ameaçado. É hostil a qualquer compromisso que possa resultar em devolver a Menelau aquela que lhe arrebatou. (AUBRETON, 1956, 169).

O recuo diante da fúria de Menelau é um impulso negativo, mas o estímulo positivo de seu irmão para que voltasse ao campo de batalha e lutasse é a força que manifesta a coragem em Páris e a qual faz com que ele proponha o duelo. Logo, Páris não nos parece um *anti-herói*: primeiramente porque essa é uma noção anacrônica para ser aplicada à **Ilíada** e à **Odisseia** (LUKÁCS, 2007). Em segundo lugar, porque ele

[5] Entendemos por *coragem* o impulso positivo para que superemos o medo, a fim de enfrentar situações-problema; é a justa medida entre insegurança e convicção exacerbada. Ela é uma característica intrínseca do ser humano, mas se manifesta com mais ou menos intensidade em um indivíduo consoante três aspectos: a) predisposição no caráter, na índole do mesmo; b) incitação por parte de outra pessoa ou c) motivação por parte de um outro sentimento. Quando passamos por essas situações difíceis, podemos encará-las imediatamente, ou podemos recuar diante delas, a menos que outra pessoa nos encoraje (*némesis*) ou que tenhamos vergonha de recuar (*aidős*).

age conforme as normas sociais: ele foge, mas retorna (e tem a coragem para fazer isso); ele adia sua entrada efetiva na batalha, mas acaba entrando. Contudo, como ele é um transgressor, se encontra em um estado de *átē* e é um troiano (ou seja, o inimigo do aqueu na guerra), ele terá algumas características que o desqualifica como guerreiro. E ser desqualificado como guerreiro numa sociedade guerreira é uma forma de inferiorização social.

É interessante perceber, também, que a maioria dos arqueiros se encontra do lado *troiano*. Filoctetes e seus arqueiros não entram na batalha na **Ilíada** e Teucro, único arqueiro em atividade do lado aqueu, se chama "Troiano": "teucros" é outra designação dada aos troianos no poema. Cremos que isso se dá devido a uma *alteridade* entre aqueus e troianos existente na **Ilíada**.

Alguns elementos trágicos que designam o bárbaro podem ser encontrados na **Ilíada** para designar os troianos. Isso não quer dizer que Homero vislumbrou o que ia acontecer, ou que fosse "pré-trágico", como vimos: primeiramente porque foram vários "Homeros" que compuseram essas epopeias; e também porque, o que ocorre, é uma transmissão da tradição mito-poética (que se origina na tradição oral, é cristalizada na **Ilíada** e na **Odisseia** e chega aos trágicos através da própria *paideía*[6]). Os meninos gregos aprendiam a ler e a se comportar com Homero: não foi diferente com os meninos Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

[6] A *paideía* é a própria ideologia (LESSA, 2010, 22) de um processo discursivo que começa em Homero e continua em Eurípides. Nossa documentação é formada por *textos*; cada um deles é a unidade analítica do *discurso*, entendido como um *processo em curso* (ORLANDI, 2012, 39). Assim, tomamos o *discurso* de Homero e o *discurso* de Eurípides como partes de um *processo discursivo* mais amplo. A Análise de Discurso trata de um sistema que envolve não apenas o discurso em si, mas relação entre língua, ideologia e história, tendo em vista a produção de sentidos. O processo discursivo implica no perpasso da *ideologia*[6] pelo discurso: é ela que produz *sentido*, pois "se materializa na linguagem" (ORLANDI, 2012, 96). A *linguagem*, por sua vez, "é linguagem porque *faz sentido*. E [...] só faz sentido porque *se inscreve na história*" (ORLANDI, 2012, 25 – *grifos nossos*). A história é o sentido, visto que o sujeito do discurso "se faz (se significa) na/pela história" (ORLANDI, 2012, 95). A fim de chegarmos à compreensão desse processo discursivo, é necessário cumprir três etapas: a partir da dessuperficialização da *superfície linguística* (*corpus* documental) selecionado (a), obtemos o *objeto discursivo* (b), que se transforma em *processo discursivo* (c) ao chegarmos na formação ideológica daquele objeto.

Esses trágicos aprofundaram essa característica já presente em Páris (e nos troianos) na **Ilíada**. Esse herói é um *Outro*: ele transgride as normas de conduta da *xénia* (hospitalidade) ao retirar Helena do palácio espartano no momento em que estava hospedado lá, configurando-se num caso de *alteridade interna*[7] ou *social*[8]. Na tragédia, ele passa da transgressão à barbárie: Páris, no teatro, é denominado *bárbaros*, termo que inexiste em Homero e que é utilizado para designar o *Outro homogêneo* a partir do século V a.C.

ALTERIDADE NA *ILÍADA*: PISTAS

Geralmente, o tema da *alteridade*, do encontro com *Outros* é tratado a partir da **Odisseia**: a história das viagens de Odisseu e de seu encontro com outros povos é um *locus* privilegiado para o tratamento desse tema. Na **Ilíada**, quase não temos estudos acerca dessa diferenciação. Embora muitos creiam que os troianos de fato não eram gregos, que a adoção de língua e costumes gregos por eles são pura convenção poética, ainda há uma resistência em se considerar que há uma polarização latente entre troianos e aqueus.

Mas poderíamos pensar: os troianos não são gregos, é tudo uma convenção poética, então porque é uma alteridade *interna* em vez de ser aquela alteridade entre o grego e o não-grego, *homogênea*? Poderia, sim. Mas não podemos ir "além" das

[7] "(...) a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio – *o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento*" (FIALHO, 2010, 114 – *grifos meus*).

[8] Utilizamos o conceito de *alteridade* tal qual Marc Augé propõe. Para ele, a identidade é produzida pelo reconhecimento de alteridades, colocando em cena um Outro (AUGÉ, 1998, 19-20), que pode ser: a) o *Outro* exótico, que é definido a partir de um *nós* homogêneo; b) o *Outro* étnico homogêneo – como é o caso dos gregos em relação com os bárbaros; c) o *Outro* social (a mulher, a criança, o transgressor) e o *Outro* íntimo (pois temos várias identidades), (AUGÉ, 2008, 22-3) . Segundo esse antropólogo, "não existe afirmação identitária sem redefinição das relações de alteridade, como não há cultura viva sem criação cultural" (AUGÉ, 1998, 28). *Identidade* e *alteridade* não se opõem, não se excluem: formam um par, *complementando-se*, visto que são "categorias [...] que a constituem [a sociedade] e definem" (AUGÉ, 1998, 10). Ele trabalha, especificamente, com a questão da alteridade nos mitos, na mídia e no contato entre os colonizadores e os nativos.

obras homéricas e afirmar que esse tipo de relação entre aqueus e troianos é do tipo entre estrangeiros, porque na **Ilíada** mesma isso não fica claro. Não há documentação arqueológica que comprove a língua falada em Troia e, na época em que os épicos foram compostos, os troianos, assim como as amazonas, os feácios e, talvez, os etiópicos, não faziam parte do presente (VLASSOPOULOS, 2013, 167). São uma abstração, embora o local onde eles habitem seja factual (diferentemente de regiões imaginárias, como a ilha de Circe ou a região dos lotófagos): os troianos foram colocados na Frígia (Ásia).

Crê-se que a língua da região onde seria Troia é derivada do lemniano, falado na ilha de Lemnos, e que teria dado origem ao etrusco. A hipótese luvita foi bem aceita em 1995, sendo hoje bastante criticada (KLOEKHORST, 2013, 49-50). Homero não deixa claro que os troianos falam uma língua estrangeira. Contudo, como vimos, seus aliados sim: eles são *barbarophṓnoi*; esse vocábulo dará origem à palavra *bárbaros* (DÖRRIE *apud* HALL, 1989, 09, n. 29). Ele é composto de duas palavras: *phonḗ*, voz, e *barbar*, uma onomatopaica que define uma fala incompreensível, semelhante ao nosso *blá blá*. Assim, o *barbaróphonos* é aquele que não fala o grego ou o fala mal (JANSE, 2002, 334-5), justamente porque esta não é sua língua de uso corrente.

Do lado aqueu, todos os aliados se entendem; do lado troiano, não acontece o mesmo. Uma diferenciação linguística é uma diferenciação cultural, visto que a língua é o traço marcante de uma cultura. Se os troianos falam grego na **Ilíada**, isso não se configura num traço essencial de alteridade. Mas, como nos mostra Hillary Mackie, o *falar* troiano é diferente do *falar* grego: há uma diferença linguística marcante nos discursos dos troianos, que os diferem dos gregos.

> Na **Ilíada**, gregos e troianos falam diferentemente. [...] Um simboliza a cultura grega; o outro, a cultura troiana. A cultura grega é representada pela cidade temporária formada pelos acaios, acampada na costa. A cultura troiana é representada por modelos alternativos: às vezes pela cidade, instituições e habitantes da própria Troia, e às vezes pelo exército troiano, incluindo os aliados. Na versão homérica do mito, a diferença

essencial entre Grécia e Troia reside nos diferentes modos que a linguagem é usada em cada lado" (MACKIE, 1996, 01).

Ela coloca uma série de diferenças que estão no plano da linguagem entre gregos e troianos: o modo de convocar e conduzir a assembleia é diferente (MACKIE, 1996, 22), o discurso troiano é mais defensivo do que ofensivo (MACKIE, 1996, 60), os únicos heróis que suplicam pela vida em batalha são do lado de Troia (MACKIE, 1996, 54), dentre outras análises da autora.

Um outro traço de alteridade que podemos observar na **Ilíada**, ligado a um discurso étnico[9] que perpassa as epopeias homéricas, são os símiles humano-animal. Em cenas de batalha, os gregos são os animais caçadores e os troianos os caçados. Um dos vários exemplos, se encontra na luta entre Aquiles e Heitor:

> Aquiles perseguia Héctor Priâmide,
> sem trégua, veloz. Como nos montes um cão
> um filhote de cerva encalça, que tirou
> do covil, através de vales e gargantas;
> se a presa, apavorada, se esconde entre arbustos,
> o cão, rastreando-a, segue-a até que a encontre; assim
> Héctor do Aquileu não pode esquivar-se.
> (HOMERO. **Ilíada** XXII, vv. 188-194).

O cão é um animal de caça: ele rastreia a presa para que seu dono a mate. O cervo é o animal caçado. Um filhote de cervo ainda é menos preparado para enfrentar uma caçada do que o animal adulto. A desvalorização é flagrante.

[9] Começamos a trabalhar recentemente esse conceito de *etnicidade* nas epopeias homéricas e, em virtude disso, não temos um quadro teórico fechado no que diz respeito a ele. Entendemos por etnicidade o "processo pelo qual um grupo conceitua sua diferença dos outros a fim de elevar seu próprio senso de comunidade e pertencimento. Fronteiras étnicas são construções sociais, não fatos da natureza e, como estas, são passíveis de serem arbitrárias e ambíguas" (HALL, 1989, 165). Cremos que em Homero (muito na **Odisseia**, mas na **Ilíada** também) há um discurso que visa delimitar o que é grego e o que não é, valorizando o *ser grego* e o *agir conforme a sociedade grega*.

Quase todas as vezes que apresento essas ideias sobre a alteridade entre gregos e troianos, um questionamento me é colocado: mas e Heitor? Ele é o herói mais expressivo da **Ilíada** e ele é troiano! As cenas com Heitor são lindas e comoventes, como quando ele se despede da esposa, da mãe e do pequeno Astíanax. Essa epopeia termina justamente com o seu funeral, denotando a importância desse personagem. É como se, depois de sua morte, nada mais fosse importante.

Devemos nos lembrar de que a **Ilíada** não foi um poema feito para ser cantado na íntegra: se um aedo fosse cantar os 15.693 versos dessa epopeia, ele levaria dias. Essas epopeias eram cantadas em episódios: poderia se interpretar em um banquete o *episódio* da desavença de Aquiles com Agamêmnon, o *episódio* da luta singular entre Páris e Menelau, o *episódio* do funeral de Heitor etc. Tampouco ela foi composta numa ordem certa: esse é um poema aproximadamente do século VIII a.C., cristalizado na escrita no VI, divido em cantos, pontuado e tendo maiúsculas e minúsculas diferenciadas pelos sábios da Biblioteca de Alexandria.

Sobre a comoção que se depreende as cenas de Heitor com a família, essas, de fato, só acontecem do lado troiano: como vimos, Troia é a cidade invadida. Os gregos não estão numa cidade: estão acampados. Suas mulheres, mães, pais, filhos pequenos, estão *em casa*, aguardando seus retornos. Troia é uma cidade com *oîkoi* completos. Ademais, o próprio "Homero" nos conta quem é o grande herói da **Ilíada**: "Foge um notável guerreiro [Heitor]: um *mais forte* [*meg'ameínōn*] no encalço lhe segue [Aquiles]" (HOMERO. **Ilíada** XXII, v. 158 – grifos meus). Além disso, como pudemos ver no exemplo acerca dos símiles animais, Heitor é o animal caçado; Aquiles, o caçador.

Mas os troianos não ganham a maior parte das batalhas na **Ilíada**? Isso significa que eles são mais fortes, não? Não: lembremo-nos de que Zeus, por causa da ira de Aquiles, está fazendo os aqueus perderem as batalhas, para sentirem a falta que esse herói faz. Aquiles, em determinado momento do nono ano da guerra, se desentende com Agamêmnon e roga à sua mãe, Tétis, que peça a Zeus a vitória dos troianos em

batalha. Isso se concretiza, até que Heitor mata Pátroclo e Aquiles, colérico e desejoso de vingança, entra novamente em batalha e assassina Heitor.

Contudo acabamos de ver que a **Ilíada** é composta fragmentariamente e que era cantada em episódios. Como podemos dizer que essa epopeia é a história da ira de Aquiles e de suas consequências? (ROMILLY, 2001, 18). O mito era conhecido pelo público: a Guerra de Troia não começa com a ira de Aquiles e acaba no funeral de Heitor. Tem toda uma origem nas bodas de Peleu com Tétis e o famigerado pomo de ouro, que culmina na retirada de Helena do palácio espartano, e termina quando, enfim, o palácio troiano é sitiado pelos aqueus através do estratagema de Odisseu, o Cavalo de Troia. O fim da guerra não coincide com o fim da **Ilíada**.

Há uma certa equanimidade nas batalhas entre troianos e aqueus: é preciso valorizar o inimigo. Derrotar um inimigo fraco e pouco numeroso não traz glória alguma. Contudo, se analisarmos os guerreiros troianos e compararmos com os guerreiros aqueus, estes têm menor destreza na luta em si do que em outros âmbitos, como o discursivo, por exemplo. O discurso troiano é sempre defensivo e quando um troiano ou um aliado pode esquivar-se da luta, ele o faz. O combate singular entre Glauco e Diomedes praticamente não acontece: este fala de sua genealogia para aquele e ambos chegam a um acordo, sacramentado por uma troca de presentes.

Em virtude do que apresentamos, cremos que haja uma representação diferenciada de aqueus e troianos na **Ilíada**, inaugurando alguns elementos que serão utilizados pelos trágicos para caracterizar os bárbaros em suas tragédias.

REAPROPRIAÇÕES TRÁGICAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Crê-se que foi a partir das Guerras Greco-Pérsicas que os gregos começaram a melhor definir as suas fronteiras étnicas, delimitando, de uma vez por todas, o que é grego e o que não é. Esse processo, contudo, é antigo, como pudemos ver: desde a **Ilíada** há

esse esforço, contudo em relação a um povo que não necessariamente é não-grego (VLASSOPOULOS, 2013, 162-3).

Os trágicos vão se utilizar dessa tradição mito-poética para caracterizar os bárbaros de suas peças e o troiano, que em Homero era vistos como o transgressor, passará a ser denominado *bárbaro*. O troiano (agora largamente denominado *frígio*) será um referencial de barbárie, assim como os persas, *Outro* por excelência dos gregos. Tíndaro, pai de Helena, ao reprimir Menelau por ouvir Orestes, matricida, fala: "Tornaste-te bárbaro, por teres estado muito tempo entre os bárbaros [os troianos]" (EURÍPIDES. **Orestes**, v. 485).

Mas e em peças como **As Troianas**, **Hécuba** ou **Andrômaca**? Os troianos são vistos com piedade e eles sofrem horrores nas mãos dos gregos. Acreditamos que isso acontece devido ao próprio contexto da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.): a própria delimitação do que é o bárbaro torna-se mais líquida e imprecisa (visto que é uma guerra de gregos contra gregos). A intenção é mostrar que gregos, sobretudo os espartanos, também podem ser cruéis e a Guerra de Troia servirá como pano de fundo: as mulheres troianas desempenham o papel do prisioneiro, despertando um sentimento catártico (visto que a audiência ateniense testemunha as crescentes perdas em campo de batalha) e de *pena* (HALL, 1989, 212). Edith Hall coloca que é como se os troianos fossem uma metáfora dos atenienses (HALL, 1989, 214). Cremos que não chega a ser isso, mas que é uma maneira de barbarizar o grego: ele é tão cruel, tão ruim, que até o bárbaro (o troiano) consegue ser melhor.

Algumas características de Páris se perpetuam, tanto as más (ele ter causado a guerra, ele ser um transgressor) quanto as boas (a beleza, a eloquência). Contudo, é marcante a sua definitiva pertença a outro estatuto: ele não é mais apenas o transgressor, mas o *bárbaro*.

À GUISA DE CONCLUSÃO

Nosso objetivo aqui foi mostrar alguns nortes teórico-metodológicos e algumas hipóteses (com alguns de seus respectivos argumentos) acerca de nossa pesquisa. Hipóteses são afirmações que podem ser corroboradas ou atestadas, tanto por outras pessoas quanto pelo próprio elaborador delas ao longo da pesquisa. Logo, quaisquer contribuições são bem-vindas.

Esse artigo é oriundo de uma comunicação, na qual pude perceber onde havia vácuos na pesquisa que desenvolvo, bem como modificar já algumas das hipóteses que apresentei, com base em uma discussão muito profícua e com base nas novas aquisições bibliográficas.

Cremos que o tratamento de personagens literários de textos antigos, como Páris, devem passar por um crivo analítico mais denso, a fim de que as denominações com as quais começamos nosso artigo não venham a se repetir em trabalhos acadêmicos. Devemos olhar para um texto em seu contexto, tentando, ao máximo, nos desvencilharmos de denominações muito contemporâneas a nós. Temos que entende-lo em sua realidade, não na nossa. Se formos tentar compreendê-lo em nossa realidade, estaremos fazendo uma história das reapropriações contemporâneas, não história antiga.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

EURÍPIDES. Orestes. Trad. Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora UnB, 1999.

_____. Children of Heracles, Hyppolytus, Andromache and Hecuba. Trad., David Kovacs. Londres/Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HOMERO. Ilíada. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. Ilíada – 2 vols. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBRETON, Robert. Introdução a Homero. São Paulo: DIFEL, 1956/1968.

AUGÉ, M. A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção. Campinas: Papirus, 1998.

_____. Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2008.

CARLIER, Pierre. Homero. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

DETHERAGE, Chris A. Paris of Troy. Nova York: iUniverse, 2010.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FIALHO, M. do C. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. *In*: FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. do C.; LEÃO, D. F. (Orgs.). Cidadania e *Paidéia* na Grécia Antiga. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 112-144.

FINLEY, M. I. O Mundo de Ulisses. Lisboa: Presença, 1982.

FONTES, Joaquim Brasil. O guerreiro covarde. Phaos, Campinas, n. 1, p. 93-103, 2001.

GRIFFIN, Jasper. Homer on Life and Death. Oxford: Oxford University Press, 1983.

HALL, Edith. Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HUGHES, Bettany. Helena de Tróia: Deusa, Princesa e Prostituta. Rio de Janeiro: Record, 2009.

JANSE, M. Aspects of bilingualism in the history of the Greek language. *In*: ADAMS, J. N.; JANSE, M.; SWAIN, S. Bilingualism in Ancient Society: language contact and the written text. (Oxford Scolarship Online). Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 332-390.

JODELET, Denise. (Org.). Representações Sociais. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

KLOEKHORST, A. The language of Troy. *In*: KELDER, J.; USLU, G.; ŞERIFOĞLU, Ö. F. (Ed.). Troy: City, Homer, Turkey. Amsterdã: WBooks, 2013, p. 46-50.

LESSA, Fábio de Souza. Mulheres de Atenas: Mélissa – do Gineceu à Agorá. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

LORAUX, Nicole. Crainte et tremblement du guerrier. *In*: Les experiences de Tirèsias: le fémenin et l´homme grec. Paris: Gallimard, 1989.

LUKÁCS, György. A Teoria do Romance. (Coleção Espírito Crítico). São Paulo: Editora 34, 2000.

MACKIE, H. S. Talking Trojan: Speech and Community in the *Iliad*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

NAGY, Gregory. The Best Of The Achaeans: Concepts Of The Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

ORLANDI, Eni P. Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos. São Paulo: Pontes Editores, 2012.

REDFIELD, James. Nature and Culture in the *Iliad*: The Tragedy of Hector. Durham/London: Duke University Press, 2004.

ROMILLY, Jacqueline de. Homero e os poemas homéricos. Lisboa: Edições 70, 2001.

RUTHERFORD, Richard B. Homer. Oxford: Oxford University Press, 1996.

SÊGA, Rafael Augustus. O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. Anos 90, Porto Alegre, n. 13, p. 128-133, jul. 2000.

SUTER, Ann. Paris/Alexandros: a study in Homeric technique of characterization. (Dissertation). Princeton (New Jersey): Princeton University, 1984.

VLASSOPOULOS, Kostas. Greeks and Barbarians. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

GLADIADORES ROMANOS: ENTRE O MÁRMORE E A AREIA

Thais Ap. Bassi Soares*

Renata Lopes Biazotto Venturini

RESUMO

Gladiadores são figuras típicas do mundo romano antigo tendo em conta o grau de importância política, social e cultural que os jogos alcançaram nesta sociedade. Os combates se inserem nos chamados Espetáculos Públicos, oferecidos a população pelas camadas dirigentes. Sendo assim, o artigo tem como objetivo expor a organização dos jogos e seu papel como um mediador político entre a população e o Imperador. Selecionamos a obra *Liber Spectaculorum,* do poeta, nascido na Hispânia (na Península Ibérica), Marco Valério Marcial, produzida no ano de inauguração do Anfiteatro Flávio, figurando como uma importante fonte para o entendimento da mentalidade do século I d.C.

Palavras-chave: Jogos, Roma, Gladiadores

ABSTRACT

Gladiators are typical people in the Ancient Roman World taking into account the degree of political, social and cultural importance of the games reached in that society. Fighting was a part of so called Public Spectacles, offered by ruling classes to the population. Thus, the article has aimed at exposing the organization of the games and his role as a political mediator between the population and the Emperor.
We selected the work Liber Spectaculorum, written by Roman poet from Hispania (the Iberian Peninsula) Marcus Valerius Martial, produced in the inauguration year of the Flavian Amphitheater, appearing as an important source for understanding of mentality of the 1st century A.D.

Keywords: games, Rome, Gladiators

* Thais Soares, graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá. Bolsista da fundação Araucária com o projeto intitulado "Os Espetáculos do Coliseu nos versos de Marcial", sob orientação da prof. Dr. Renata Lopes Biazotto Venturini. Renata Lopes Biazotto Venturini é Professora Doutora do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá e membro do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá.

INTRODUÇÃO

Os jogos de gladiadores romanos foram muito mais do que um mero espetáculo brutal, organizado por imperadores impiedosos, e aceitos por uma população sedenta por sangue.

Eles tiveram um importante papel político e social estabelecendo um espaço de diálogo entre o Imperador e a população. Também figuraram como um espaço de reprodução dos modelos sociais e valores do mundo romano.

AS DIVERSAS ORIGENS DOS JOGOS

Não existe entre os historiadores um consenso acerca da origem dos jogos. Duas hipóteses aparecem como as mais prováveis: a Campaniana e a Etrusca (FUTREL, 1997)

Thomas Wiedmann na obra *" Emperors na Gladiators*" afirma que a origem do combate é Etrusca. (WIEDEMANN,1998)

John Mouratidis (1996) sugere que as pinturas funerárias indicam a origem dos combates na Câmpania, em uma área primeiramente colonizada pelos gregos no século VII a. C. Pode haver uma conexão de memória cultural dos sacrifícios humanos e jogos funerários na pré-história grega. Alisson Frutrell na obra " Blood in the Arena" defende a origem Câmpaniana.

Diante de toda a polêmica acerca das origens dos jogos, aparecem dois pontos consensuais:

1) Caráter funerário, religioso e privado das primeiras lutas
2) O caráter privado só vai se perder no período Imperial, embora as lutas tenham ganhado notoriedade no período republicano.

Pensando nos combates algumas datas são importantes:

1) No ano de 261 a.C.: foram apresentados combates de três pares de gladiadores, no *Forum Boarium*, por conta do funeral de *Iunium Brutus*. Estes combates marcaram a introdução dos *munera gladiatoria* em Roma.
2) 216 a. C.: os filhos de Amelius Lepidus oferecem um múnus com vinte e dois pares de gladiadores no Fórum Romano.
3) 147 a. C.: é oferecido um espetáculo com setenta e quatro pares de gladiadores.
4) 105 a. C.: o Senado romano oficializa os espetáculos de gladiadores.

Com a oficialização por parte do Senado, os combates passam a fazer parte dos chamados "Jogos Públicos". Para entender sua importância vale lembrar que eles pautam o calendário romano e ritmam a vida nas cidades.

Exemplificando: ao final de República eram dedicados setenta e sete dias aos espetáculos. Por volta de 354d. C. esse número passou para cento e setenta e sete dias. Foram instituídos diversos espetáculos como os *Ludi Romani* (no século IV, caráter religioso: consagrados a Júpiter); *Ludi Plebei* (no século III). Também havia espaço no calendáro para o *Ludi Cereales* (Abril: Ceres); *Ludi apollinares* (Junho: Apolo); *Ludi Megalenses* (Abril: Cibele), entre outros.

O LIVRO DOS ESPETÁCULOS

A obra intitulada *Liber Spetaculorum* do poeta espanhol Marco Valério Marcial (44-102 d.C.), foi escrita por volta do ano 80 d.C., em homenagem a série de comemorações realizadas para a inauguração do Anfiteatro Flávio, sob o governo de Tito. Essa coletânea de poemas, sobrevive apenas em fragmentos, e acredita-se que seja um dos muitos trabalhos publicados por conta destas festividades. Por ser o único remanescente, seu valor histórico e cultural é inestimável.

O *Liber Spectaculorum* não é considerado um típico trabalho de Marcial. Tal diversidade quando comparada com os livros de Epigramas despertou o interesse de diversos pesquisadores, dentre eles Katleen Coleman, classicista, professora de Harvard e responsável pela transcrição da obra do latim para o inglês. Ela afirma em entrevista:

> É uma janela tremendamente importante para *a mentalidade* da época ". Nós só temos cerca de duzentas linhas, e não temos nenhuma maneira de saber quantas compunham o original, contudo este é o único vestígio sobrevivente de uma coleção epigramática em comemoração de algum evento público. Nós assumimos que era um dos muitos trabalhos que foram escritos no momento, porque esse tipo de coisa era o que os poetas foram treinados para fazer [2].

Esse trabalho mostrou aspectos inesperados dos espetáculos romanos. Ao contrário do que a historiografia normalmente coloca acerca dos espetáculos, estes não eram uma carnificina. Coleman os compara aos atuais campeonatos de boxe: *Gladiators were highly trained specialists who usually confined themselves to one fighting style [*gladiadores eram especialistas altamente treinados, mesmo que usualmente presos ao seu determinado estilo de luta] (GEWERTZ, 1998). A autora destaca na introdução do *Liber* que o desenvolvimento dos estudos referentes a essa obra está relacionado à numeração dos epigramas, que apareceu de diferentes formas ao longo das História. Três causas são apontadas por ela para as diferenças nas numerações:

- A primeira deriva da incerteza, se epigramas consecutivos que possuem um mesmo tema, devem ser considerados como único epigrama ou dois. Um

[2] It's a tremendously important window into the mentalité of the era," she said. "We only have about 200 lines, and we have no way of knowing how long the original was, but it's the only surviving vestige of an epigrammatic collection commemorating a specific public event. We assume that it was one of many such works that were written at the time because this sort of thing was what poets were trained to do. (GEWERTZ,1998)

único número foi atribuído a epigramas sobre o mesmo tema, até *Carratello.* Em sua edição (1981), foram atribuídos números de separação para cada membro de um par. Este é o sistema adotado Shackleton Bailey no seu Teubner text (1990) e na edição Loeb (1993) e é o sistema que eu seguirei na introdução e nos comentários posteriores.

- A segunda causa de confusão é a ausência de dois epigramas (31e 33) de uma tradição de um ramo da tradição representada pelos descendentes dos perdidos arquétipo K. A lacuna causa um rompimento na sequência 31-34 nas edições impressas no século XX
- O terceiro problema com a numeração dos epigramas é causado por uma classificação errônea: um epigrama pejorativo sobre Domiciano foi inserido no final do *Liber spectaculorum*. O poema, possivelmente não foi publicado quando o imperador estava vivo.

Coleman adota o sistema de numeração de *Carratelo,* apontando os outros sistemas em marcações ao longo da obra.

Em relação a transmissão do texto pode-se apontar três manuscritos tradicionais de Marcial:

- O ramo de Schneidewin (1842)
- Lindsay (1903b: 8-12)
- Duff (1903:220)

Esses manuscritos foram preservados por colecionadores e despertaram o interesse dos historiadores desde final o século XIX.

Encontra-se nos poemas que compõem o *Liber Spetaculorum* quatro tipos de espetáculos realizados nos anfiteatros romanos:

- As produções mitológicas: eram espetáculos onde se podia assistir as execuções. Em um de seus poemas, Marcial descreve a encenação da Morte de *Orpheu,* que na Mitologia foi trucidado por bacantes. O prisioneiro em questão sofreu o mesmo destino, pelas garras de um urso.

- Espetáculos com animais: podia-se assistir a luta entre dois ou mais animais. *Além dessas lutas, o público poderia apreciar uma Venatio* ou caça ao animal selvagem. Relatos literários e epigráficos desses espetáculos, se debruçam sobre a coleção de animais exóticos envolvidos, inclusive herbívoros africanos, como os elefantes, rinocerontes, hipopótamos e girafas; além de ursos e alces das florestas do norte, assim como criaturas estranhas: onagros, avestruzes e gruas. Os mais populares foram os leopardos, leões e tigres. Estima-se que cerca de nove mil animais foram oferecidos por Tito, nos espetáculos de abertura do anfiteatro Flávio.

- Jogos de Gladiadores: eram as apresentações mais esperadas do dia. Realizados no período da tarde, opunham adversários com habilidades equivalentes. Os gladiadores eram treinados na *Ludus Romana* e poderiam alcançar fama e riqueza caso saíssem vitoriosos da arena.

- *Naumachie:* Os romanos reeditaram combates, com navios de guerra em escala reduzida, manobrando em águas de três a cinco metros de profundidade. Para criar este lago artificial no Coliseu, primeiro se retirou da arena sua madeira subjacente, suporte verticais e vigas horizontais, o que deixou marcas ainda visíveis no muro de contenção. As *Naumachiae* terminaram no final do século I d. C, quando os romanos substituíram a madeira do suporte por paredes de alvenaria, tornando a inundação na arena impossível.

Além de descrever os espetáculos, Marcial engrandece o Império romano, e mostra sua admiração pelo imperador Tito. No primeiro poema do Livro, o autor pede que sejam esquecidos todos os prodígios construídos por outros povos, pois o único que realmente alcançará a eternidade é o Anfiteatro de César.

> " Que os bárbaros sileciem sobre o milagre das pirâmides de Memphis, os Assírios esqueçam o trabalho na Babilônia, e que os jônios deixem de angariar elogios ao Templo de Trivia, deixe que o altar de muitos cornos não diga nada sobre Delos, e não deixe os Carios exaltarem seu prodigioso Mausoléu suspenso no ar, exaltando as estrelas. Todo trabalho se rende ao Anfiteatro de César: a fama de um, ira se sobrepor a todos os outros.[1]" (COLEMAN, 2006)

Assim, para o autor, todos os grandes feitos da antiguidade perdem sua importância diante do chamado anfiteatro de César, aquele que será sempre lembrado pela humanidade.

OS JOGOS E AS CIDADES

Por muito tempo os jogos foram tratados na historiografia como um instrumento político de manipulação das camadas inferiores, essa prática ficou conhecida como política do Pão e Circo. Friedleander (FRIEDLEANDER,1997 apud ALMEIDA,1994) argumenta que os jogos seriam necessários para manter o controle e o domínio público, já que enquanto houvesse entretenimento e alimento por parte do Estado, não haveria questionamentos por parte da população.

Paul Veyne (VEYNE, 1976 apud ALMEIDA, 1994), por sua vez, defende que os jogos seriam oferecidos por conta de um "pacto histórico" característico das civilizações antigas. Essa leitura de Veyne é chamada Evergetismo. Em 1970 Paul

Ricouer, trata os jogos como um importante espaço de relacionamento entre a população e o Imperador. (ALMEIDA,1994)

Partindo das duas últimas premissas apresentadas (Veyne e Ricouer), entende-se nesse trabalho que os jogos de gladiadores figuravam como um meio importante de diálogo entre a população e o imperador e também como um espaço para afirmação social à medida que as arquibancadas dos anfiteatros reproduziam os *lugares sociais* romanos.

Os jogos eram altamente custosos para a sociedade romana. Seu financiamento variou de acordo com quem ocupava o poder. No período republicano o Edil era o responsável pela organização de jogos em nome de Roma.

No Império, a organização variou de magistratura de acordo com quem ocupava o poder:

- Em Tibério os pretores ficaram com a responsabilidade da organização dos jogos.

- Calígula: sorteava dois pretores que deveriam patrocinar os jogos .

- Cláudio: os espetáculos de gladiadores deveriam ser oferecidos por aqueles que entrassem na questura.

De acordo com Almeida (1994), em alguns escritos aparece a figura do *Arcarii.* Não se sabe ao certo seu papel, mas acredita-se que quanto o responsável pelo financiamento de um espetáculo não cumpria seu papel, esse funcionário do governo utilizava parte dos recursos do tesouro para promover os espetáculos. O magistrado "desobediente" era multado.

LEGISLAÇÃO

Não existiu em Roma um código que norteasse a organização dos jogos. O que se pôde observar ao longo da história foram legislações específicas que vigoraram durante alguns governos. As principais interferências apareciam em épocas de crise financeira, no alto império.

No século IV foi redigida uma legislação que versava sobre o cumprimento das obrigações de cada magistrado em relação aos espetáculos.

Pensando no papel da população diante dos jogos podemos citar:

- o anfiteatro se torna um espaço de reivindicações às autoridades. As principais solicitações faziam referência ao abastecimento de cereais, ônus de impostos, reclamações de cunho político. Cabe lembrar aqui, que essas manifestações nunca tiveram a intenção de alterar a estrutura do regime, apenas melhorar as condições de vida.

CONCLUSÕES

O artigo procurou mostrar como se desenvolviam as relações entre população, magistrados e Imperador nos jogos romanos. Esse espaço se constituía num importante canal de diálogo, onde as camadas populares poderiam expor seus anseios às camadas dirigentes e estas então satisfazê-los, evitando conflitos. Buscou-se também mostrar como os jogos se organizavam em relação ao financiamento, espaço, atores e público.

Cabe ainda ressaltar a importância da obra de Marcial no sentido de que ela é a única remanescente do que se acredita ser uma série de trabalhos escritos à época da inauguração do Anfiteatro Flávio.

Por fim ressaltamos que os jogos constituem um rico material para o entendimento do mundo romano e sua organização

DOCUMENTAÇÃO LITERÁRIA

MARTIALIS, Marcus Valerius. *Liber Spectaculorum*.Trad. de Katleen Coleman.Ney York : Oxford University Press,2006.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, L. S. O significado político dos Espetáculos oficiais na Roma Imperial. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamentode Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1994.

BROWN, S. The Roman Arena. In: Archeological.org. Boston. August, 1996. Disponível em: <http://www.archaeology.org/gladiators/arena.html> Acesso: 20/11/2012

FRIEDELANDER, L. Mouers Romaines d' Auguste à la fin du siècle des Antonins. Paris: C. Reinwald, 1987.

FUTREL, A. Blood in the arena. The spectacle of roman power. Texas: University of Texas, 1997.

GARRAFFONI, Renata S. Técnica e destreza nas arenas: uma leitura da Gladiatura no Império Romano. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2004.

GEWERTZ, K. Lions and Tigers and Gladiators. Cambridge: The Harvard University Gazette, 1998.

GRIMAL, P. História de Roma. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GRIMAL, P. O Império Romano. Lisboa: Edições Lisboa, 1999

GUILLÊN, J. Epigramas de Marco Valério Marcial. Zaragoza: Instituicíon Fernando el Católico, 2003.

MOURATIDIS, J. On the Origins of the gladiatorial Games. Nikephotos 9, 1996.

RICOUER, P. Temps et Récit. Le Temps Raconté. Paris: Seuil,1985.

RÜHL, M. Menschen, Tiere, Sensationen. Die Inszenierung des Fremden in Martials Liber spectaculorum. DAV – Bundeskongress: Göttingen, 2008

VEYNE, P. Le Pain et le Cirque. Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique. Paris: Seuil,1976.

WIDEMANN, T. Emperors and Gladiators. Routledge: Londres, 1998.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

"LUGAR DE MULHER NÃO É NA COZINHA" REARTICULANDO GÊNERO E ALIMENTAÇÃO NO EGITO ANTIGO

Thais Rocha da Silva[1]

RESUMO

Os estudos sobre alimentação no Egito antigo não tratam do Gênero como tema central. Contudo, os estudos de Gênero no Egito trazem a alimentação como um tema privilegiado, associando a produção dos alimentos, o âmbito doméstico ao papel das mulheres como produtoras. Meu objetivo é discutir essas associações, apresentado a origem desses modelos ainda utilizados para o estudo das mulheres e do gênero no Egito antigo.

Palavras-chave: Egito Antigo, Alimentação, Estudos de Gênero.

ABSTRACT

Studies on nutrition in ancient Egypt do not address "Gender" as a central theme. However, studies about Gender in ancient Egypt present food as an important subject, linking the production of food, domestic context to the role of women as producers. My purpose is to discuss these associations showing the origin of these models, still used for the study of women and Gender in ancient Egypt.

Keywords: Ancient Egypt, Food, Gender Studies.

[1] Mestre pelo Departamento de Letras Orientais, FFLCH-USP sob orientação do Prof. Antonio Brancaglion Jr.

Os estudos sobre as práticas alimentares no Egito antigo estão tradicionalmente desvinculados da abordagem do gênero e do papel das mulheres (Darby et alii, 1977; Brescianni, 1998, Tallet, 2002). Pesquisadores privilegiaram a religião e os estudos funerários, notadamente a iconografia e o material arqueológico. Em contrapartida, os estudos de gênero importaram a questão alimentar na medida em que articularam a produção dos alimentos ao âmbito doméstico e ao papel das mulheres. Essa aparente contradição na historiografia possui raízes no modo como os estudos de gênero chegaram à Egiptologia e como parte dos egiptólogos ainda entende gênero como sinônimo de "mulheres".

O artigo publicado "A senhora da casa ou a dona da casa? Construções sobre gênero e alimentação no Egito Antigo" (SILVA, 2012) tinha como proposta apresentar em linhas gerais os problemas relacionados aos estudos sobre a alimentação no Egito. Mais especificamente, tratava-se de identificar nos estudos de gênero formulações teóricas (e mesmo políticas) que atrelavam os temas ligados à produção de alimentos e à comensalidade ao universo feminino. Nesse escopo, formulações sobre "mulheres", "feminino" etc. revelam limitações de estudo que não só estão presas a uma agenda feminista "ocidental", mas sobretudo projetam um mundo "burguês" para a sociedade egípcia. Neste texto, pretendo ampliar um pouco esse debate e verificar de que modo a normatividade da relação mulheres-espaço doméstico e, mais ainda cozinha-domesticidade-mulheres se constituiu, servindo como um paradigma quase universal.

Se parte significativa das fontes sobre o tema da alimentação estão associadas ao contexto funerário, como articular percepções sobre o gênero, o corpo e mesmo a ideia de *self* que não sejam reduzidas às idealizações egípcias para a vida pós-morte? Se os registros encontrados nas tumbas, sobretudo na iconografia, têm como objetivo garantir a realização do morto, sua glorificação e evitar sua privação da fome e da sede, não podemos assumir que esse tipo de dado aponte diretamente para as atividades cotidianas.

Brancaglion (1999), em seu estudo sobre a iconografia dos banquetes funerários em tumbas tebanas, demonstra em que medida as cenas das tumbas foram analisadas como meras atividades cotidianas, negligenciando por muito tempo aspectos simbólicos ligados ao morto e à cerimônia. Observando as cenas dos banquetes, os indivíduos representados ali não consomem os alimentos, e a sua presença nesse contexto específico revela mais sobre as projeções e desejos para a outra vida do que um simples "reflexo" da rotina diária. As razões para isso ainda são debatidas e inconclusivas. A historiografia limita-se a reconhecer que a presença das imagens dos alimentos já era garantia da alimentação, identificando aspectos simbólicos desses alimentos, como símbolos de fertilidade, mas os trabalhos ainda têm em grande medida um tom excessivamente descritivo. Nas cenas das estelas funerárias as oferendas são depositadas diante dos deuses e do morto, mas nenhuma delas apresenta o alimento sendo consumido.

A boca como equipamento biológico tende a naturalizar as práticas em torno da linguagem e da alimentação. A fala, depois materializada na escrita, era responsável pela criação do universo na cosmogonia menfita. Assim, as ações em torno do falar e do comer estavam diretamente ligadas à ideia de manutenção da existência. Não por acaso, o determinativo de um homem levando à mão à boca ( ) é o mesmo para designar os verbos "falar" e "comer" (SILVA, 2012; BRESCIANI, 1998).

Do mesmo modo, fontes textuais como o *Livro para sair à luz do Dia*[2] advertem o morto sobre as privações da fome e apresenta uma série de mecanismos para se escapar da falta de alimentos no outro mundo, como a *Fórmula para não comer excrementos e não beber urina no Reino dos Mortos* (LM Cap. 53), que permite ao morto ter à sua

[2] Conhecido popularmente como Livro dos Mortos.

disposição os alimentos dos deuses. Contudo, os textos não apresentam referências sobre o modo como os alimentos eram processados, nem indícios de receitas completas[3].

Foi a história da arte e a religião que forneceram os enquadramentos teóricos para o estudo da alimentação no Egito que, por vezes, se desdobraram em temas associados à economia e ao desenvolvimento tecnológico (produção, agricultura, etc.). Mais recentemente a tecnologia permite que as múmias sejam investigadas e novas informações sobre a alimentação e a dieta dos egípcios se tornaram acessíveis a nós[4].

Entre as suas diversas formas de comensalidade, como a alimentação dos mortos, a substituição mágica dos alimentos pelas suas imagens, alimentos mumificados - e mesmo o grande número de papiros mágicos associados a práticas alimentares, as questões de gênero aparecem de forma secundária. Mas se isso é verdade, então é preciso buscar a origem dessas molduras teóricas que selecionaram e trataram as fontes egípcias.

A MULHER VAI PARA A COZINHA

A associação da mulher ao espaço doméstico e especificamente à produção dos alimentos encontra suas raízes no final do século XVIII. Não se trata de afirmar que as mulheres não participavam dessas atividades antes do século XVIII, o que seria uma afirmação leviana e descabida. O ponto é identificar no modelo de sociedade iluminista a justificativa para o novo lugar e papel da mulher.

Laqueur demonstra que nos textos anteriores ao iluminismo, o sexo ou o corpo, eram compreendidos como epifenômeno, enquanto que o gênero, que nós

[3] Os registros textuais de preparação de alguns alimentos se encontram nos papiros médicos, mas são raros. Normalmente estão associados a outras práticas mágicas.
[4] O Brasil tem realizado projetos de investigação de múmias com técnicas menos invasivas no Museu Nacional da UFRJ, sob coordenação do Prof. Brancaglion Jr.

consideraríamos uma categoria cultural, era primário ou "real". O gênero - homem e mulher - fazia parte da ordem das coisas; ser homem ou mulher significava manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis (LAQUEUR, 2001, 19).

É o século XIX que providencia uma explicação natural para as diferenças de gênero (MCCOMARCK e STRATHERN, 1980, 07). A busca das diferenças físicas passou a ficar mais intensa na medida em que essas diferenças tinham importância política (LAQUEUR, 2001, 22). O modelo positivista e evolucionista de ciência, sociedade e mesmo de história traduzem a subordinação da natureza como sinônimo de progresso. Desse modo, a subordinação feminina passa pela ideia de que a natureza é transformada em cultura. Nesse período, as diferenças entre os gêneros se transformaram em diferenças entre os sexos e se deu, portanto, a fusão das categorias natureza e cultura (LAQUEUR, 2001).

Um exame pela história nos oferece uma conclusão interessante na medida em que a associação mulheres-natureza nem sempre ocorreu em todas as sociedades; ao contrário, muitas vezes se associou o homem à natureza pela sua força e capacidade física em atividades ligadas à caça, por exemplo (MCCOMARCK e STRATHERN, 1980, 08), enquanto a mulher estaria associada ao aspecto cultural uma vez que "transformava" a natureza em produto humano: cozinha, criação dos filhos, etc. Mas é importante ressaltar que a nossa percepção de natureza é portanto, cultural, passando pela construção de simbologias que são intrínsecas a cada sociedade e desse modo, não universais. Assim, "os atributos que dirigimos às categorias de gênero são baseados na *nossa* percepção (itálico meu) do que homens e mulheres fazem" (MCCOMARCK e STRATHERN, 1980, 13).

Laqueur (2001) retoma a história da revolução francesa demonstrando como no momento em que se cunhou o ideal de liberdade e igualdade num discurso democrático, as mulheres foram excluídas desse "novo mundo". O mundo burguês que se instaura coloca a mulher fora da política e cria uma ideia de domesticidade própria aos novos

valores. O trabalho de Carvalho (2001) sobre a constituição de gêneros nos espaços domésticos em São Paulo, em fins do século XIX e começo do XX, aponta para uma apropriação de determinados objetos na construção de simbolismos de gênero. A autora demonstra de que modo o jogo de forças centrífugas e centrípetas atuam no espaço da casa, relacionadas aos modelos de gênero instituídos. Ao analisar o aburguesamento da sociedade paulistana nesse período, constata:

> A cultura burguesa pressupõe sempre a crença na evolução pessoal. A baixa capacidade de individualização feminina facilita a produção, pela mulher, de uma identidade que não é a sua, mas da família que representa. (2001, 79)

Tal processo se dá através da integração do corpo feminino com os objetos domésticos, "cuja característica é a inespecificidade" (CARVALHO, 2001, 61), enquanto os objetos masculinos apontam para a construção de uma personalidade única em sentido oposto à representação da família.

Na constituição desse novo universo burguês é preciso levar em conta os impactos do fim da escravidão, distintos nos EUA, Brasil e Inglaterra. A constituição de um trabalho doméstico feminino não pode ser generalizado, razão pela qual não desenvolvo essa discussão neste texto[5]. Contudo, é importante pontuar alguns aspectos que marcaram essa construção do universo burguês que associava o trabalho doméstico - sobretudo da alimentação - com o gênero feminino. Como afirmou Carvalho (2001), na sociedade norte-americana no século XIX, o mesmo ideal democrático, calvinista que mobilizava transformações frente ao consumo nas camadas médias, revelou a situação desigual das mulheres. O aumento da demanda da mão-de-obra para a indústria impactou diretamente o trabalho doméstico: foi criada a ilusão de que a tecnologia iria diminuir a quantidade de trabalho e o gradual envolvimento da mulher de classe média com os serviços da casa graças ao número reduzido (ou nenhum) de serviçais.

[5] Sobre esse tema ver CARVALHO, 2001, 191-211.

A sociedade norte-americana enfrentou nesse processo uma campanha para valorização do trabalho doméstico (CARVALHO, 2001). Houve um embelezamento do equipamento doméstico associado ao planejamento das atividades domésticas, de modo que o *housework* se transformasse em *house-making* (CARVALHO, 2001, 247-248), principalmente no início do século XX. Nesse modelo, a mulher se é a figura especializada, precisa ser educada e habilidosa, capaz de trazer ao espaço doméstico o conforto e o bom funcionamento das atividades. A extrapolação disso, como afirma Carvalho (2001, 247), é a criação e a consolidação de um espaço de intimidade que não aceitará o trabalho de alguém fora do círculo familiar: a empregada doméstica é um ser indesejável (Idem).

No Brasil, mais especificamente em São Paulo e Rio de Janeiro, o fim da escravidão não vai alterar o quadro dos serviços domésticos (CARVALHO, 2001), pois muitas mulheres vão continuar trabalhando como criadas nas casas de família. Apesar da facilidade em se obter essa mão-de-obra, o custo era muito alto e muitas famílias não podiam arcar. A preferência em geral era pelas atividades ligadas à cozinha. Em oposição ao que ocorria nos EUA, o Brasil manteve o espaço da cozinha como o espaço da criadagem, sem investimentos por muito tempo. Mais ainda, as mulheres abastadas eram associadas a atividades consideradas artísticas (bordados, pintura, reuniões filantrópicas, etc.) que deveriam ser diferenciadas das tarefas associadas ao imaginário da escravidão[6]. Deste modo, as miudezas, a decoração se instauravam no ambiente doméstico apresentando uma série de transformações no mobiliário e na organização do espaço da casa. Essa necessidade aparecia mesmo nas famílias mais pobres nas propagandas que lembravam que a mulher era responsável pelo conforto do lar, materializado na ideia de ordem e limpeza (CARAVALHO, 2001).

Assim, o lar passa gradativamente a se constituir como espaço de conforto e paz, um refúgio ao "mundo lá fora" para servir ao homem. O esforço dessas mulheres deveria

[6] Carvalho (2001) relembra a importância das recomendações médico-higienistas para "modernizar" o espaço da cozinha, mas que não alterou a subordinação das mulheres fora dos circuitos da elite a essa atividade.

ser submetido, no entanto, à invisibilidade: as tarefas femininas deveriam ser feitas nos momentos de intervalo dos cuidados com a casa, de modo a não comprometer o bom funcionamento e a ordem. Esse tipo de atividade, realizada num espaço determinado, marcada pela presença de objetos decorativos, está integrada ao conjunto de ações e tarefas destinadas à mulher: é um lazer, não deve ter qualquer conotação de esforço físico ou associação com trabalho. Há, nesse contexto burguês, uma continuidade entre corpo, objeto e espaço da casa (CARVALHO, 2001, 193) em que as mulheres aparecem dispostas num mesmo sistema de decoração dos objetos no interior do ambiente doméstico, submetidas a um controle visual e estético (CARVALHO, 2001, 196).

Na sociedade burguesa, mais ainda, à mulher vai caber o papel de mediadora das relações sociais, com uma construção de feminilidade cuja função é agradar, representar o homem através da casa[7]. Aos poucos, no mundo burguês, as mulheres são associadas à casa e à manutenção da família, à educação dos filhos, à administração de uma complexa rede de relações sociais (fora da casa). Sua inteligência é apreciada, mas moldada às necessidades da família e do marido. A ideia de uma complementaridade entre marido e mulher, nesse sentido, descarta um antagonismo de gênero (CARVALHO, 2001), mas mantém a hierarquia em que a mulher está submetida ao esposo.

Alguns estudos sobre a esfera/espaço público e privado na Inglaterra em meados do século XVIII e início do XIX já demonstram que não se pode tomar tais espaços como monolíticos[8]. Outros estudos, paralelamente, têm demonstrado que a mulheres inglesas, durante o século XVIII e XIX, tinham atuação na vida pública, sobretudo porque entraram no mercado consumidor e as fronteiras de organização dos espaços *dentro* e *fora* da casa se modificaram. Mellor (2000) defende, numa mesma linha que Carvalho (2001) que a ideia de "cuidado" com o outro - em especial família e marido - parece ter se

[7] Carvalho demonstra esse tipo de construção através dos livros de etiqueta e das revistas destinadas ao público feminino, em especial às moças bem casadas que devem cumprir determinadas regras. Os cuidados com a roupa, explicitados através do uso de vestimentas brancas, é a demonstração social da presença de uma boa dona de casa. Carvalho ainda demonstra essas construções, relacionadas à disposição de móveis *adequados* aos ambientes e ao *bom gosto* da época.
[8] *cf.* Mellor (2000) apresenta: Jeff Weintraub, Geoff Eley, Rita Felski, especificamente (p. 8)

transformado no discurso dominante no fim do século XIX: as mulheres eram destinadas ao cuidado doméstico e à introspecção.

Mais do que comprimir as distâncias temporais e espaciais - associando o Egito antigo ao universo anglo-americano e brasileiro do século XIX - interessa verificar de que modo a normatividade da associação cozinha-domesticidade-mulheres se constituiu e serve em grande medida para pautar estudos sobre gênero, mesmo no mundo antigo, se tornando um paradigma quase universal. É evidente que a literatura sobre o tema escapa aos limites desse texto. Contudo, é importante enfatizar o cuidado com a criação de uma "Amélia" egípcia.

AS EGÍPCIAS NA COZINHA

Os termos designados tanto para mulheres (st, nbt pr, Hmt, Hnrwt, sbnt) quanto para homens (tAy, rmt, s, apr) são vagos. Não indicam uma "natureza" dos indivíduos. Estes termos apresentam títulos, ou seja, *status* sociais que circunscrevem determinadas ações. Contudo, algumas feministas parecem ter caído na armadilha de associar as mulheres a "corpo" e também naturalizar uma série de "atributos femininos", como a fertilidade e a maternidade.

As referências sobre fertilidade no Egito faraônico são em sua grande maioria associadas aos atributos da masculinidade (ROTH, 2000)[9]. Esse apontamento deveria abalar os pressupostos feministas que ainda insistem na associação das mulheres com fertilidade. Contudo, a contaminação da chamada "cultura ocidental", que responsabiliza a mulher pela procriação, parece ainda tomar conta do campo de pesquisa. Nos mitos cosmogônicos, a ausência da mulher na criação é evidente e as figuras atuantes no sobrenatural no que diz respeito à fertilidade são masculinas, ou andróginas, mas com

[9] Sobre a questão da masculinidade no Egito, ver Montserrat (1993, 1996), Parkinson (1995, 2008), Reeder (2008).

predominância masculina[10] (BAINES, 2001b; ROTH, 2000), como o deus Min, representado com o falo ereto, e o deus Nilo, que possui também seios.

O papel da mulher é receber o sêmen e carregar a criança, mas ela não atua no ato de criar. O determinativo para vulva no Médio Império é o cesto ( ) e em períodos anteriores, era um triângulo invertido, possivelmente uma alusão ao formato da genitália feminina. Uma observação mais cuidadosa das fontes identifica a mulher na criação somente em períodos tardios, notadamente o período greco-romano. É importante separar a ideia de *nutrir* daquela sobre *criar,* não tomando o processo todo dos cuidados com a criança vinculados à concepção.

Roth (2000) ilustra o problema do gênero no mundo egípcio demonstrando que o céu e a terra têm gêneros invertidos, ou seja, no Egito, existe *a Céu* e *o Terra.* A cheia do Nilo é vista como um retorno do oceano primordial, indiferenciável, que continha toda a existência (ROTH, 2000, 195), mas é vista pelos egípcios com mais atributos masculinos, assim como a terra, o deus Geb. A deusa Nut se deita sobre Geb para dar início à criação. O papel de Nut, "a Céu", nessa análise, é muito semelhante ao de Hathor, outra figura comumente associada à fertilidade. O papel dessas deusas é de estimular a fertilidade do parceiro. Elas não corporificam a fertilidade em si, mas a evocam no outro[11].

A ideia de dualidade é complexa e precisa ser examinada não apenas à luz da teoria feminista que entende a oposição como incompatibilidade de partes. Os egípcios entendiam o mundo como dual, mas isso não significa que pensassem o mundo de forma binária, de modo a privilegiar uma categoria em detrimento de outra (SWEENEY, 2011). Ao contrário, tais categorias devem ser pensadas como "fuzzy-boundaried" em vez de

[10] Vale lembrar que em geral há associação de elementos vegetais, animais e humanos para compor as imagens dos deuses. (*cf.* ROTH, 2000, 190)
[11] A menção a Hathor é feita sobretudo com referência ao mito da Contenda de Hórus e Seth em que Hathor expõe sua genitália a Rê e, após isso ele ri e volta ao trabalho. De acordo com Roth (2000, 194-196) a deusa Hathor estimula Rê, permitindo que ele se recrie e volte à vida.

rígidas, ou mesmo como partes complementares de um todo (SWEENEY, 2011, 02). Como afirmou Sweeney (Idem): "For the Egyptians, however, dualities might be opposed, but were ultimately to be reconciled". Esse tipo de visão impacta o modo como concebemos as relações entre homens e mulheres, sobretudo no que diz respeito à organização da vida social no espaço da casa.

O lar conjugal parece ter sido de fato um modelo a ser seguido na sociedade egípcia. O casamento heterossexual era recomendado e há referências claras na iconografia e na literatura da importância das mulheres na casa. Todavia, o modo pelo qual as mulheres são descritas e as atitudes referentes ao seu papel na casa parecem, por vezes, contraditórias. As máximas, como as de Ankh-Sheshonq, Ani e Ptah-Hotep confrontadas com outras evidências literárias (contos e as poesias amorosas) mostram dois "modelos" femininos. A boa mulher é em geral representada no seu papel de esposa. Contudo, o termo mais utilizado para isso (*nbt pr*) não é claro. Seus usos são múltiplos e se modificam ao longo do período faraônico.

Toivari-Viitala estudou as mulheres da vila de Deir el-Medina e chama a atenção de que o termo *nbt pr* refere-se às mulheres casadas, como um *status* na casa (2001, 15-16). O casamento era um meio de socialização para homens e mulheres (ALLAM, 1981; EYRE, 1984, 2007; JOHNSON, 1994, 1999, 2003; GEE, 2008), um ideal social, em que os indivíduos adquirem um *status* privilegiado no grupo. O P. Berlim 13 538, por exemplo, apresenta um homem que é ridicularizado na cidade por "não ter mulher em sua casa"[12]. Na língua egípcia a ideia de casamento estava associada a estabelecer uma casa: aq r pr "entrar na casa" (ver também KOLTSIDA, 2007). No caso do termo *nbt pr,* o papel e o status da mulher são garantidos *através* do casamento, mas não ficam limitados a ele. Aparentemente, o termo é próprio das mulheres da elite e está circunscrito a um modelo de vida social que não era compartilhado pela sociedade como um todo.

[12] Para isso, ver ZAUZICH (1971,1978) e MARTIN e ZAUZICH In: PORTEN, 1996, 277-385.

É notável, por outro lado, a ausência de informações sobre a noção de domesticidade ou mesmo de "casa" no mundo egípcio. O trabalho de Koltsida (2007) e mesmo Meskell (1998) foram uma primeira tentativa de organizar essas discussões, embora ainda restritos à Deir el-Medina[13]. Outros trabalhos como os de Kemp (1977) e Spence (2004) discutem brevemente esses conceitos no contexto amarniano, mas aparentemente a egiptologia deixou de lado outras questões. Como afirmou Meskell (1998), o estudo singular do "espaço feminino" é inadequado e limita uma compreensão das relações sociais.

Trabalhos antropológicos sobre casas e espaço doméstico são bastante difundidos, sobretudo pela relação que se estabeleceu com os estudos de parentesco, tema caro aos antropólogos. Estudos como os de Bourdieu (1979), Daniels (2008), Rahmeier (2012) demonstraram que a divisão de espaço e as suas atividades correspondentes são mais complexas do que simplesmente uma "divisão" do espaço em si. As formas arquitetônicas são elementos chave na construção da nossa identidade social: elas representam e desafiam a organização social, conectando ou separando pessoas, integrando comunidades ou promovendo segregação (RAHMEIER, 2012). Mais ainda, o espaço doméstico não pode ser visto como mero reflexo das relações sociais. Assim, discussões sobre a ideia de paisagem (*landscape*) na arqueologia, tais como as de Thomas (2001) e Tilley (2004, 2006) e conceitos como *habitus* e agência *(agency)* (BOURDIEU 1979; GELL, 1998; MILLER, 1998, 2007 a,b e no prelo; MILLER e TILLEY, 1984) parecem ter sido incorporados de forma desigual e os estudos de cultura material ainda não prevalecem entre os egiptólogos. A casa e o corpo não podem ser dissociados. Eles estão ligados física e conceitualmente, são essenciais para experienciar o mundo. Desta forma, como afirma Rahmeier (2012), interpretar as casas é um modo de interpretar como os seres humanos lidam com o mundo e constroem sua identidade.

[13] É importante lembrar que a vila era o local onde moravam trabalhadores da região do Vale dos Reis, junto a suas famílias. Este é um contexto específico que não pode ser estendido a todo Egito, mesmo durante no Novo Império.

No período ptolomaico, os termos para casa e os espaços internos têm denominações específicas (HOUSSON, 1983, 14-16). No entanto, para o período faraônico, essas especificidades não existem. O espaço doméstico era compartilhado por ambos os sexos (SWEENEY, 2011; MESKELL, 1998; KOLTSIDA, 2007, TOIVARI-VITALA, 2001). O estudo de Meskell sobre o "primeiro cômodo" das casas na vila de Deir el-Medina, discutindo o trabalho de por exemplo, que apresentava um altar associado a cultos de fertilidade, poderia indicar que o espaço era utilizado primordialmente por mulheres (MESKELL, 1998, 221-226), mas também por homens e para outras atividades cotidianas da família, como a preparação da comida. Kleinke (2007, 73 - 75) e Sweeney (2011) afirmaram que os o uso dos cômodos não era feito por um *ou* outro sexo em separado.

Entre as atividades "femininas" estavam a preparação da comida e a fiação. Koltsida (2007) lembra que esse tipo de atividade requisitava tempo e as fontes apresentam o emprego de criadas para realizar a moagem nas casas. As filhas aparentemente estavam mais envolvidas nas tarefas domésticas do que as mulheres mais velhas (KOLTSIDA, 2007, 125). Apesar de Koltsida citar as fontes e uma breve análise bibliográfica sobre o tema, não consegue avançar no tema para as camadas mais pobres da população, ficando restrita a descrições das atividades femininas em determinados espaços mas sem estabelecer o aspecto relacional, fundamental aos estudos de gênero.

Ainda que às mulheres ficasse reservada a maior parte das tarefas domésticas, muitas atividades domésticas eram compartilhadas por homens e mulheres, como o preparo do pão e da cerveja, mas fora do círculo das elites. Contudo, os estudos de gênero privilegiam a participação feminina na produção (moagem) do pão. Esse tipo de associação ignora, por exemplo, evidências em que a presença masculina na produção é predominante, como nos casos das maquetes do I Período Intermediário, ou nas oficinas de pão encontradas em Amarna. Observando os catálogos de exposições durante a década de 1990, em que as mulheres e o gênero são temas centrais, a alimentação e o espaço doméstico aparecem como assuntos privilegiados (CAPEL e MARKOE, 1996). Não

se trata de dizer que as mulheres não tinham tais responsabilidades, mas antes, salientar quais são os pressupostos que determinaram essas associações.

Homens e mulheres da elite costumavam ser identificados nas representações pelos seus títulos, mas não por suas profissões distintos das camadas mais simples, que eram identificados pela execução de determinadas atividades. Nesse grupo, a lista de atividades realizadas por mulheres não é muito distinta daquelas executadas por homens, salvo a manufatura do linho. No Antigo Império, e menos nos períodos subseqüentes, as mulheres são representadas separando grãos, embora não apareçam cortando o trigo. No Novo Império vemos com mais freqüência mulheres atuando na colheita. Também são representadas confeccionando objetos de cerâmica, embora exista maiores evidências da participação dos homens. Além disso, as mulheres das camadas não privilegiadas poderiam ser dançarinas, musicistas, cantoras, carpideiras e servas. Paralelamente, os homens são apresentados em atividades como a caça, a pesca, o pastoreio, incluindo o parto dos animais e a extração de leite. Contudo, poucas cenas mostram as mulheres realizando atividades físicas.

Se há na historiografia portanto, uma preocupação de se compreender os títulos femininos e masculinos e mesmo a descrição (às vezes excessiva) das atividades profissionais de homens e mulheres, os estudos de gênero não podem se limitar a dizer que mulheres faziam isso e homens faziam aquilo, mantendo uma visão dicotômica. O ponto não é determinar se as mulheres egípcias ficavam ou não na cozinha, nem de descrever como era uma cozinha egípcia. Fazer isso não é suficiente para que os estudos de gênero de fato contribuam para uma compreensão das relações entre os indivíduos em seu contexto social.

Se os egiptólogos não se debruçarem sobre o material arqueológico discutindo conceitos essenciais para a compreensão dessas relações, tais como “casa”, “espaço doméstico”, de pouco servirá dizer que as mulheres realizavam as tais atividades domésticas. O risco de se fazer uma “gênese da Amélia” no Egito antigo é grande,

desdobrando-se em demais problemas que necessariamente esbarram nessas definições como, por exemplo, dizer o que era uma “serva” ou “servo”. O problema das traduções é apenas um entre muitos, dos quais destaco também a abordagem a respeito da cultura material. As categorias egípcias devem prevalecer, sobretudo no que diz respeito a noções de espaço, vida doméstica, pública, etc., ainda fora da lista de prioridades. É preciso que a abordagem antropológica colabore não para uma compressão temporal e espacial, mas para permitir que os egiptólogos se desfaçam de categorias conceituais forjadas no mundo burguês dos grandes impérios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLAM, S. Quelques Aspects du Mariage dans l'Egypte Ancienne. The Journal of Egyptian Archaeology, vol. 67, p.116-135, 1981.

BAGNALL, R.; R., CRIBIORE, R. Women's letter from Ancient Egypt. 300 BC-AD 800. Michigan: The University of Michigan Press, 2006.

BAINES, J. Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule. In HARRIS, W.Y. & RUFFINI, G. (eds) Ancient Alexandria between Egypt and Greece. Columbia Studies in the Classical Tradition. Netherlands: Brill, 2004.

_____. Visual and written culture in Ancient Egypt. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

BOURDIEU, P. *Algeria.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

BRANCAGLION, A. O banquete funerário no Egito antigo - Tebas e Saqqara: tumbas privadas do Novo Império (1570-1293 a.C.) Tese de Doutoramento. Departamento de Antropologia - Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 1999.

_____. Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo II. Série Monografias, 6. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2004.

BRESCIANI, E. Alimentos e bebida no Antigo Egito. In: Flandrin, Jean-Louis, MONTANARI, Massimo (eds.) História da Alimentação. São Paulo: Liberdade, 1998 [1996].

BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity. New York: Routledge, 1990.

_____. Body that matters: on the discursive limits of “sex”. New York; London: Routledge, 1993.

_____. Undoing Gender. New York; London: Routledge, 2004.

CAPEL, A. K.; MARKOE, G. E. (eds) Mistress of the House, Mistress of Heaven: women in Ancient Egypt. Catalogue exhibition. Cincinati Art Museum. New York: Hudson Hills Press, 1996.

CARVALHO, Vânia C. Gênero e Artefato: o sistema domestico na perspectiva da cultura material. São Paulo, 1870-1920. Tese (Doutora em História Social) - Departamento de História. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

DANIELS, I. Japanese Homes Inside Out. Home Cultures 5, 2 , p.115–140, 2008.

DARBY, W. et al. The gift of Osiris. London, New York, Academic Press, 1977.

DIELEMAN, J. “Fear of women? Representations of women in demotic wisdom texts” In: SAK 25 (1998): 7-46.

DOWSON, T.A. “Queering sex and gender in Ancient Egypt”. In: GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in Ancient Egypt. “Don your wig for a joyful hour”. Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

EYRE, C. J. Crime and Adultery in Ancient Egypt. In: JEA. London, 70, p. 92-105. 1984.

_____. The evil stepmother ad the rights of a second wife. JEA. London, 93, p. 223-243, 2007.

FRANDSEN, P. J. “The menstrual ‘taboo’ in Ancient Egypt.” In: JNES 66 (April 2007): 81-106.

GELL, A. Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in Ancient Egypt. "Don your wig for a joyful hour". Swansea, Classical Press of Wales, 2008.

HARAWAY, D. Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. New York; London: Routledge, 1991.

JANSSEN, J. J. Literacy and Letters at Deir El-Medina. In DEMARÉE, R.J.; EGBERTS, A. (eds) Village Voices. Proceedings of the Symposium "Texts from Deir El-Medina and their interpretation". Leiden, May 31 - june 1, 1991. CNWS Publications, n. 13. Center of Non-Western Studies. Leiden University, 1992, p. 81-94.

JEFFREYS, D. (ed) Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations. London: UCL Press, 2003.

JOHNSON, J. (ed) Life in a Multicultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond. (SAOC 51), Chicago, 1992.

_____. "Annuity contracts" and marriage. In: SILVERMAN, D. P. (ed). For his Ka. Essays in Memory of Klaus Baer. Studies in Ancient Oriental Civilization, n. 55. Chicago. 1994.

_____. "Speculations on Middle Kingdom Marriage." in TAIT, J. W., LEAHY, A. (ed) Studies on Ancient Egypt in honor of H.S. Smith. London, The Egypt Exploration Society, 1999.

_____. "Sex and Marriage in Ancient Egypt". In: GRIMAL, N. et al. Hommages à Fayza Haikal. Institut Français D'Archéologie Orientale. Bibliothèque d'étude 138. 2003, p. 149-159.

KEMP, B. The City of El-Amarna as a source for the Study of Urban Society in Ancient Egypt. World Archaeology, 9, 2, Oct., p. 123-139, 1977.

KOLTSIDA, A. Domestic Space and gender roles in ancient Egyptian village households: a view from Amarna workmen's village and Deir el-Medina. British School at Athens, 15. London, p. 121-127, 2007.

LAQUEUR, T. W. Making Sex: body and gender from the greeks to Freud. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (orgs.) Nature, culture and gender. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MEEKS, K. R. (ed) Egyptology and the social sciences. Cairo: The American University in Cairo Press, 1979.

MESKELL, L. Archaeologies of social life: age, sex et cetera in Ancient Egypt. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. "Re-em(bed)ding sex: domesticity, sexuality and ritual in New Kingdom Egypt" In: SCHMIDT, R., VOSS, B. L. (ed) Archaeology of sexuality. London; New York: Routledge, 2000.

_____. Writing the Body in Archaeology. In: RAUTMAN, A. E. Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

MONTSERRAT, D. (ed), Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity. London; New York: Routledge, 1998.

_____. Sex and Society in Graeco-Roman Egypt. London; New York: Kegan Paul International, 1996.

_____; MESKELL, L. Mortuary archaeology and religious landscape at graeco-roman Deir el-Medina. JEA. London, 83, p. 179-97, 1997.

MELLOR, A. K. Mothers of the Nation. Women's Political Writing in England. 1780-1830. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

MILLER, D. (ed.) Material Cultures. Why some things matter. London: UCL Press, 1998.

_____. Stuff. Cambridge: Polity Press, 2010.

_____; TILLEY, C. Ideology, power and prehistory. New directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____; SINANAN, J. Webcam. (no prelo)

MOORE, H. L. Feminism and Anthropology. Cambridge: Polity Press, 1988.

ORTNER, S. Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History 26. n.1 p.126-166, 1984.

_____. Making gender: the politics and erotics of culture. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject. Durham; NC: Duke University Press, 2006.

PARKINSON, R. 'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature. JEA. London, 81, p. 57-76, 1995.

_____. "Boasting about hardness": constructions of Middle Kingdom masculinity. In: GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in Ancient Egypt. "Don your wig for a joyful hour". Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

PORTEN, B. et all. The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and change. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.

RAHMEIER, C. Materiality, social roles and the senses: Domestic landscape and social identity in the *estâncias* of Rio Grande do Sul, Brazil. Journal of Material Culture June 17, p. 153-171, 2012.

REEDER, G. Queer egyptologists of Niankhkhnum and Khnumhotep. In: GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in Ancient Egypt. "Don your wig for a joyful hour". Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

ROBINS, G. Women in ancient Egypt. London, British Museum Press, 1993.

ROTH, A.M. "The absence spouse: patterns and taboos in Egyptian tomb decoration". JARCE 36, p. 37-53, 1999.

_____. Father Earth, Mother Sky. Ancient Egyptian Beliefs about Conception and Fertility. In: RAUTMAN, A. E. (ed) Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record**.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

ROWLANDSON, J. Women and society in greek and roman Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCOTT, J. "Gender: a useful category of historical analysis". The American Historical Review 91, No. 5. (Dec., 1986): 1053-1075.

SPENCE, K. The Three-Dimensional Form of the Amarna House. JEA, London, 90, p. 123-132, 2004.

STRATHERN, M. O Gênero da Dádiva. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

_____. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. Signs 12, n. 2 (Winter), p. 276-292, 1987.

_____. Partial Connections. Oxford, Rowman and Littlefields Publishers, 2004 [1991]

SWEENEY, D. "Offence and Reconciliation in Ancient Egypt. A Study in Late Ramesside Letter No. 46" in Göttinger Miszellen 158, 63-79, 1997.

_____. Correspondence and Dialogue - pragmatic factors in Late Ramesside letter-writing. Ägypten und Altes Testament. Band 45. München, Mafred Görg, 2001.

_____. "Gender and Request in New Kingdom Literature." In: GRAVES-BROWN, C. et al. Sex and Gender in Ancient Egypt. "Don your wig for a joyful hour". Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

_____. "Gender and Oracular Practice in Deir el-Medina" in ZÄS 135, Hefte 2, p.154-164, 2008.

_____. "Sex and Gender" In: FROOD, E.; WENDRICH, W. (eds), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fc04.

_____. SWEENEY, D. Lynn Meskell, Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt, Review . NIN, 4, p. 159-168, 2003.

SILVA, T.R. A senhora da casa ou a dona da casa? Construções sobre gênero e alimentação no Egito Antigo. Cadernos Pagu. Campinas, julho-dezembro, p. 55-86, 2012.

TALLET, P. História da cozinha faraônica. São Paulo: SENAC, 2002.

THOMAS, J. Archaeologies of Place and Landscape. In: HODDER, I. Archaeological Theory Today. Cambridge: Polity, 2001.

TOIVARI-VIITALA, J. "Marriage at Deir el-Medina." In: EYRE, C.J. (ed) Proceedings of 7th International Congress of Egyptologists. Cambridge 3-9 September, 1995. Orientalia Lovaniensia Analecta 82. Leuven, Peeters, 1998, p. 1157-1163.

_____. Women at Deir el-Medina. A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the ramesside period. Leiden: Nederlands Institut voor Het Nabije Oosten, 2001.

TILLEY, C. Mind and Body in Landscape Research. Cambridge Archaeological Journal 14:1. United Kingdom, McDonald Institute for Archaeological Research p. 77-80, 2004.

_____. Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage. Journal of Material Culture 11 July, p. 7-32, 2006.

WILFONG, T. G. "Menstrual synchrony and the 'place of women' in ancient Egypt (Hieratic ostracon Oriental Institute Museum 13512)." In: TEETER, E. (ed). Gold of praise: studies in honor of Edward F. Wente. Studies in Ancient Oriental Civilization (SAOC 58). Chicago: The Oriental Institute, 1999.

_____. Friendship and physical desire: the discourse of female homoeroticism in fifth century CE Egypt. In: RABINOWITZ, N.S. (ed) Among women: from the homosocial to the homoerotic in the Ancient World. Austin: Texas, 2002.

_____. Gender and sexuality. In: WILKINSON, T. (ed) The Egyptian World. London and New York: Routledge, 2007.

ZAUZICH, K. Th.- Ägyptische Handschriften, Teil 2 (Verzeichnis Orientalischer Handschriften in Deutschland 19, 2), Wiesbaden 1971.

_____.Papyri van der Insel Elephantine (=Oematische Papyri aus den staatlichen Museen zu Berlin I) , Berlin, Akademie-Verlag, 1978.

_____. MARTIN, C. J., "The Demotic Texts". In: PORTEN, B. (ed). The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui. Studies in Near-Eastern Archaeology and Civilisation 22), 1996, p. 277-385.

_____. P. Carlsberg 21 und 22: Zwei Briefe von Bücherfreunden. In: FRANDSEN, P. J. RYHOLT, K. (eds) A Miscellany of Demotic Texts and Studies, The Carlsberg Papyri 3. Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, 2000, p. 53–57.

Artigo Recebido em: 25 de junho de 2013.

Aprovado em: 08 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O DIÁLOGO ENTRE A ALIMENTAÇÃO E OS COSTUMES NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Vitor de Simoni Milione[1]
Sergio Renato Victor Villela Filho[2]

RESUMO

A proposta de nosso trabalho é analisar a questão dos banquetes, dos rituais e do poder na Antiguidade Clássica. Contemplaremos sobremaneira a ubiquidade dos alimentos e das bebidas nas três questões expostas acima, além de ressaltar a íntima conexão já existente entre elas. Em meio a esta investigação, que decerto apresenta-nos caracteres antropológicos e históricos, matizes filosóficos também serão vislumbrados.

Palavras-chave: alimentação, antiguidade, banquetes, rituais, poder.

ABSTRACT

The goal of our work is the analysis of banquets, rituals and power in the Classical Age. For the most part, we will contemplate the ubiquity of food and potables on the three subjects exposed above. Besides, it highlights the intimate connection amongst them. Amidst this investigation, that surely presents us with anthropological and historical characters, philosophical shades will also be glimpsed.

Keywords: feeding habits, antiquity, banquets, rituals, power.

[1] Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense.

[2] Graduando do curso de História pela PUC-Rio.

> "É vão equiparar-me ao homem mais robusto de hoje, que sobre a terra **come pão**." (Odisseia, VII, 221-222)
>
> "Dissímile de um **homem comedor de pão**, o monstro colossal mais parecia o pico da cordilheira infinda, sem vizinho à vista." (Odisseia, IX, 190-192)

A escolha lexical de Homero por σῖτον ἔδοντες ou ανδρί σιτοφάγῳ (*síton édontes* e *andrí sitophágoi* – comedores de pão) mostra-se intrigante por duas razões: primeiro a relação de identidade estabelecida entre este termo e "homem", passíveis de serem compreendidos como sinônimos, ou como epíteto de alguns homens (MONTANARI, 1998, 111). Segundo porque em muitas passagens do *Corpus Homericum* o poeta narra cenas nas quais os homens, sobretudo os guerreiros, consomem carne, e não os "grãos de Deméter" (Ilíada, XIII, 322). Ora, numa primeira mirada poderíamos perceber um aparente contrassenso entre a terminologia "comedores de pão" e a maneira como os homens são retratados em seus momentos de comensalidade – qual seja, comedores de carne.

Antes de prosseguirmos, uma palavra sobre a noção de ritual. O ritual é um ato religioso consagrado tanto pelo seu uso regular quanto pelas regras estabelecidas por um dado grupo social. Além disso, sua prática, ou ainda, o conjunto de práticas (ou ritos) que o constituem, é seguida de forma invariável, ou seja, realiza-se em ocasiões determinadas. Vale dizer que estas ocasiões nascem a partir de um mito fundante, realizado em algum ponto do passado. O mito de Prometeu (Teogonia, 507-616), por exemplo, dá gênese ao ritual do sacrifício e aos ritos que o compõe; sempre que este ritual for praticado, haverá a rememoração-gestualização deste mito. O ritual é aquilo que permite ao homem entrar em contato com o divino. Assim, poderíamos dizer que o ritual é o propiciador do καιρός (*kairós* - momento oportuno), na medida em que antecipa uma comunhão que, de outro modo, aconteceria fortuitamente.

Digressão feita e, retomando o debate supracitado, Grottanelli aponta que "embora esteja em segundo plano na alimentação e na economia do mundo mediterrâneo antigo, a carne reveste-se de uma importância ideológica e simbólica capital" (GROTTANELLI, 1998, 121-122). Se observarmos com atenção os trechos em que há o consumo de carne, notaremos que isto ocorre majoritariamente em um contexto ritualístico. Um exemplo explícito encontra-se no início do Canto I da Ilíada, aquando do retorno da filha de Crises. Este, agradecido, realiza junto de Odisseu um sacrifício para cessar a fúria de Apolo sobre os Aqueus. Primeiro, posicionam os animais num belo altar. Em seguida, lavam suas mãos em água cristalina e espalham grãos de cevada sobre as vítimas. E então, o sacerdorte Crises entoa a súplica:

> "Ouve-me, ó deus do arco argênteo, que Crisa, cuidoso, proteges e a santa Cila, e que tens o comando supremo de Tênedo! Do mesmo modo que ouviste o pedido que fiz no outro dia, e me deste honra, infligindo castigo ao exército acaio, mais uma vez te suplico atenderes-me ao que ora te peço: livra os Argivos da peste terrível que as hostes dizima." Isso disse ele na súplica; ouvido por Febo foi logo. Dessa maneira, concluída a oração e espalhada a farinha, as reses, postas a jeito, degolam, o couro lhes tiram, as coxas cortam, peritos, e em dupla camada da própria graxa as envolve, jogando por cima pedaços de músculos. Assa-as na lenha o ancião, tendo vinho por cima aspergido; com garfos de cinco pontas, ao lado os rapazes o ajudam. Quando queimadas as coxas e as vísceras todas comidas, logo o restante retalham, espetos enfiam nas postas, e cuidadosos as tostam, tirando-as, depois, dos espetos. Quando concluído o trabalho, e o convívio, desta arte aprontado, se banquetearam, ficando cada um com a porção respectiva. Tendo assim, pois, a vontade da fome e da sede saciado, té pelas bordas escravos as taças encheram de vinho, distribuindo por todos os copos as sacras primícias. Por todo o resto do dia, depois, para o deus aplacarem, o canto em honra de Apolo entoaram os moços Argivos, a celebrar o frecheiro; escutando-os, o deus se alegrava. (Ilíada, I, 457-474.)

Esta passagem ilustra de maneira clara um sacrifício homérico, o *dais* (o primeiro da literatura grega) e seus procedimentos. Dentre muitas questões que ela apresenta, podemos depreender duas de grande relevância: sua finalidade e a presença preponderante da carne. No mundo grego, os sacrifícios eram direcionados aos deuses, seja para apaziguar sua cólera ou por reconhecimento a uma dádiva concedida. Por sua vez, comer carne estava intimamente vinculado à prática sacrificial, ainda que o contrário não se aplique, como por exemplo em ocasiões fúnebres ou de crise, onde havia o sacrifício mas não o consumo. No primeiro, o propósito era honrar a αρετή (*areté* - virtude) do guerreiro; no último, as vísceras da vítima eram utilizadas exclusivamente para fins divinatórios (GROTTANELLI, 1998, 125)[3].

Parece-nos cada vez mais evidente que a ingestão da carne, pelo menos no que concerne ao mundo grego, exigia que pelo menos uma mínima parte fosse destinada a alguma divindade. Portanto, a rigor, o consumo da carne, pelo menos no contexto da sociedade grega, era um ato religioso. É por essa razão que Odisseu e seus companheiros, mesmo após tanto vagar, mantiveram observância sob seus costumes. Ignorando os alertas de Tirésias e de Circe a respeito dos perigos que enfrentariam na ilha do deus Hélio, o heroi desembarca na terra divina. Quando seus mantimentos chegam ao fim, acometidos pela fome e pela tentação, incorrem em ὕβρις (*hybris* – desmedida). Os rebanhos são massacrados violentamente, porém, este "ato brutal", como diz Odisseu, não prescindiu de sacrifícios (Odisseia, XII, 260-419).

Conforme visto acima, a prática ritual grega do sacrificio era tida como oportunidade e condição essencial para que os homens consumissem carne. Todavia,

[3] Ademais, um sacrifício divinatório pode ser visto em Eneida, IV. Encontramos um exemplo de sacrifício funerário em Ilíada, XXIII, quando do funeral de Pátroclo. Neste contexto as vítimas são degoladas e queimadas por inteiro, em holocausto. Não é permitido aos participantes consumir a carne sacrificada. Cf. VERNANT, 2012, 56.

vimos também que em determinadas situações os sacrifícios não eram sucedidos de sua ingestão. Neste ponto, vale ressaltar dois movimentos de orientação filosófico-religiosa que proscreviam o consumo da carne: os pitagóricos e os órficos. Eles não só excluiam a carne de seu cardápio, mas recusavam enfaticamente o sacrifício de animais. Grottanelli elucida esta questão.

> Embora se tratasse, também nesse caso, de estratégias com vistas à identidade e à coesão, é pela recusa de participar das refeições à base de carne consagrada da comunidade maior que estes grupos mais restritos e mais coesos resolvem se definir. Essa recusa ao sacrifício simboliza, portanto, uma recusa a matar (GROTTANELLI, 1998, p.128).

É importante notar, entretanto, que, além de ser um recurso para garantir uma identidade à parte daquela que vigora nos locais onde tais grupos estão inseridos, a proscrição da carne tem um valor religioso que funda-se sobre uma visão de mundo e uma doutrina cosmológica próprias. Bernabé, investigando as relações e influências do movimento órfico na filosofia de Platão, cita uma passagem das "Leis" em que o filósofo ateniense descreve o modo de vida característico dos órficos.

> A propósito dos homens que se sacrificam uns aos outros, vemos tratar-se de algo que perdura ainda em muitos povos. Ao contrário, ouvimos dizer que em outros nem se atreveriam a provar a carne bovina; as oferendas aos deuses não eram animais, mas tortas e frutas banhadas no mel, e outras vítimas puras similares que se abstinham da carne porque não era santo comê-la, nem contaminar com sangue os altares dos deuses. Nossa vida, então, era como uma das chamadas órficas, limitadas ao inanimado e apartadas de tudo o que possua alma (BERNABÉ, 2011, p.83).

Nesta passagem Platão corrobora alguns conceitos básicos da vida órfica, como a abstenção da carne e proibição de sacrifícios cruentos, considerados impuros. O sacrifício

puro era aquele em que ofertava-se derivados de vegetais, tortas[4], etc. Na concepção do orfismo, o tabu alimentar estava direcionado aos seres animados, ou seja, dotados de alma (ἔμψυχα). Um órfico jamais poderia nutrir-se de um ser que, tal como ele, possuía alma. Em contrapartida, seres inanimados, ou seja, desprovidos de alma (ἄψυχα) eram livres para o consumo[5]. Outro ponto interessante que justifica o vegetarianismo e o sacrifício não-cruento dos órficos é a promessa de divinização do homem através de uma ascese pessoal. E um dos matizes ascéticos consistia justamente em não alimentar-se de carne, alimento dos mortais por excelência, como veremos adiante. A abstenção da carne significava, pois, uma abertura para a imortalidade do homem ainda em vida. São os víveres de origem vegetal que mais se aproximam dos alimentos dos deuses e, por isso, aqueles que o homem deve consumir ao longo de toda a sua existência.

Para nossos propósitos, talvez o fato mais relevante acerca desses grupos seja sua recusa obstinada a sacrificar e, consequentemente, a alimentarem-se de animais. Contudo, é preciso destacar que tanto órficos como pitagóricos faziam sacrifícios aos deuses assim como o restante dos gregos. Porquanto esta prática era largamente difundida em toda a Hélade, escassas oposições lhe foram feitas. Nessa perspectiva, um dos grandes críticos da cultura e tradição helênicas foi, sem dúvida, Heráclito de Éfeso. No século V a.C., o filósofo empreendeu uma luta feroz contra os hábitos e costumes, digamos, normativos dos gregos. Tudo aquilo que Heráclito acreditava ter caído no senso-comum, i.e., que estivesse fora do prisma da investigação e da reflexão, era digno de ser

[4] O termo em grego πέλανος (*pélanos)* aproxima-se mais de um mingau ou papa do que torta. Segundo Liddell-Scott, o *pélanos* pode indicar uma mistura oferecida aos deuses, de farinha de grãos diversos, mel e azeite. Não há indícios que esse *pélanos* era assado como um bolo ou uma torta.

[5] Vale observar que esta proscrição estava diretamente relacionada à doutrina da metempsicose, defendida tanto pelos pitagóricos como pelos órficos. Ambos acreditavam que a morte não era o fim de uma existência. Ao contrário, a morte consistia na mera separação da alma imortal de um corpo perecível. Da mesma forma, o nascimento consistia na transmigração de uma alma já existente num outro corpo, que poderia ser tanto humano quanto animal. Assim, matar e consumir um animal poderia significar matar e comer um homem.

posto em xeque. No que diz respeito aos sacrifícios, Casertano traduz e cita um de seus famosos fragmentos.

> Purificam-se contaminando-se com outro sangue, como se alguém, imerso na lama, se lavasse com lama. Quem observasse um tal homem a fazer isto, considerá-lo ia louco. E põem-se a rezar a imagens do gênero, como se alguém se pusesse a falar com as paredes das casas, ignorando quem são os deuses e os herois (CASERTANO, 2011, 101-102).

Ainda que só nos tenha chegado alguns aforismos do pensamento de Heráclito, podemos perceber a acidez com que o filósofo dirigia-se a certos temas. Na passagem acima reconhece-se imediatamente uma crítica enfática aos sacrifícios sangrentos. Contudo, o filósofo vai muito além, escarnecendo da própria concepção do divino vigente em sua época e, portanto, sua crítica estendia-se a todo e qualquer gênero de sacrifício[6]. A menção ao pensador de Éfeso mostra-se interessante na medida em que sua filosofia revela a não unanimidade a respeito da prática sacrificial, além de configurar um dos primeiros ataques à esta espécie de rito que seria abolida posteriormente pelo cristianismo.

Fica patente, pois, que o regime alimentar dos gregos era guiado sobremaneira por motivos simbólicos e filosóficos. A estes acrescentar-se-ão econômicos e dietéticos, iguais em relevo mas iníquos em escopo - o primeiro tende a uma aplicabilidade universal, enquanto o outro configura-se como privilégio.

À guisa de exemplo, temos como testemunho de considerações econômicas as numerosas leis (GROTTANELLI, 1998, 122) e o próprio costume dos antigos que agiam em favor dos animais úteis ao homem. Abarcavam principalmente o boi e o carneiro, caros como companheiros do homem no labor e como fonte de lã, respectivamente. O seu fim

[6] Está fora de nosso escopo aprofundarmo-nos na filosofia heracliteana e sua singular concepção do cosmos e do divino. Um estudo sério e conciso pode ser encontrado em CASERTANO, 2011, 99-111.

utilitário ou, em outros termos, pragmático[7], garante-lhe proteção e reveste-os de um simbolismo "humanizante" que, curiosamente, é comum (embora com suas idiossincrasias) a outras culturas[8], como atesta Heródoto: "Todos os egípcios sacrificam bois [...] e bezerros; mas eles não têm o direito de sacrificar as vacas, porque elas são consagradas a Ísis" (Histórias, II, 41).

Adicionam-se como corroboração da "estima pragmática" dos homens aos animais as escavações arqueológicas empreendidas na Grécia, nas quais poucos restos bovinos foram encontrados (GROTTANELLI, 1998, 122), além de registros históricos que equiparam a severidade das leis contra o bovicídio (GROTTANELLI, 1998, 123) com as do homicídio. Em suma, seja por leis oficiais, seja por costumes, a contribuição desses animais para a economia era de tal magnitude que, salvo exceções, o interesse econômico solapava barreiras sociais e políticas – daí seu pendor universalizante. A morte e o consumo desses animais não apraz a muitos, excetuando-se nos rituais, precisamente por ser antieconômica.

Não é insensato, pois, supor que tanto um pastor da Beócia quanto um cidadão (πολίτης) ateniense poderiam objetar a morte desnecessária de um destes animais. Atenas, todavia, pôde sustentar seus ofícios sacrificiais públicos por longo período devido a sua pujança econômica e militar durante seu período próspero. Um cenário de abundância idílica, como consta nas Idades hesiódicas (Os Trabalhos e os Dias, 109-126) ou nos infindos banquetes e sacrifícios homéricos são, pois, anômalos no mundo grego clássico, habitando apenas o sono dos homens (Ilíada, XXIV, 525-526).

[7] No contexto desta pesquisa, compreendemos os termos "pragmático" e "utilitário" como sinônimos na medida em que ambos indicam algo útil na vida prática do homem.

[8] Inclusive em Roma, como consta no Satyricon de Petrônio, LVI: "Dentre os animais que só sabem mugir, os que mais trabalham são os bois e as ovelhas. Os bois, porque, através de seu serviço, nós comemos pão; as ovelhas, porque elas nos tornam mais vaidosos com sua lã."

Se Atenas em seu período áureo aproximara-se da bonança cantada nesses poemas, é porque era uma pólis que gozava de privilégios. E como todo privilégio é por natureza um conceito restritivo, excluia-se a maioria e incluia-se a minoria. O mesmo se dava no próprio seio das πόλεις (cidades-estado), onde somente uma parcela restrita de pessoas usufruía de certas benesses, como a possibilidade de escolher seus alimentos. Tal escolha não era de modo algum arbitrária; era prescrita por médicos, dentre os quais destacou-se Hipócrates.

A dietética (MAZZINI, 1998, 254)[9] era considerada o ramo mais importante da arte médica, dividida ainda em farmacologia e cirurgia. Isto se confirma ao investigarmos, por exemplo, a obra "Antiga Medicina", convencionalmente atribuída à Hipócrates. O autor afirma que o surgimento da medicina é concomitante a uma alteração radical no regime alimentar humano. Ao longo do tempo o homem teria descoberto e desenvolvido uma alimentação mais adequada a sua natureza, trocando a matéria prima *in natura* por sua forma trabalhada artificialmente. Ele levanta a seguinte pergunta retórica: "A estas descobertas e a esta investigação, que nome mais justo se poderia dar senão o de medicina? (CASERTANO, 2011, 150)

Verifica-se, assim, a primazia da dietética na medicina e por conseguinte na saúde do homem. Ela é, enquanto φάρμακον[10], aquilo que nao só altera o estado do homem tanto para a saúde quanto para a doença, mas tambem é capaz de conservar um equilibrio salutar. Nesse sentido, ela tem um caráter preventivo e corretivo. Por outro lado, a farmacologia e a cirurgia são métodos apenas corretivos, cuja eficácia nem sempre

[9] Cf. também, Lidell-Scott, segundo o qual a palavra *díaita*, significa "modo de vida". Vê-se, portanto, que este termo, em sua origem, transcendia o mero sentido alimentar.

[10] *Phármakon:* Substância que pode alterar o estado de um ser, para o bem ou para o mal. Nesse sentido, pode ser compreendido tanto como um medicamento como um veneno.

é garantida (MAZZINI, 1998, 254). É justamente o viés preventivo da dietética que a torna um privilégio dos ricos.

> Na antiguidade, a dieta, entendida em sua acepção mais ampla, designa uma parte da medicina reservada essencialmente às pessoas ricas ou abastadas, capazes de dedicar tempo e dinheiro à sua saúde. As pessoas menos afortunadas recorrem aos remédios e à cirurgia que, em menos tempo, restituem a saúde ou, na maioria dos casos, apressam a morte. Na melhor das hipóteses, os médicos aconselham aos pacientes uma alimentação baseada em critérios muito gerais, não personalizada, com a condição, no entanto, de que este regime se revele compatível com seu trabalho. (Idem, p.255)

A boa alimentação dependia do cumprimento constante e regular das recomendações do médico, que se baseava em cinco quesitos, a saber: variedade, flexibilidade, personalização, moderação e cocção adequada. Tais características eram universais, válidas tanto para o são quanto para o enfermo, rico ou pobre e não dependia do caso, fosse ele preventivo ou corretivo. Ora, é muito mais fácil para aqueles que dispõem de tempo e dinheiro aderir a um modo de vida específico. Em contrapartida, os que precisam ganhar seu próprio sustento dificilmente seguiriam com rigor os parâmetros expostos acima. A saúde de um indivíduo, portanto, está inextricavelmente ligada à sua condição econômica.

Seja como for, ambos estratos sociais relacionavam-se com a alimentação de forma pragmática, visando tão somente atender às suas necessidades fisiológicas. Ademais, este breve debate acerca da medicina antiga permite-nos vislumbrar mais claramente que a relação do homem com os alimentos transcende o âmbito simbólico dos rituais e sacrifícios. Esta relação é, a um tempo, um livre jogo entre o simbólico e o pragmático.

A despeito das relações simbólico-pragmáticas expostas acima, o hábito alimentar grego consistia em um baixo consumo de carne (aproximadamente dois quilos por ano). Em contrapartida, os cereais representavam 80% do aporte calórico total, mas sua importância não se esgota aí (MONTANARI, 1998, 114)[11]. O pão[12] era o alimento simbólico por excelência, a quintessência da civilização. É por meio do trabalho sobre os frutos da agricultura, em oposição ao consumo destes em sua forma natural, que o civilizado se distingue do bárbaro.

Talvez seja por isso que Hesíodo, ao narrar o mito de Prometeu/Pandora[13] denomina os homens de ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν *(andrásin alfestêsin- homens trabalhadores)*. A palavra *alfestêsin*, (ligada ao verbo ἀλφάνω[14] - merecer, entre outras acepções), cuja tradução consagrada é "comedor de pão", (com função epitética, como no caso de Homero) pode ser também entendida como "empreendedor, inventivo, trabalhar pelo pão diário". Há aqui a possibilidade de uma dupla abordagem, que é melhor apreciada em uma relação de complementaridade. O homem *alfestés* deve simultaneamente trabalhar para prover seu sustento (pois foi privado do sustento sem trabalho por Zeus) e, graças ao seu espírito inventivo, "cultivar" o fruto de seu próprio trabalho. Em outras palavras, o preparo do alimento, desde a agricultura, passando pelo emprego de téecnai (artifícios) até o modo como se come, é traço definidor do homem

[11] De acordo com uma notícia publicada em outubro de 2010 e a título de ilustração, o brasileiro consome, em média, 91,3kg de carne, sendo 40,1kg de frango, 13,9kg de porco, 37,3kg de boi. Cf. http://revistagloborural.globo.com/Revista/Common/0,,EMI183232-18079,00-BRASILEIRO+ESTA+ENTRE+OS+CINCO+MAIORES+CONSUMIDORES+DE+CARNES+DO+MUNDO.html Acessado em 13/03/2013.

[12] Com efeito, a noção que possuimos hodiernamente do pão não denota com precisão o alimento preparado pelos gregos. Tratava-se na realidade do *pélanos*, ou ainda, da *maza*, produto de similar composição. O correspondente desses "pães primitivos" em Roma é a *puls*, considerada a comida dos pobres. Cf. GAFFIOT, F.: Dictionnaire abrégé Latin-Français. Paris, FR: Hachette Livre, [1936].

[13] O mito aparece em duas obras de Hesíodo: na Teogonia (507-616) e n'Os Trabalhos e os Dias (42-105).

[14] Segundo o dicionário Liddell-Scott, a raiz é ΑΛΦ (ALF), que origina também ἄλφιτον (*álfiton*), farinha.

civilizado e, portanto, pedra de toque para o entendimento do binômio civilização-barbárie. É relevante sublinhar que a palavra grega ὠμός (omós), que significa cru, também marcava, metaforicamente, rudeza e selvageria. Não é a toa que a omofagia era relacionada com Dioniso, divindade que elimina a distância que separa deuses de homens e estes dos animais (VERNANT, 2012, 78).

Hesíodo informa-nos mais uma vez: segundo o mito das raças, os pertencentes à raça de bronze, caracterizada pela "violência imensa" e por seguirem "Ares nas obras pungentes e desmedidas", não comiam trigo. Embora não devamos ver este mito como contínua decadência de gerações (VERNANT, 2008, 32) a raça brônzea é marcada por aspectos negativos na cultura grega: a violência, a desmedida, e por acabarem νονύμνοι (anônimos). Logo, é curiosa, senão esclarecedora, a associação desta raça "terrível" com a sua abstenção do trigo.

Ótimo exemplo da concepção grega (e posteriormente romana) de barbárie pode ser encontrada na figura de Polifemo (Odisseia, IX, 150-566). O cíclope mora numa ilha onde cria ovelhas e cabras para alimentar-se de sua carne e de seu leite. Estes dois víveres, ainda que consumidos com algum tipo de elaboração prévia, i.e., submetidos a técnicas de preparo, eram tachados pelos gregos e pelos romanos como uma dieta eminentemente selvagem, caso fossem a única fonte nutritiva de um povo ou indivíduo. Há de se notar ainda que o monstro mora numa caverna isolado de seus pares e, portanto, não estabelece uma relação de comensalidade, hábito que, como veremos adiante, é uma das características distintivas da civilização.

Além disso, compartilha com os homens bárbaros a concupiscência, contudo de maneira analógica. Polifemo come por desejo e não por necessidade, pois é filho de um deus; aqueles, por sua vez, comem por necessidade, que pode se perder na desmedida e no desejo por mais prazer. É o que ocorre, por exemplo, com os marinheiros de Odisseu,

se lembrarmos do episódio em que eles exterminaram parte do gado de Hélio. Conquanto tenham precedido seu repasto de rituais, este teve apenas um caráter secundário. Eles deveras entregaram-se ao deleite sem limites por seis dias ininterruptos. Outro fato marcante é a surpresa de Polifemo ao provar o vinho, bebida representativa da identidade civilizada do homem. Este episódio pode ser visto como uma aculturação do bárbaro pelo cultivado; Odisseu, civilizado, tem em mente apascentar a selvageria do bárbaro cíclope por meio do vinho. Visto que desconhece o comedimento, o sabor e os efeitos inebriantes desta bebida, o cíclope fica de tal modo extasiado ao prová-la que aceita alegremente todos os odres que Odisseu lhe oferece (Odisseia, IX, 344-362).

Finalmente, é preciso destacar que este ser mítico realiza uma atividade exclusivamente pastoril que, desassociada da agricultura, era sinal de barbárie. Nessa medida, Montanari faz um excelente comentário acerca do binômio civilização-barbárie.

> Os povos que não se dedicam à agricultura, que não comem pão nem bebem vinho, são, por conseguinte, selvagens e bárbaros: seu alimento é a carne, sua bebida, o leite [...]. A chave da questão, que nos permite entrar no espaço da civilização, é, em suma, o fato de que o homem fabrique seus próprios alimentos, graças a um processo de domesticação e de superação da "natureza" – um valor que, a despeito de inúmeras contradições, a cultura greco-romana considera como não-positivo. Desse ponto de vista, o binômio caça-coleta (= selvagem, natural), deveria se opor ao binômio criação de animais-agricultura (= doméstico, artificial). Em muitos casos, a coisa se dá extamente dessa maneira; mas, no final das contas, é a assimilação da criação de animais à caça que prevalece, devido à proximidade física dessas atividades, as das praticadas em terras incultas, como as florestas, maquis, pastagens naturais: é principalmente por isso que a carne – de animais domésticos e principalmente da caça – tem, culturalmente, uma forte conotação "selvagem", que favorece sua identificação como alimento dos povos "bárbaros" (MONTANARI, 1998, 111).

Este trecho mostra-nos que não basta que um indivíduo abandone a caça e a coleta para dedicar-se à domesticação de animais. A vida pastoril - à qual a criação de animais domésticos está vinculada - utiliza-se de ambientes naturais em detrimento de uma civilidade oriunda do cultivo do solo. Dessa forma, a vida pastoril ainda situa-se muito próxima da vida eminentemente selvagem . É preciso que o pão e o vinho estejam incluídos na dieta e, por conseguinte, que a prática sedentária da agricultura seja o ponto de gravitação das demais atividades humanas. Ademais, a agricultura é aquilo que permite todos os desdobramentos que constituirão, por fim, a identidade civilizada de um povo. Fica patente, pois, o modelo de barbárie encarnado na figura de Polifemo.

Vale ressaltar, no entanto, que o cíclope extrapola a própria barbárie, porquanto ele revela-se também um antropófago. Ao deparar-se com Odisseu e seus marinheiros em sua caverna, ele passa a se alimentar diariamente de dois cativos, engolindo-os por inteiro. Conquanto a antropofagia não esteja restrita aos monstros, pois alguns povos como os masságetas (Heródoto, Histórias, I, 216), os padeus (Idem, III, 99) e os issedônios (Idem, IV, 26) também a praticavam, ela é característica emblemática dos monstros mitológicos. Por isso era considerada pelos gregos como uma dietética – aqui usado em sentido lato, como um modo de vida – desumanizante, e quem vivesse por essa prática se opunha radicalmente aos valores caros ao homem civilizado da antiguidade.

Ainda, a antropofagia é um ato que posiciona as criaturas mitológicas em uma escala de proximidade ou afastamento da bárbarie. Por um lado, temos Polifemo ou o Minotauro como expressões do amálgama monstro-bárbaro-antropófago. Por outro, temos Quíron, *primus inter pares*, modelo de justiça, sabedoria, coragem e autodomínio (VERNANT, 2005, 83)[15]. E, coincidentemente, abstêmio de carne humana. Podemos dizer ainda que não é somente a forma que determina a monstruosidade de um ser, mas

[15] Cf. também, Ilíada, XI, 832.

principalmente a pérfida antropofagia, pois os homens temiam mais as sereias do que os sátiros. Nesse sentido, nem mesmo uma organização política era um entrave à antropofagia, visto que os Lestrigões viviam em cidades e possuíam um rei, mas que "de homens não tinham nada". A violência desse povo de gigantes era notável. A propósito, a violência comum a monstros, homens e deuses, muitas vezes borra as fronteiras entre o "comedor de pão" e o "comedor de carne". Ainda nessa perspectiva, Vernant lembra-nos do furor presente na Ilíada.

> Quandos combates tornam-se mais duros, a confrontação cavaleiresca, com suas regras, seu código, seus interditos, transforma-se em luta selvagem em que a bestialidade, escondida no seio da violência, aflora nos dois campos. Não basta mais, triunfar num duelo leal, confirmar sua *areté* confrontando-a com a de outrem; morto o adversário, encarniça-se, como se fosse um predador agarrado à sua presa, sobre o que cadáver que, por não se poder comer cru – desejo que é, aliás, formulado – faz-se desmembrar, dando-se as suas carnes à devoração dos cães e pássaros interpostos (VERNANT, 1978, p.53).

Como podemos perceber, o desejo canibal proposto, nascido da violência, é puramente simbólico, tendo em vista privar o adversário derrotado de uma bela morte[16]. Vale ressaltar que o canibalismo, seja este apresentado na Ilíada quanto o relatado por Heródoto, está sempre investido de um propósito simbólico, enquanto a antropofagia realizada por monstros é simbólica (pois evoca a bestialidade) e dietética. Os issedônios comiam, em refeição comum, seus parentes velhos ou doentes, evento que substitui o sepultamento ou a incineração; já as vítimas do Minotauro eram apenas pasto.

Tendo analisado o mundo profano e o liminal, cabe prosseguirmos para um contraponto entre a esfera humana e a esfera divina. "Há um alimento – a carne – que

[16] Cf. VERNANT, 1978, 31-62. O texto na íntegra fornece uma ampla investigação acerca da questão da morte na Grécia narrada por Homero.

distingue a alimentação dos homens da dos deuses" (MONTANARI, 1998, 110). A carne pode ser facilmente degradada seja pela ação do fogo, do tempo, de ferimentos, de doenças, enfim, pelo simples fato de ela ser em si mesma corruptível. Nessa perspectiva, ela é o elemento representativo da efemeridade humana. Seu consumo é, a um tempo, a perene lembrança da decadência dos homens oriunda dos logros de Prometeu e de suas funestas consequências das quais destaca-se o banimento do convívio com os deuses[17]. É por essa razão que o homem reserva uma parte dos sacrifícios que realiza como meio de estabelecer contato com os deuses. Comparando as refeições dos mortais e dos deuses, justifica-se o fato de os primeiros alimentarem-se de víveres corruptíveis e os últimos de alimentos incorruptíveis, como a ambrosia, o néctar e a fumaça proveniente dos ossos das vítimas. Na passagem que se segue, Vernant faz um interessante contraponto entre o ritual funerário e a prática sacrificial, ressaltando o simbolismo inerente na oferta que os homens faziam aos deuses.

> O corpo é inicialmente embelezado [...]. Em seguida, o cadáver é, na tradição homérica, queimado numa pira cujas chamas devoram tudo o que, nele, é feito de carne e sangue, isto é, a um tempo comestível e sujeito à corrupção, o que então se liga a esta forma efêmera de existência em que vida e morte estão inextricavelmente misturadas. Subsistem apenas os "ossos brancos", incorruptíveis, não inteiramente calcinados, fáceis de reconhecer; separados das cinzas da pira, são reunidos e depostos na tumba. Comparando-se o ritual do sacrifício e as práticas funerárias, verifica-se que "a parte do fogo" se inverte: na pira fúnebre, o fogo consome o que, no sacrifício, é preservado para ser consumido pelos homens – as carnes da vítima, pesadas em gordura – parte dos "homens mortais" que com elas se repastam, tendo necessidade de comer para subsistir segundo as exigências de uma vida perecível que é preciso nutrir indefinidamente para que não se apague. Os "ossos brancos" do animal sacrificado, não

[17] Como nos mostra Homero, nem todos os homens foram castigados dessa maneira. Os feáceos, por exemplo, são retratados como um povo próspero e que conhece apenas a abundância e a longevidade. Alcínoo e seus súditos têm o privilégio de presidir banquetes com os deuses. Parecem ser, enfim, um modelo ao qual todos os gregos almejavam. Cf. Odisseia, VII, 201-205.

> comestíveis e incorruptíveis, não comestíveis porque incorruptíveis, são queimados no altar como parte dos deuses imortais aos quais eles chegam sob a forma de fumaças perfumadas (VERNANT, 1978, 55-56).

Vernant deixa transparecer que, durante um banquete sacrificial, seus convivas são os homens e os deuses, cada um com a parte que lhe cabe. Em outras palavras, é no seio do banquete, ocasião na qual o divino e o humano partilham a vitima sacrificada, onde surge a comensalidade por excelência. Mais ainda, no conjunto de ritos que o constitui podemos verificar as relações de poder e os sistemas de representação de uma cultura civilizada e seus costumes. Esses ritos vão desde os trabalhos no solo, passando pela troca de produtos no mercado, pelo sacrifício de animais consagrados aos deuses, pelo seu consumo (PANTEL, 1998, 157), culminando geralmente no momento do συμπόσιον (*sympósion*). Montanari nos faz notar que o banquete e seus elementos constituintes representam a transformação de um ato meramente fisiológico em um ato social:

> O homem civilizado come não somente (e menos) por fome, para satisfazer uma necessidade elementar do corpo, mas, também, (e sobretudo) para transformar essa ocasião em um ato de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação. “Nós não nos sentamos à mesa para comer – lemos em Plutarco – mas para comer junto.” (MONTANARI, 1998, 108)

A prática do banquete, além de estruturar a identidade civilizada de um povo, é em alguns casos uma obrigação. Essa preponderância do social sobre a necessidade encontra seu acme, por exemplo, em Esparta. A sociedade espartana (*ca*. VI-V), como bem sabemos, era dividida em três classes (VIDAL-NAQUET; AUSTIN, 1985, 86): os ὅμοιοι (*hómoioi)*, os περίοικοι (*períoikoi) e os* εἵλωτης (*eilótes)*. Nesta divisão, o direito não era distribuído de maneira igualitária: apenas os *homoioi (*os Pares ou Iguais) detinham-no em

sua plenitude e eram proprietários das melhores terras. Não trabalhavam em suas terras, dependendo, portanto, dos *perioikoi* (ou Periecos) para o trabalho artesanal (principalmente) e dos *eilótes* (ou Hilotas) para o trabalho rural. Isto é importante visto que é por meio desses grupos, ou melhor, de seu trabalho, que os espartanos (especificamente os Pares) podiam dedicar-se à atividade guerreira, às deliberações e à vida em conjunto que tanto prezavam.

E mais: no âmbito da vida comunitária, uma instituição fundamental que organizava a sociedade espartana eram os συσσιτία[18] (*syssitía*) (Idem, p.88), banquetes comunais cotidianos cujo atendimento e contribuição pelos Pares era imprescindível[19]; caso houvesse falta, a cidadania era posta em risco e, embora continuasse sendo um Igual, já não seria "tão igual como os outros." Faria parte então dos ὑπομείονες (*Hypomeíones)*, ou Inferiores. Percebe-se, pois, como a obrigatoriedade da participação no banquete comum, aliada à crescente concentração de terras funcionava como um sistema que restringia cada vez a ascensão e conservação do *status* de Igual, e que, por conseguinte, tornava difusa a própria noção de cidadania e igualdade em Esparta. "A igualdade entre os espartanos nunca passou, pois, de um ideal impossível, do qual a realidade se iria afastando progressivamente" (VIDAL-NAQUET; AUSTIN, 1985, 89).

Esparta, como se sabe, destacava-se também pelo seu isolamento e por sua rígida disciplina social. Por ter sido, talvez, o único Estado grego a alcançar o ideal autárquico (devido a fertilidade e extensão de suas terras), pôde limitar o contato com os estrangeiros (Idem, p.95). A xenofobia, somada à instituição espartana da αγωγή (*agogé)* tornava o cidadão espartano comedido e resistente ao luxo e aos excessos, pelos quais,

[18] VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M, op. cit., p. 88.

[19] Esta instituição também existiu em Creta, sob o nome de *Andreion.* Na transição da adolescência para a idade adulta, o jovem recebia presentes que indicavam sua integração na sociedade: uma panóplia, um boi e uma taça. Cf. PANTEL, 1998, 163.

por exemplo, os persas eram famosos (VERNANT, 2003, 96) [20]. Quanto a isso, Heródoto nos diz:

> "Dizem que Xerxes, ao fugir da Grécia, deixara a Mardônio os utensílios, que trouxera consigo na expedição: vasilhame de ouro e prata e ricos tapetes de diversas cores; e que Pausânias, ao ver essas riquezas, ordenou aos cozinheiros de Mardônio que preparassem um banquete, como se fosse para seu amo. Executada a ordem, Pausânias teve à sua frente leitos de ouro e prata com ricos adornos, mesas de ouro e prata, enfim, a aparelhagem indispensável para um festim esplêndido. Tomado de surpresa ante tão grande fausto e querendo divertir-se ordenou a seus servos que lhe servissem uma ceia à maneira da Lacedemônia; e ao observar a enorme diferença entre o seu repasto e o que fizera preparar para Mardônio, não pôde deixar de rir. Mandando vir à sua presença os generais gregos, disse-lhes, apontando as duas mesas postas para o ágape: "Gregos, mandei-vos chamar para mostrar-vos a estupidez do general dos persas, que, dispondo de tão boa mesa, aqui veio para privar-nos da nossa, tão miserável" (Histórias, IX, LXXXI).

A dicotomia entre persas e espartanos descrita por Heródoto não compreende unicamente a economia e o poder bélico ou político. É curioso que o historiador tenha escolhido o viés da *díaita* para enfatizar a enorme diferença entre os dois povos. Por um lado o fausto e por outro a frugalidade, demonstrados por meio do preparo de um banquete. O banquete espartano, por sua simplicidade, mostra-se superior ao banquete persa; obedece ao comedimento e a moderação. Poderia-se argumentar o contrário, pois o próprio Pausânias afirma que seu modo de vida é "miserável". Mas a compreensão que Pausânias tem de miséria assemelha-se com a que posteriormente terão os romanos de *paupertas*– uma autossuficiência sem supérfluos (DUPONT, 1998, 202).

[20] Segundo Vernant, a *agogé* estava imbuída do ideal da *sophrosyne*, a temperança, a justa medida, o "nada em excesso."

Levando a ostentação e o supérfluo às últimas consequências, Petrônio escreve o *Satyricon,* obra na qual é contada a vida de Trimalquião, um liberto riquíssimo. Grande parte do texto, pelo menos da parte que nos foi legada, é a chamada *Cena Trimalchionis*, um magnífico banquete presidido pelo próprio, cujos convivas são outros libertos, além de Encólpio e seus amigos. Por se tratar de uma *cena*, o luxo é imperativo, e Trimalquião o eleva ao máximo. Uma *cena* consiste de três etapas bem específicas. *Gustatio*, a primeira, é quando os comensais comem efetivamente para nutrir-se (Satyricon, XXXI, 14-18). São servidos alimentos leves, como ovos, azeitonas e pães. A segunda é a *cena* propriamente dita, quando a carne é servida (Idem, XXXV, 17); a partir desse momento, come-se apenas por prazer. As *secundae mensae* encerram o banquete (Idem, LXVIII, 1); aqui, os principais alimentos são as frutas. Durante toda a *cena*, o vinho é servido com generosidade.

A propósito, não obstante o vinho tivesse um valor simbólico em Roma, fora despojado de todo o valor religioso. Isto porque, na Hélade, o vinho era, junto com o sacrifício, um meio de estabelecer contato com o divino. Seu consumo estava concentrado, sobretudo, no momento do *sympósion*[21], clímax da sociabilidade entre homens civilizados. Por outro lado, Roma, embora fosse também uma cultura sacrificial, não apropriou-se dessa bebida da mesma forma; ela perdera o estatuto sagrado, com a função de facilitar a possessão dionisíaca. Era para os romanos apenas uma bebida, ainda que um tanto especial (DUPONT, 1998, 200). Se, por um lado, os gregos associavam o vinho ao sagrado e, portanto, destinavam o seu consumo ao *sympósion*, por outro, os romanos o consumiam ao longo de toda a *cena*, revelando, assim, um caráter mais profano. A decadência de seu estatuto indica que o vinho e o "beber junto" já não

[21] Συμπόσιον (*sympósion)* designava para os gregos o beber-com. Era uma reunião restrita aos homens, separada do banquete e a um tempo de valor social e religioso. Os simposiastas dedicavam-se à atividades variadas, como a poesia e os jogos. Além disso, poderia desdobrar-se em práticas eróticas e paidêuticas. Os únicos ritos que não se alteraram foram as libações, o canto do peã e, é claro, o consumo do vinho, que, em si mesmo punha o homem em contato com Dioniso.

poderiam ser o auge de uma ocasião de sociabilidade. Doravante, o que mais importava era o viver junto, ou seja, o *conuiuium*[22].

Retomando o exemplo do *Satyricon,* Trimalquião interpreta o papel de anfitrião de um *conuiuium,* visto que não mede esforços para satisfazer os desejos de seus hóspedes[23]. A toda hora manda servir víveres dignos de fábula, como o javali recheado de tordos vivos (o incidente que ocorre no serviço deste prato é mera encenação, almejando maravilhar seus convidados) e o vinho Falerno de cem anos. Ao mesmo tempo, estimula a conversa, elemento tão caro ao *conuiuium,* ora tomando a palavra, ora sendo o assunto das conversas dos convivas. Laudam sua fortuna, tão incomensurável que o próprio Trimalquião "desconhece o que possui". Após rememorar sua vida, ou melhor, vangloriar-se de seus próprios esforços, como diz Encólpio, "a coisa caminha para a mais extrema repugnância" com o funeral-simulacro.

Os atos e a atitude de Trimalquião são, contudo, mais do que pura extravagância. Como ele mesmo nos diz, veio da Ásia como escravo para servir a seu amo *C. Pompeius.* Serviu a ele com afinco até o dia da morte de seu patrão. Tal empenho teve sua devida recompensa: foi reconhecido como herdeiro da fortuna de seu dono e recebeu um "patrimônio digno de um patrício". Esta não era uma prática rara, e essa classe de libertos endinheirados podia dedicar-se ao comércio e muitos tiveram a oportunidade de

[22] "Nor was I, in fact, ever wont to measure my enjoyment even of these banquets by the physical pleasures they gave more than by the gathering and conversation of friends. For it was a good idea of our ancestors to style the presence of guests at a dinner-table—seeing that it implied a community of enjoyment—a convivium, "a living together." It is a better term than the Greek words which mean "a drinking together" or "an eating together." For they would seem to give the preference to what is really the least important part of it" (Cicero, *An essay on old age,* 13, 38-46). Atráves de uma crítica ao *sympósion* grego, Cicero ratifica que a importância não está em beber com outrem, mas sim nas relações estabelecidas em torno de uma mesa.

[23] "Meus amigos, eu ainda não estava disposto a vir à sala de jantar, mas, para que, com minha demorada ausência, eu não fosse motivo de obstáculo para vocês, abri mão de meu prazer." *Satyricon,* XXXIII, 2-4.

aumentar sua fortuna[24]. Aqui podemos ver como uma obra literária serve como documento histórico, visto que o jantar de Trimalquião seria um caso típico de *cena* nessa camada de novos ricos.

Porém, por mais ricos que fossem, esses libertos jamais cobririam sua condição original sob luxo e ouro. A sociedade romana dividia-se, sob o prisma do nascimento, entre *ingenui*, os nascidos livres, e escravos ou ex-escravos. Trimalquião, assim como os seus convivas libertos (alguns também ricos), usufruem e abusam do luxo para camuflarem a sua dura realidade jurídica. A *cena* representa aqui, uma pretensão a um *status* que não se pode alcançar, bem como um espetáculo no qual se tenta equiparar-se com a legítima nobreza, *ingenui,* e sobressair-se em relação aos outros libertos.

O exagero retratado por Petrônio na *Cena Trimalchionis* é comparável ao *sympósion* grego, apesar das diferenças. Ambos podiam desvirtuar-se, devido a seus excessos, em estado de barbárie. Uma característica fundamental do homem civilizado que os dois dizem ser, e como já apontamos, é a moderação. O abandono do comedimento e de outras regras que regem o *sympósion*, como a diluição do vinho – que em Roma já é bebido puro e acompanhando refeições - era motivo de críticas por parte dos cidadãos em relação aos seus pares. E a desmedida não se restringia a esses ambientes particulares; publicamente, isso também se dava. Seja por obra do Estado ou por generosidade de particulares, grandes banquetes públicos eram oferecidos ao povo, com fins políticos, tanto na Grécia quanto em Roma (GROTTANELLI, 1998, 126; MONTANARI, 1998, 115).

Neste ponto de vista, o comentário tecido por Platão (Teeteto, 173d) acerca da postura do filósofo perante a cidade, que ausenta-se voluntariamente de eventos públicos

[24] Cf. VEYNE, P.. A vida de Trimalquião. In: ***Annales: economies, sociétés, civilisations,*** 16 (1961), pp. 213-247. Como Veyne diz, "Trimalquião resume ou reflete seu tempo[...]as doações testamentárias aos libertos eram tradicionais e delas se têm incontáveis exemplos no *Digesto*."

de toda a sorte, poderia ser compreendido como uma crítica indireta aos hábitos e políticas corriqueiras de sua época que, aos seus olhos, encontravam-se decadentes. Petrônio (Satyricon, CXL, 38-40) também retrata o afastamento de Sócrates de certos tipos de ambientes: "Sócrates, [o mais sagaz dos mortais na visão dos deuses e dos homens], costumava vangloriar-se de nunca ter levantado o olhar na direção de uma taverna, nem confiado seus olhares a um agrupamento de uma multidão mais numerosa. Aliás, nada é mais apropriado de que consultar sempre o bom senso". A postura socrática é corroborada por Platão no início do *Banquete*, quando Aristodemo, encontrando Sócrates perfumado e bem vestido, pergunta-lhe o porquê de estar tão aprumado. Sócrates responde que estava indo jantar na casa de Agatão pois, no dia anterior, não havia comparecido às comemorações oferecidas ao poeta em razão de sua vitória numa competição de tragédias. Isto porque multidões não o agradavam[25].

Ainda nesse mesmo diálogo, Platão parece traçar uma concepção de *sympósion* que diverge daquilo que costumava acontecer neste momento de sociabilidade. Por meio de Erixímaco, advoga a discricionariedade do consumo do vinho, ou seja, aqueles que decidissem beber o fariam por prazer e não por mera obediência a um ritual (Banquete, 176b-e). Em contrapartida, Alcibíades parece encarnar aquilo que talvez fosse o mais usual desfecho de um *sympósion*: a embriaguez, a devassidão e a violência (Idem, 212d-215a). Não é fortuito, pois, que Alcibíades seja o último a chegar. O aristocrata perturba a ordem proposta por Eríximaco. Além disso, Platão despe o *sympósion* de seu conteúdo poético e lúdico em favor de discussões de outra ordem, que reconhece como mais nobres (VETTA, 1998, 185). Tampouco é fortuito que um debate iniciado com um elogio a Eros tenha evoluído para uma profunda investigação filosófica.

[25] "Não participei das homenagens de ontem, detesto multidões. Mas lhe prometi estar lá hoje. Por isso me embelezei. Belo visitarei um homem belo". Cf., Platão, Banquete, 174a.

Assim, acreditamos ter alcançado nosso objetivo com este trabalho. Procuramos tratar neste artigo de como a alimentação, principalmente a carne, o pão e o vinho servem como ponto de partida e fio condutor de uma investigação sobre a cultura greco-latina. Estes elementos trazem à tona inúmeros aspectos, como por exemplo o mitológico, o religioso, o político, o filosófico e muitos outros. É evidente que não consideramos tal abordagem como a única possível. Contudo, é interessante observar como simples alimentos, que hoje, em alguma medida, nos são incógnitos, são capazes de evocar idiossincrasias de uma cultura, sejam práticas sacrificiais ou o choque entre mentalidades e costumes.

Ainda neste tom, a máxima de Brillat-Savarin, em sua *Fisiologia do Gosto*, "Dize-me o que comes e te direi quem és" está em uníssono com a forma pela qual ambos, gregos e romanos, a partir de hábitos alimentares, estabeleceram relações de alteridade e identidade. Tais relações, como vimos, compreendem o mundo dos deuses e o mundo dos homens e são traduzidas na comensalidade do banquete. Este, por sua vez, foi apropriado pelas duas civilizações de maneira distinta, embora tenha conservado alguma similaridade. Percebemos em Esparta o quanto a refeição comum era integral para a sua organização social e política, bem como a simplicidade desse banquete revela os ideais de temperança e autossuficiência desta sociedade. Em Roma, tomando como base uma obra literária, pudemos analisar como um jantar entre os membros de uma camada da sociedade, revestido de magnificência e atingindo o exibicionismo, funciona como um dispositivo de evasão de sua realidade jurídica originária.

Acima de tudo, os antigos, em toda sua acronia, nos estimulam à uma reflexão sobre a nossa própria cultura. Parece-nos que, diacronicamente, a alimentação teve seus valores paulatinamente substituidos por valores de outra ordem. Se no passado, a medida da civilidade era o "comer junto" e comia-se o simbólico e o pragmático equilibradamente, hoje a balança pende para a satisfação de necessidades biológicas num

regime de vida frenético. Nesse sentido, se um antigo pudesse observar a nossa *díaita*, certamente nos tomaria por bárbaros, pois, ainda que nas horas reservadas a alimentação possamos aglomerar-nos aqui ou ali para comer, nunca comemos tão sozinhos.

Finalmente, depreende-se ainda os ideais de prudência e comedimento que perpassam a cultura greco-latina. Ideais que não só fizeram-se presentes nessas sociedades em termos gerais, porém, sobretudo, foram importantes temáticas de inúmeros - se não todos -, movimentos filosóficos e religiosos. Para Epicuro, por exemplo, todas as demais virtudes são oriundas da prudência e esta, é mais preciosa que a própria filosofia. O filósofo acrescenta:

> Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se se remova a dor provocado pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem dele necessita. Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não só é conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida (Epicuro, Carta a Meneceu, 41-43).

Num pólo diametralmente oposto ao de Epicuro, encontra-se um outro tipo de hedonismo, representado na instituição romana do *carpe diem*, desvirtuada, sobretudo, por Trimalquião. A partir da própria finitude humana o liberto elabora uma visão de mundo pautada na hipérbole do prazer e, por conseguinte, nos faz um convite deveras tentador: “Já que nós sabemos que iremos morrer, porque não aproveitamos a vida?” (Satyricon, LXXII, 5-7) Ora, já não seria esse convite a nova ordem do dia?

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CICERO. An essay on old age. Tradução de E. S. Shuckburgh. [S.l.: s.n], 2009. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=3184772&pageno=1>. Acessado em 20 março de 2013.

HERÓDOTO. Histórias. Tradução de Mário da Game Kury. Brasília, DF: Editora UnB [198?].

HESÍODO. Teogonia, a origem dos deuses. 7ª Reimpressão. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, SP: Editora Iluminuras, 2011.

_____. Os Trabalhos e os Dias. Tradução, estudo e notas de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2011.

HOMERO. Ilíada. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, SP: Editora Hedra, 2011.

_____. Odisseia. 2ª Ed.Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Italo Calvino. São Paulo, SP: Editora 34, 2012.

PETRÔNIO. Satyricon. Tradução de Sandra M. G. Braga Bianchet. Belo Horizonte, MG: Crisálida, 2004.

PLATÃO. O Banquete. Tradução de Donaldo Schuler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

VIRGÍLIO. Eneida. Ed. 40.810/3121. Tradução de Cascais Franco. Mem Martins, Portugal: Europa América, [19--].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNABÉ, A. A vida órfica. In: _____: Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo, SP : Annablume Clássica, 2011, pp. 82-84.

CASERTANO, G. “Heráclito” In: Os Pré-Socráticos. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2011, pp.99-112.

DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M.: História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.199-216.

GAFFIOT, F. Dictionnaire abrégé Latin-Français. Paris, FR: Hachette Livre, [1936].

GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp. 121-136.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D. An Intermediate Greek-English Lexicon. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press, [20--].

MAZZINI, I. Alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.254-265.

MONTANARI, M. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.108-120.

PANTEL, P. S. As refeições gregas, um ritual cívico. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.155-169.

VERNANT, J.P. “Dos homens aos deuses: o sacrifício”. In: Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2006, pp. 53-68.

_____. As Origens do Pensamento Grego. 20ª Ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2011.

_____. Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica. 2ª Ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1990.

_____. A guerra de Troia. In: O Universo, os Deuses, os Homens. 2ª Ed. Tradução de Rosa Freire Aguiar. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005.

_____. A bela morte e o cadáver ultrajado. In: Discurso, v. 9, [S.l.: s;n], 1978.

VETTA, M. A cultura do *Symposion*. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. História da Alimentação. 3ª Ed. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 1998, pp.170-185.

VEYNE, P. A vida de Trimalquião, In: *Annales: economies, sociétés, civilisations,* 16 (1961).

VIDAL-NAQUET, P.; AUSTIN, M. Economia e Sociedade na Grécia Antiga. Lisboa, Edições 70, 1985.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

"NÃO RECEIO A IMPUREZA DO ALIMENTO, MAS TEMO A IMUNDÍCIE DO PRAZER": REFLEXÕES SOBRE ALIMENTAÇÃO, CORPO E IDENTIDADE NA OBRA *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO DE HIPONA

Wendell dos Reis Veloso[1]

RESUMO

Neste trabalho nos propomos a analisar as reflexões de Aurélio Agostinho, bispo da região de Hipona no Norte da África, sobre o ato de alimentar-se, relacionando-as com reflexões sobre o corpo e a importância disto para sua proposta de identidade cristã. Para tal valemo-nos de um trecho de um de seus escritos, o livro x da obra *confissões* (c. 397. d. C.).

Palavras-Chave: patrística pós-nicena; agostinho de hipona; alimentação; identidade cristã

ABSTRACT

In this work our proposal is to analyze the reflections of the Aurelius Augustine, bishop from Hippo in the North Africa, about the act of eating, relating them with reflections on the body and the importance of this for his proposal of christian identity. For this matter we choose the book x from *confessions* (around 397 a.d.).

Key-Words: post-nicene patristic; augustine of hippo; eating; christian identity

[1] Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Gama Filho; Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde desenvolve pesquisa intitulada "Intolerância Religiosa, Sexualidade e Humanidade: Agostinho de Hipona e os Pressupostos do "Império" de Deus na Terra" com bolsa CAPES-DS e sob orientação da Prof.ª Dr.ª Renata Rozental Sancovsky; sob orientação da mesma professora e na mesma instituição é aluno-pesquisador associado ao PLURALITAS – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos.

Este artigo tem por objetivo refletir sobre as reflexões que Aurélio Agostinho, o bispo da região de Hipona no Norte da África, empreende sobre a gula em sua obra Confissões. A partir de tais análises sobre as reflexões agostinianas intentamos fazer alguns apontamentos sobre o corpo e sua importância na tentativa de uma definição identitária cristã nicena[2].

A relevância das proposições agostinianas para o projeto de poder cristão institucional se dá pela grande importância que o pensamento deste eclesiástico tem no pensamento do Ocidente, como nos chama atenção inúmeros cientistas, tais como os historiadores Peter Brown (2007; 2008) e Henry Chadwick (2009), dentre outros.

Os estudiosos da vasta obra agostiniana não chegam a um consenso quanto à definição de uma data precisa para a obra Confissões. Entretanto, aceitam o período entre os anos de 397 d. C. e 400 d. C., ou seja, final do século IV, cerca de 20 anos após a cristianização dos poderes formais do Império Romano através do Edito de Tessalônica em 380 d. C.

Aceitando o marco cronológico de 397 d. C. a produção em questão teria sido elaborada, portanto, cerca de 11 anos após a conversão de Agostinho, a qual se deu em 386 d. C., e cerca de 6 anos após a ordenação dele como bispo de Hipona, que, por sua vez, teria ocorrido em 391 d. C. (SOUZA, 2004).

Em *Confessiones* o autor narra sua trajetória de vida até a sua conversão, utilizando como estratégia narrativa recorrente os antagonismos identificáveis em sua própria vida antes e após a conversão. Tal narrativa da vida de Aurélio Agostinho é feita com preocupações filosóficas, com o intuito de abordar uma maneira religiosa de pensar. Henry Chadwick em biografia dedicada ao Bispo de Hipona intitulada

[2] Ao falarmos em *cristianismo niceno,* ou *credo niceno,* fazemos referencia à versão oficial do credo cristão, já, neste momento, em fins do século IV quando o já Bispo de Hipona escreve a obra Confissões, a religião oficial do Império Romano. Esta possibilidade de cristianismo fora a vencedora em um concílio ecumênico ocorrido na cidade de Nicéia em 325 d. C., - o Concílio de Nicéia - convocado pelo Imperador Constantino (BROWN, 1999, p. 40).

Augustine of Hippo: a life (2009) afirma que entre os anos de 397 e 398 d. C. Agostinho põe de lado uma outra obra que estaria escrevendo e passa a se dedicar a escrita de sua autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este foi um aristocrata que em 395 d. C. havia abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde se dedicou a vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alipio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Este pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio de uma autobiografia (CHADWICK, 2009, 89).

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra Confissões, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: "Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção." (AGOSTINHO DE HIPONA. Confissões, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, 262). Como este pequeno trecho evidencia, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinais, em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã[3] considerada herética e a qual esteve ligado antes de sua conversão ao cristianismo niceno - e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado desregrado de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia em que assumia os pecados

[3] Nossa abordagem distancia-se de uma concepção de História Eclesiástica que pode culminar na diminuição da importância histórica de alguns movimentos religiosos subalternos, conforme argumenta Sérgio da Mata (2010). A partir desta perspectiva, concordamos com Marcos da Costa, para quem o Maniqueísmo foi uma das grandes religiões da Antiguidade Tardia (2003, 112-138). Entretanto, vamos além da perspectiva do autor e, partindo de alguns apontamentos de Samuel Lieu, incluímos o Maniqueísmo dentro da dinâmica de interacionismos culturais e profusão de cristianismos que caracterizam o mundo tardo-antigo (2007, 279-295).

que eram utilizados para desacreditar seu bispado parece ter sido a solução (CHADWICK, 2009, 90; SOUZA, 2004, 20).

Dentro desta perspectiva que caracteriza a literatura patrística pós-nicena, na qual incluem-se os escritos hiponenses, o confronto com defensores de diferentes doutrinas, dentre elas o maniqueísmo, não pode ser relevado. Destacamos o maniqueísmo, pois, além de Agostinho de Hipona ter conhecimento de fato sobre tal movimento considerado herético, uma vez que estivera por nove anos associado aos maniqueístas, considerava-se responsável por ter contribuído para a associação de alguns amigos ao referido movimento religioso.

O mito cosmogônico maniqueísta prevê a criação do mundo e suas coisas, incluindo aí os homens e as mulheres, a partir de duas forças de igual potência e que se diferenciariam apenas quanto ao valor: tais forças seriam o Bem e o Mal. Posto isto, tanto o Bem quanto o Mal seriam parte da ontologia da raça humana, de maneira que, a grosso modo, nada se poderia fazer quanto a esta condição (COSTA, 2003, 39-87). Partindo desta característica do credo maniqueu, a qual se opõe de maneira contundente ao credo cristão niceno, segundo Samuel Lieu, os teólogos cristãos ligados à ortodoxia, dentre os quais o bispo de Hipona, argumentavam que o dualismo maniqueísta seria um estratagema que tinha como intuito eliminar ou, no mínimo, enfraquecer a responsabilidade moral da Humanidade sobre o pecado (LIEU, 2007, 292).

É dentro deste contexto que as reflexões agostinianas sobre alimentação e corpo devem ser entendidas. Tratam-se de respostas, formulações alternativas, às proposições maniqueístas. Como veremos, através das análises da documentação ao longo do artigo, Agostinho aborda, em consórcio à mitologia cristã nicena, estratégias de combate ao pecado e que garantiriam o retorno à condição primeva – de *imago Dei* - da raça humana por meio de uma espécie de arregimentação dos corpos.

Quanto ao corpo, parece-nos adequado recorremos às proposições de Richard Sennet, de cunho antropológico, na sua obra *Carne e Pedra* (2008). Para este autor a maneira como os seres humanos lidam com os seus corpos – e, por sua vez, também a forma com que os projetos de poder sugerem que eles os façam – constituem-se em uma maneira primeira de constituição da vida social.

Para Agostinho o corpo também possui grande importância porque, como admitido pelo próprio na obra em questão, um vigoroso desejo sexual – posto em prática por meio do corpo – foi grande impeditivo para a sua conversão. Sendo assim, muitas passagens de suas Confissões, ainda que não de maneira sempre objetiva, tocam a questão do sexo e do corpo.

Em confluência com isto a questão do corpo é importante para a tentativa de definição de uma identidade cristã, pois intentava a incidência nas esferas mais privadas da vida social, como, por exemplo, a alimentação.

Esta característica também se deve ao fato de que nas comunidades cristãs a relação entre corpo e alma efetuava-se de maneira dinâmica (SCHIMITT, 2006, 253-267), e "característica dessa dialética é a atenção dada ao corpo como modo de "expressão" exterior (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento." (Idem, p. 259) Deve-se também chamar atenção para o fato de que nas representações tão características destas comunidades, como "alto" frente ao "baixo", em que o alto tinha privilégio sobre o seu oposto, o corpo era comumente colocado abaixo da alma (Idem, p. 259-260).

O bispo afirma categoricamente: "Sustento uma guerra quotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão." (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244). Contudo a relação entre corpo e alma não é somente unilateral, pois as comunidades de que tratamos também é o lugar de um paradoxo: se por um lado o cristianismo reprime o

corpo, chegando a afirmar por meio do Papa Gregório, o Grande, que "O corpo é a abominável roupa da alma"; por outro lado o corpo é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de cristo (LE GOFF; TRUONG, 2006, 35): "O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por esta tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração". (Idem, p. 13) De um lado, o corpo é desprezado, condenado, humilhado, sem esquecer que a salvação, de acordo com a ortodoxia delineada pelas elites episcopais cristãs, passa por uma penitência corporal, como evidenciado mesmo no trecho documental mencionado anteriormente.

Este paradoxo se mostra bastante evidente no que tange aos hábitos alimentares. Agostinho argumenta que:

> Efetivamente, se o remédio dos alimentos não nos socorrer, a fome e a sede tornam-se tormentos que abrasam e matam como a febre. Ora, estando este remédio sempre ao nosso alcance, graças à liberalidade dos vossos dons que faz com que a terra, a água e o céu sirvam à nossa enfermidade, chamamos delícia a tal desgraça (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

Interessante notarmos que o bispo se refere ao alimento como remédio, ou seja, algo que é necessário para a cura de algo mal, para algo que não está em ordem. Para entendermos isto de maneira mais adequada é necessário citarmos um outro trecho do escrito agostiniano onde ele diz:

> Reparamos os gastos quotidianos do corpo, comendo e bebendo até o momento em que Vós, destruindo os alimentos e o estômago, matardes a minha indigência com uma saciedade maravilhosa e revestirdes este corpo corruptível com a eterna incorruptibilidade. Por enquanto, esta necessidade (de alimento) me é agradável e combato contra esta delícia para não me deixar dominar por ela (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 243).

Verificamos que os alimentos são entendidos pelo bispo de Hipona como necessários para os desgastes que o dia-a-dia causam no corpo, ou seja, está associado à corruptibilidade deste corpo e à vida terrena, uma vez que nosso autor argumenta que no momento em que o corpo corruptível for revestido pela eterna incorruptibilidade não mais haverá a necessidade do remédio/alimento, já que o ser não se encontraria mais em situação de doença e vulnerabilidade.

Acerca da denominação dos alimentos como delícias a referência é ao prazer que está comumente associado ao ato de alimentar-se. Acerca disto Agostinho argumenta ainda mais:

> Vós nos ensinastes a tomar os alimentos só como remédio. Mas, quando passo do tormento da indigência ao descanco da saciedade, o lado da concupiscência arma-me ciladas no caminho. Com efeito, esta passagem é um prazer e não há outro por onde se possa ir para chegar onde a necessidade nos obriga. [espaço parágrafo] Sendo a saúde o motivo do comer e do beber, o prazer junta-se a esta necessidade, como um companheiro perigoso. [...] Ora, o limite não é o mesmo para ambos os casos, pois o que basta à saúde é insuficiente para o prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

A característica dos alimentos, os quais ao mesmo tempo em que são uma necessidade para à vida constituem-se também em uma fonte de prazer, muito incomodava Agostinho, que assumiu ter muitas incertezas sobre o assunto e afirmando categoricamente que neste assunto o seu parecer ainda não era firme (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244). Embora não deixasse de ver nesta característica algo perigoso, o que evidencia-se em trechos transcritos anteriormente, como, por exemplo, no extrato em que o bispo aborda os supostos perigos de ser laçado pela concupiscência durante o ato, necessário, de alimentar-se.

De acordo com o que já mencionamos neste artigo, acerca da importância do corpo para a constituição do social, a ortodoxia cristã, da qual Agostinho era um

importante representante, na impossibilidade de controlar por completo o corpo, irá dedicar-se a codificá-lo, regulamentá-lo e arregimentá-lo. Contudo, a tentativa de controle do corpo, que pode chegar até mesmo à recusa deste, frequentemente é reduzida pela historiografia à questões sexuais. Jacques Le Goff e Nícolas Truong em sua *Uma História do Corpo na Idade Média* defendem que tal redução é inadequada (LE GOFF; TRUONG, 2006, 57), o que a análise dos trechos documentais que nós efetuamos reitera, pois vemos claramente o bispo articular um controle do corpo por meio do regramento de hábitos alimentares.

Porém, não podemos deixar de lançar luz sobre um importante apontamento que Le Goff e Truong fazem com relação ao mesmo assunto. Apontamento este que nossa documentação também evidencia. Trata-se da associação cada vez mais frequente entre gula e luxuria (Idem), a ponto de os autores defenderem que: "Pecados da carne e pecados da boca caminham de mãos dadas." (Idem, p. 58)

Ainda em Confissões, no mesmo livro X em que centram-se nossas análises encontramos:

> Muitas vezes não se vê bem ao certo se é cuidado necessário do corpo que pede esse reforço do alimento, ou se é a voluptuosa e enganadora sensualidade que exige ser servida. A infeliz alma alegra-se com esta incerteza, e nela procura o apoio de uma escusa, regozijando-se com não poder determinar o que é suficiente para o cuidado moderado da saúde. Por isso, sob pretexto da sua conservação, encobre a satisfação do prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 244).

Um pouco mais à frente, após discorrer sobre os malefícios da embriaguez e afirmar que a força para o afastamento da bebida é oriunda da graça divina (Idem, p. 245), encontramos: "E ouvi também outra palavra vossa: 'Não corras atrás das tuas concupiscências e reprimi a tua sensualidade'." (Idem) Vemos aí a aproximação entre

pecados de caráter sexual e o pecado da gula. Entretanto, o próprio bispo reconhece a diferença entre ambos:

> Exposto, portanto, a estas tentações, combato quotidianamente contra a concupiscência do comer e do beber, pois esta paixão não é coisa que se possa cortar logo de uma vez, com o simples propósito de jamais a tocar para o futuro, como pude fazer no concúbito. Por isso, devemos ter mão nos freios do gosto, para afrouxar as rédeas com moderação, ou retesá-las (Idem).

Para o bispo hiponense, em se tratando do âmbito sexual, a paixão e a sensualidade que caracterizam tal esfera da vida humana poderiam ser combatidos de maneira menos perigosa, uma vez que seria apenas necessário optar pelo celibato, como o próprio eclesiástico afirma ter feito. Entretanto, no tocante à alimentação não se pode tomar atitude semelhante, uma vez que ela também é uma necessidade para a manutenção da integridade física dos homens e mulheres, de maneira que Agostinho afirma a necessidade de uma vigilância quotidiana, assim como de ter as mãos nos freios do gosto.

Verificamos nos trechos analisados a insistência no combate ao excesso, este, como entendemos a partir dos trechos analisados, seria o responsável pelo prazer em antagonismo com a mera necessidade fisiológica de alimentar-se. Daí Agostinho argumentar no trecho que se encontra no título deste trsbslho, que não teme a impureza do alimento, mas teme ao que ele denomina de imundície do prazer (AGOSTINHO DE HIPONA. Op. cit., p. 246).

O prazer, fruto do desregramento, seria, pois, característica dos não cristãos. Como visto no terceiro trecho do escrito agostiniano que nós mencionamos a necessidade de alimentar-se e o deixar-se dominar por esta necessidade está ligado ao corpo que é corruptível e está associado às coisas terrenas. O controle, por sua vez, que deve ser característica do bom cristão, é parte da estratégia de restabelecimento

do homem como imagem de Deus e emularia, aqui na Terra, a vida ordenada e balizada por temperança que caracterizaria o reino dos céus.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

_____.. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes da. *Maniqueísmo: História, filosofia e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIEU, Samuel N. C. Christianity and Manichaeism. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 279-295. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

MATA, Sérgio da. *História e Religião.* Belo Horizonte: Autêntica, 2010

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. 2. ed. Vol. 1. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 253-267.

SENNET, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

Artigo Recebido em: 26 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade
2014, Ano VII, Número I – ISSN 1972-9713
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resenha

A Antiguidade Tardia revisada: uma análise da contenda entre Gregório Nazianzeno e o Imperador Juliano

Semíramis Corsi Silva[1]

A partir da década de 1950 iniciam-se novas reflexões sobre os últimos séculos que separam o Império Romano da chamada Idade Média. Neste sentido, alguns historiadores optam em redefinir a forma de denominar este contexto, o renomeando como *Antiguidade Tardia*, período cujo arco cronológico varia de autor para autor, mas cuja ideia principal está em uma nova forma de abordagem. Os historiadores que optam pelo uso da denominação de Antiguidade Tardia contrapõem-se ao uso da denominação de Baixo Império, pois afirmam que esta sugere a existência de uma "queda" ou "decadência" na estrutura administrativa, nos valores estéticos, religiosos e morais do Império Romano desta época. Para tais historiadores, esta visão não explica de forma satisfatória a complexidade do período histórico em questão, pois não há queda, mas uma transformação e neste período as instituições políticas e as manifestações culturais eram tão intensas como em outros momentos históricos, sendo que os documentos nos mostram um momento histórico cheio de elementos identitários hibridizados culturalmente. Dentre os estudiosos percussores na utilização do conceito de Antiguidade Tardia destacam os historiadores alemães Heinrich Fichtenau, Heinrich Dannenbauer, Eric Auerbach, Hans-Joachim Diesner e Karl Friedrich Stroheker, com a difusão do termo *Spätantike*, e as obras *The World of Late*

[1] Doutoranda em História pela Universidade Estadual Paulista, UNESP/Franca, sob orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Foi Bolsista do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE/CAPES, na Universidad de Salamanca - Espanha.

Antiquity (1971), do irlandês Peter Brown e *Decadence romaine ou Antiquité Tardive? IIIe-Ve siècle* (1977), do historiador francês Henri-Irénée Marrou.[2]

É justamente na linha de pesquisadores que se encaixa a visão da historiadora Margarida Maria de Carvalho. Tal proposta desta historiadora é percebida no livro *Paideia e retórica* (2010), que foi sua Tese de Doutoramento defendida da Universidade de São Paulo - USP. Na obra, Carvalho analisa especificamente o século IV d.C. na contenda desenvolvida por Gregório Nazianzeno (329-390 d.C), filósofo cristão ortodoxo, monge do Império Romano Oriental do século IV d.C., em seu discurso contra medidas do Imperador Juliano, o *Contra Juliano*. O tema principal deste discurso é a indignação de Gregório em relação à lei estabelecida por Juliano que impedia os cristãos de lecionarem. Durante muitos anos, este panegírico repulsivo à figura de Juliano, redigido após a morte do imperador, foi inserido na polêmica meramente religiosa e binária de Cristianismo *versus* Paganismo. Ampliando as perspectivas de estudos sobre o tema e criticando tal limite de análise, a autora demonstra que o conflito se insere numa disputa político-cultural. Para tanto a autora tem como objetivo primordial desconstruir a escrita e a linguagem utilizadas no discurso *Contra Juliano*, analisando e elucidando seus elementos retóricos. Dessa forma, ela nos mostra que ao desvelarmos uma construção retórica, nos aproximamos de uma nova realidade histórica sobre o século IV, pois a prática linguística pode ser um instrumento ativo de poder ao invés de refletir simplesmente a realidade social e política. O *Contra Juliano*, portanto, é visto como um discurso que refere não apenas a elementos religiosos, mas também às ações governamentais, às atitudes políticas e filosóficas de Juliano.

Os métodos utilizados pela autora se apoiam nos aportes oferecidos pela Nova História Cultural, que tem se preocupado em compreender as religiosidades e suas representações não apenas como um tipo específico de sistema, mas como algo

[2] Mais referências sobre o conceito de Antiguidade Tardia ver: JAMES, E. The Rise and Function of the Concept "Late Antiquity", **Journal of Late Antiquity**, 1.1, 2008, pp. 20-30.

vinculado com o poder político, sendo assim que a autora propõe a análise político-cultural da documentação analisada. A autora se apoia também na análise de discurso, desconstruindo o *Contra Juliano* através dos fundamentos sugeridos por Hermógenes, autor do século II d.C., em seu manual de retórica *Sobre os resultados*, que, segundo ela, Gregório Nazianzeno utilizou para elaborar seu texto. Neste sentido, Carvalho nos mostra uma novidade de sua pesquisa, a maneira de compreender retórica não como uma mera arte literária, mas como uma técnica de persuasão que pode conduzir o estudioso a uma melhor compreensão sobre aspectos político-culturais de dada sociedade.

Ao ler o *Contra Juliano* como escrito de acordo com o manual de Hermógenes, a autora percebe que uma das primeiras recomendações deste autor, seguida por Gregório, é que as questões políticas devem ser tratadas como pontos culminantes do discurso. É a demonstração clara de que o homem deste período não separava a esfera política da religiosa. Através da análise retórica, seguindo a leitura do *Contra Juliano* cruzada com sua elaboração segundo *Sobre os resultados*, a autora ainda nos aponta para outra novidade da pesquisa: mesmo os cristãos repulsando elementos do chamado "paganismo", que a autora prefere chamar de *Paideia* clássica em seu estudo sobre a ação de Gregório no *Contra Juliano*, é através destes mesmos elementos que a retórica cristã consegue elaborar seus métodos de convencimento. Desta forma, a autora nos sugere o estudo da *Paideia*. Este conceito da própria Antiguidade é, de acordo com a autora, usado para definir a educação recebida pelos cidadãos romanos preparados para ocupar cargos político-administrativos. Portanto, a *Paideia* era um elemento atuante na administração do Império e ao defender o direito dos cristãos em lecionarem, em *Contra Juliano*, Gregório defende sua *Paideia Cristã* contra a *Paideia Clássica* de Juliano, seu direito em pregar a unidade e os caminhos governamentais do Império através do ensino, ou melhor, da *Paideia* cristã e da religião cristã. Segundo Carvalho, ao criticar a *Paideia* de Juliano, Gregório afirma, por meio de elementos retóricos, seu discurso cristão. No entanto, a influência da retórica

clássica está altamente presente na construção da retórica cristã, há fronteiras culturais na construção da defesa da *Paideia* cristã, pois Gregório se utiliza de um manual retórico escrito por um autor clássico, Hermógenes. A conclusão que a autora levanta sobre isso é que "Gregório admira a tradição clássica, mas é totalmente contrário ao helenismo de Juliano, que entrava em choque com a ideologia da unidade imperial pautada na fé pregada pelo cristianismo ortodoxo." (p. 157). Além disso, a autora nos aponta que o mesmo manual usado pelo cristão Gregório, *Sobre os resultados*, também foi usado pelo sofista pagão Libânio, amigo de Juliano, em sua oração fúnebre a Juliano, um elogio a este imperador, totalmente contrário ao que faz Gregório no documento principal de análise do livro. Outro ponto que a obra de Carvalho nos remete é a análise do Imperador Juliano. Como sabemos, Juliano (332-363 d.C.), chamado durante séculos de o apóstata, foi o imperador que tentou restaurar a antiga religiosidade clássica no Império após a conversão do mesmo em cristão por Constantino em 313 d.C. Carvalho preocupa-se em reanalisar este personagem, nos mostrando como sua história foi escrita e reescrita conforme os interesses ideológicos de cada autor, de forma quase sempre maniqueísta.

O livro está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, Carvalho se dedica a fazer uma discussão historiográfica sobre a imagem de Juliano ao longo dos séculos que nos separam deste polêmico imperador. Desde autores iluministas franceses do século XVIII até estudiosos de Juliano, como Joseph Bidez (1930) e a historiadora Polymnia Athanassiadi (1982), passam pelos comentários e análises de Carvalho. Neste capítulo, a autora se utiliza das cartas escritas por Juliano para confrontar as imagens a seu respeito, mostrando como a ideia de Juliano como herói ou anti-herói foi construída ao longo do tempo, assim como faltaram abordagens de Juliano que desenvolvessem a interpretação de suas ações discursivas.

No segundo capítulo, nos são apresentados dados biográficos sobre o bispo cristão, sua *Paideia*, sua trajetória e sua inserção na sociedade do século IV. Também nos são apresentados aspectos fundamentais para a compreensão do *Contra Juliano.*

Para cumprir tais objetivos, outra documentação é desenvolvida neste momento, as cartas de Gregório, trocadas com amigos como o bispo Basílio de Cesaréia, o padre capadócio Gregório de Nissa e o filósofo Temístio. Neste capítulo ainda, Carvalho desenvolve noções sobre *Paideia* e Realeza para Juliano, visando contrapor a visão de Gregório sobre estes mesmos pontos e compreender melhor a criação da lei que Gregório ataca em *Contra Juliano*.

No terceiro e último capítulo, o discurso *Contra Juliano* é analisado a partir de sua construção retórica, com apoio em *Sobre os resultados,* de Hermógenes. Na primeira parte deste capítulo, a autora apresenta características do manual de Hermógenes para, na segunda parte, desconstruir o *Contra Juliano*.

Assim, sendo, diante do que Carvalho expõe neste livro, percebemos como o século IV foi um período de transformações e redefinições de poderes político-religiosos em embate, bem melhor definido dentro dos debates que preferem classificar esse momento histórico como Antiguidade Tardia, não sendo um momento de declínio como o conceito de Baixo Império sugere. Não devemos deixar de mencionar que Carvalho demonstra um grande conhecimento sobre várias facetas que envolvem o Imperador Juliano, seus códigos legislativos, seu círculo de amizades e interesses, seus conhecimentos filosófico- religiosos (seu neoplatonismo) e militares, etc., fruto de longas pesquisas dedicadas a este personagem e seu contexto, iniciadas desde seu primeiro envolvimento com a pesquisa científica durante a licenciatura em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), passando por seu mestrado em História na Universidade de São Paulo (USP), completando com seu doutorado do qual este livro se origina. Após a publicação deste livro, a autora continua se dedicando aos estudos dos vários aspectos em torno de Juliano em suas pesquisas de pós-doutorado, a primeira na Universidade de Campinas (UNICAMP), a segunda na Universitat de Barcelona (UB) e atualmente na École de Hautes Études em Sciences Sociales (EHSS), em Paris. Por fim, cabe citar que este livro foi publicado com

financiamento da Fundação de amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), o que demonstra a excelência do trabalho e seu valor para os estudos históricos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CARVALHO, Margarida Maria de. Paideia e Retórica no século IV d.C. A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.

Artigo Recebido em: 28 de junho de 2013.

Aprovado em: 06 de janeiro de 2014.

Publicado em: 30 de abril de 2014.

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1972 - 9713
2014 - Ano VII – Número I
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