

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade

ISSN 1972-9713

2011 - Ano IV - Número I



UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Dr. José Augusto Souza Rodrigues

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe

Prof. Dr. André Campos

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

COORDENADORA

Prof.^{as}. Dr.^{as}. Maria Regina Candido

EDITORES

- *Prof. Mestrando Carlos Eduardo da Costa Campos*
- *Prof. Doutorando José Roberto de Paiva*
- *Prof. Mestrando Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof.^{as}. Dr.^{as}. Maria Regina Candido*

CONSELHO EDITORIAL

- *Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF*
- *Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - UFRJ*
- *Prof.^{as}. Dr.^{as}. Maria Cecilia Colombani - Universidad Mar Del Plata*
- *Prof.^{as}. Dr.^{as}. Claudia Beltrão da Rosa - UNIRIO*
- *Prof. Dr. Vicente Carlos R. Álvarez Dobroruka - UnB*
- *Prof. Dr. Julio César M. Galha - UFF - PUCG*
- *Prof. Doutorando Cristiano P. M. Bispo - UERJ*
- *Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London*



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

Victoria-Samotracia-Villanueva-Torre

Editoração Eletrônica: Equipe NEA
www.nea.uerj.br

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

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, n.7
(2011) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2011 - v.4 : 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)

Sumário

Editorial: ASPECTOS DO MITO DAS “IDADES DO MUNDO” NA ANTIGÜIDADE

Vicente Dobronka, 6

O DEBATE DO OIKOS SOB A PERSPECTIVA DE MAX WEBER E JOHANNES HASEBROEK : UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Alexandre G. Carvalho, 15

EL DESENVOLVIMIENTO POLÍTICO DE LA CÓLERA EN LA GRECIA DE HOMERO: LÍMITES SOCIALES Y DIVINOS DE UNA ESTRATEGIA PERSUASIVA EN ILÍADA

Betiana Marinoni, 46

AS IMAGENS DOS NAUTAI: A MÉTIS DE ODISSEU

Camila Alves Jourdan, 66

RELACIONES DE INTERCAMBIO ENTRE SOCIEDADES AFRICANAS

Carolina Quintana, 78

ACERCA DEL ESTATUTO TEÓRICO DEL DIÁLOGO Y LA DIGNIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES, REPÚBLICA 449A-451B

Diego Dumé, 96

OS POVOS DO MAR – EXPANSÕES MICÊNICAS E SUAS ESTRUTURAS ATRAVÉS DE OUTRAS FONTES

Marcos Davi Duarte da Cunha, 114

O TRÁGICO EM MEDÉIA

Eduardo Pereira Machado, 125

UM DILEMA PRÉ-SOCRÁTICO: A NATUREZA DO TEMPO EM ANAXIMANDRO E HERÁCLITO

Renato Nunes Bittencourt, 137

**EL MITO DE TELEPINU Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO SIMBÓLICO
HITITA EN SITUACIONES SOCIO-HISTÓRICAS SINGULARES**

Romina Della Casa, 151

**REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O CRISTIANISMO E O PROCESSO DE
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO REGRAMENTO SEXUAL NA IDADE MÉDIA A
PARTIR DOS CONCÍLIOS LATERANENSES**

Wendell dos Reis Veloso, 162

RESENHA: A GEOGRAFIA HISTÓRICA, ONTÉM E HOJE

Luis Filipe Bantim de Assumpção, 173

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, 177

Editorial

ASPECTOS DO MITO DAS “IDADES DO MUNDO” NA ANTIGÜIDADE¹

Vicente Dobroruka²

RESUMO

Este artigo objetiva, assim, preencher importante lacuna nas áreas de história da religião e de historiografia antiga, não apenas em nível nacional, ao propor um programa de trabalho tipológico/morfológico para os três complexos míticos supradefinidos. Por comodidade, adotou-se o mito das quatro idades do mundo como título do artigo por ser o mais difundido do conjunto e por ser, possivelmente, o mais relevante na longa duração.

Este artigo constitui-se como uma das etapas iniciais de um programa de natureza tipológica para discutir as passagens de textos da Antigüidade em que os mitos das idades do mundo, dos metais e das monarquias mundiais se apresentam. Embora o número de passagens seja grande, os trechos individuais são relativamente curtos, o que torna possível seu estudo em prazos relativamente curtos.

O tema reveste-se de especial importância pelo fato de, até o presente momento, as iniciativas acadêmicas em torno desses complexos míticos terem sido isoladas e muitas vezes deixarem a desejar quanto à suas conclusões gerais. Caso um esforço de abordagem conjunta houvesse sido tentado, os resultados teriam sido mais consistentes.

¹ Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks 7.0*. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library e, para a única referência aos Manuscritos do Mar Morto, a edição inglesa de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997. As demais fontes são listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo.

² Professor de História Antiga da UnB; Doutor em Teologia, Oxford; Professor Visitante em Clare Hall, Cambridge; Membro do Ancient India and Iran Trust, Cambridge.

Este artigo objetiva, assim, preencher importante lacuna nas áreas de história da religião e de historiografia antiga, não apenas em nível nacional, ao propor um programa de trabalho tipológico/morfológico para os três complexos míticos supradefinidos. Por comodidade, adotou-se o mito das quatro idades do mundo como título do artigo por ser o mais difundido do conjunto e por ser, possivelmente, o mais relevante na longa duração.

O projeto no qual este artigo se insere pretende reunir, comentar e estudar em seu conjunto os trechos, em textos antigos de caráter historiográfico ou religioso, em que concepções metahistóricas envolvendo seqüências de impérios, eras ou metais manifestam-se de modo inequívoco.

Os mitos que expressam essas concepções são três, que podem combinar-se todos na mesma passagem, combinar-se dois a dois ou ainda aparecerem individualmente. O complexo mítico estende sua influência praticamente até os dias atuais, e até o séc.XVIII pelo menos em suas versões literais (que consistem essencialmente de leituras radicais do *Apocalipse de João* e do livro de Daniel)³.

Entendo que o tema reveste-se da maior importância pelo fato do complexo mítico analisado constituir-se em matriz de toda a reflexão metahistórica ocidental⁴. Isto implica dizer que todas as teologias da história e, posteriormente, as filosofias especulativas da história seculares (tais como o positivismo e o marxismo) remetem, genealogicamente, à reflexão antiga sobre o sentido da história humana tal como expresso no mito das quatro

³ Por razões de ordem metodológica e bom-senso, as leituras medievais e modernas do mito foram deixadas de lado (podendo eventualmente ser retomadas algum dia, quem sabe por esta mesma equipe de pesquisa), pois constituem um universo à parte e muito vasto para ser abordado juntamente com as variações antigas do mito. Como indicação bibliográfica inicial, cf. Bernard McGinn. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979; Christopher Rowland. *Radical Christianity: a Reading of Recovery*. Cambridge: Polity, 1988 e Christopher Hill. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

⁴ Cf. notas 3 e 4 abaixo.

idades e assemelhados⁵. Os *Einfluß-Studien* necessários para traçar esse percurso estão aquém do alcance deste artigo, mas pode-se ter uma idéia do que representariam lendo-se a obra introdutória de Karl Löwith⁶.

Na medida em que concepções metahistóricas são necessárias para a conformação de toda prática e narrativa historiográficas contemporâneas, o mito mostra-se relativamente importante entre os historiadores antigos (Heródoto, Ctésias, Políbio e Josefo entre outros). Os modernos não o utilizam mais (embora existam abundantes leituras atualizadoras de Daniel ou mesmo do *Apocalipse de João* que procuram “identificar” os impérios do mundo)⁷, mas permanecem tributários da matriz estabelecida pelos três mitos essenciais relativos ao sentido da história humana.

O primeiro mito em questão é o das idades do mundo, ou seja, a idéia de que o fluxo do tempo (não seria prudente falar ainda de história) organiza-se em fases, cada uma dotada de uma *essência* peculiar e que seguem uma seqüência degradante. Esse é o tema que preside ao mito das idades em Hesíodo⁸ e aos mitos indianos e persas que nos interessam⁹.

⁵ Norman Cohn. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford University Press, 1970 (existe tradução para o português); Rudolf Bultmann. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delacháux et Niestlé, 1959.

⁶ *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990 e Eric Voegelin. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987. Cf. ainda Vicente Dobroruka. “Post-scriptum - tempo, historiografia e especulação” in: *História e milenarismo. Ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: EDUnB, 2003.

⁷ Harold H. Rowley. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.

⁸ *Os trabalhos e os dias*, 176 ss.

⁹ Em especial no *Mahabarata* (com paralelos no relato do gnóstico Bardesanes em Stobias 2.2) e no *Bahman Yašt* 1.1-5; cf. Geo Widengren. “Les quatre âges du monde” in: Geo Widengren et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme goumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. P.23 ss.

O segundo mito é o dos metais ligados às idades: podem ser também quatro, mas surgem em variantes de sete¹⁰. Convém tratar do complexo mítico dos metais como distinto daquele das idades, já que, embora os metais surjam sempre associados a idades e, em seqüência degradante, o mito das idades do mundo pode prescindir deles (como nas *yugas* indianas).

O terceiro e último mito abordado é o das monarquias mundiais e é, sem dúvida, o que apresenta mais variações individuais. Surge em várias ordenações de 3, 4, 6 ou até 10 potências que controlam os destinos do mundo num dado momento (mais do que dominarem a Terra por completo, uma vez que todas as culturas que produziram os relatos analisados neste artigo sabiam da existência de outras regiões não dominadas pelas monarquias supostamente universais).

Em Heródoto, o tema dos impérios mundiais manifesta-se em 1.95-130; em Políbio, 1.2; 29.21 e 38.2-3. Mesmo no Talmude da Babilônia o mito das monarquias mundiais aparece no tratado *Menachoth* 53b. Por fim, a passagem famosa de Daniel 7 é reinterpretada no *Quarto Livro de Esdras* (4Ezra 12:10 ss.), e pelo visto era tão comum na época a ponto de causar embaraço a um romanófilo como Flávio Josefo, que dela trata nas *Antigüidades judaicas* 10.11: com a ascensão de Roma ao posto de grande potência, ela passa a ser incluída na lista.

O mito é suficientemente homogêneo para que se possa colocar a variedade aritmética das potências dentro do mesmo padrão.

Convém ressaltar que os três complexos míticos acima definidos juntam-se com muita freqüência - os três ao mesmo tempo (como em Daniel e no *Bahman Yašt* 1.1 e

¹⁰ John J. Collins. "Persian apocalypses" in: *Semeia vol.14 - Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979. P.210.

3.2¹¹, por exemplo), dois a dois (como nos metais de Hesíodo) ou apresentam-se individualmente (como nas idades do mundo da mitologia indiana¹² ou das monarquias universais da profecia dinástica babilônica¹³). Como disse acima,, por comodidade utilizamos o mito das quatro idades no mundo como “gabarito” a partir do qual medimos os demais, pela sua abrangência geográfica e assimilabilidade pelos demais complexos míticos analisados. Quero deixar claro que a proposta é estudar os três complexos em suas combinações e diferenças e que os exemplos acima estão longe de esgotar as passagens referentes ao tema.

O objeto de pesquisa deste artigo define-se, portanto, como o conjunto de passagens de autores da Antigüidade em que os mitos acima se manifestam e que até agora não foram editados em seu conjunto por ninguém (embora existam artigos isolados sobre sub-temas específicos, dentro do campo delimitado, como a ampla bibliografia sobre o tema revela). A metodologia a ser empregada é a análise morfológica e com ela, pretende-se bem mais do que a edição e comentário das passagens e autores em questão¹⁴.

Deve-se ressaltar a intersecção do projeto de pesquisa do qual este artigo é uma espécie de “programa” com o trabalho corrente do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ tanto para o ProIC-UnB quanto em nível de mestrado e doutorado para

¹¹ Carlo G. Cereti (ed.). *The Zand i Wahman Yasn: a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. P.16.

¹² Geo Widengren. “Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983.

¹³ Robertus van der Speck. “Dinastic prophecy” in: Wouter Herkman and Amélie Kuhrt (eds.). *A Persian Perspective: Essays in the Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2003.

¹⁴ Cf. meu artigo “Por uma análise morfológica do complexo mítico das idades do mundo: metahistória, religião e resistência cultural no mundo helenístico-romano entre os sécs. V a.C. - VII d.C.”, no prelo.

o período 2006-2011, todo ele centrado na questão da resistência cultural ao helenismo no Antigo Oriente Próximo.

Os recortes temáticos iniciais encontram-se abaixo. Antes da publicação final dos resultados do artigo em forma de livro, os artigos e comentários serão publicados *on-line* na medida em que forem sendo concluídos. Esses textos serão disponibilizados no *site* do PEJ (www.pej-unb.org); serão utilizados os recursos de hipertexto e navegação adequados¹⁵.

Isto dará visibilidade maior e imediata aos resultados do artigo, e terá a vantagem adicional de permitir correções e acréscimos conforme o desenvolvimento das atividades dos componentes, além de representar custo de publicação extremamente baixo.

Em termos de atribuição autoral (ou pseudônima / anônima) teríamos uma divisão inicial em:

i. Autores clássicos, com ênfase na historiografia

1. Hesíodo
2. Heródoto
3. Ctésias
4. Políbio
5. Demétrio de Falera
6. Anaxímenes
7. Josefo

¹⁵ Uma proposta semelhante à deste artigo encontra-se na página do PACE - *Project on Ancient Cultural Engagement* (<http://paceweb.cns.yorku.ca/>). O PACE vem realizando nos últimos anos a publicação *on-line* de toda a obra de Josefo, de acordo com a nova edição crítica organizada por Steve Mason e incorporando *links* e todo tipo de recurso auxiliar para o entendimento das relações entre Josefo e demais autores antigos que, como ele, situem-se na fronteira de universos culturais distintos como o grego e o judaico, ou grego e romano etc.

8. Aemilius Sura (Veleio Patérculo)
9. Dionísio de Halicarnasso
10. Varro
11. Ennius
12. Pompeius Trogus
13. Apiano
14. Aelius Aristides
15. Platão
16. Arato
17. Ovídio
18. Tito Lívio
19. Tácito
20. Rútílio Namaciano
21. Estrabão

ii. Apocalíptica judaico-cristã

1. Daniel
2. Tobias
3. 4Ezra
4. 2Br
5. Apocalipse de João
6. 4QKingdoms

7. Testamento de Naftali

iii. Apocalíptica helenística-romana

1. *Oráculo de Hystaspes*

2. *Bahman Yašt*

3. “Profecia dinástica babilônica”

4. *Oráculos sibilinos*

5. Virgílio

6. Sérvio

iv. Tradição rabínica

1. Talmude da Babilônia

v. Patrística

1. Lactâncio

2. Agostinho

3. Orósio

4. Justino

5. Jerônimo

6. Eusébio

vi. Tradição indiana

1. *Māhābharata*

2. *Ṛg Veda*

Em suma, esta é uma proposta inicial tanto do ponto de vista do problema em questão quanto de possíveis encaminhamentos. Espero que este artigo cumpra sua função de “programa de ação” e que possamos, algum dia, ter um estudo de conjunto elucidativo e erudito acerca do complexo mítico das idades do mundo.

O programa proposto neste artigo pretende reunir, num mesmo texto (inicialmente sob a forma de mídia digital e, posteriormente, impressa) discussões e interpretações, ou ainda releituras, das passagens de fontes antigas referentes aos complexos míticos das idades do mundo, dos impérios mundiais, dos metais sucessivos ou de qualquer combinação dos três.

O texto final deve compreender tanto uma discussão de conjunto dos temas através da análise tipológica das fontes quanto uma edição individual das passagens (incluindo um comentário abrangendo a discussão acadêmica correspondente).

A edição impressa completa dos textos do artigo deverá ocorrer após sua publicação *on-line* supramencionada.

O DEBATE DO OIKOS SOB A PERSPECTIVA DE MAX WEBER E JOHANNES HASEBROEK : UMA ANÁLISE COMPARATIVA.

Alexandre G. Carvalho¹⁶

RESUMO

Os trabalhos de Max Weber sobre a Grécia antiga contribuíram para reorientar as abordagens acerca da cidade-Estado antiga. Enquanto Weber estava preocupado em desvendar as diversas formas de dominação das “típicas cidades” antiga, Hasebroek procura estabelecer a relação do Estado grego com o comércio em todas as suas formas e atividades, além de descrever sua política comercial. Porém, o papel da cidade-Estado e os meios de dominação não estão ausentes da análise de Hasebroek, contudo, assumem uma sutil diferença em relação ao modelo de dominação da cidade-Estado weberiana.

Max Weber (1864-1920) e Johannes Hasebroek (1893-1957) produziram estudos e análises instigantes sobre a economia e sociedade grega, na esteira do debate do *oikos*, travado na Alemanha no final do século XIX e início do XX no qual historiadores e economistas alemães protagonizaram um fervoroso debate acerca da economia antiga¹⁷.

¹⁶ Professor Adjunto do Departamento de história da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense.

¹⁷ O debate do *oikos* foi protagonizado pelo economista Karl Bucher e pelo historiador Eduard Meyer no final do século XIX. No dia 20 de abril de 1895, no Terceiro Congresso de Historiadores Alemães, Eduard Meyer fez críticas contundentes ao modelo evolucionista de Karl Bucher. Segundo Meyer era inconcebível que toda a Antiguidade fosse dominada pelo *oikos*. Um grande número de historiadores alemães iniciou uma série de críticas ao modelo de Bucher sendo então conhecidos posteriormente como “modernistas”, pois acreditavam que o mundo antigo guardava semelhanças com o desenvolvimento moderno, sendo a diferença apenas de grau, enquanto os historiadores e economistas que defenderam as hipóteses de Bucher ficaram conhecidos como “primitivistas”, pois defendiam a idéia de que o desenvolvimento econômico do mundo antigo era radicalmente diferente do mundo moderno.

As análises mais específicas de Weber sobre a civilização grega antiga estão contidas em dois livros. O primeiro, **Agrarverhältnisse im Altertum**, inicialmente escrito em 1897, reescrito no ano seguinte e, finalmente, publicado em 1908, foi traduzido para o inglês, em 1909, sob o título **The agrarian sociology of ancient civilizations**.¹⁸ Nele, Weber apresenta um painel amplo da organização econômica e social das sociedades do mundo antigo, e o que era pensado para ser um ensaio sobre a Grécia antiga tornou-se uma obra de ambições muito mais amplas, última contribuição mais direta de Weber para a controvérsia do *oikos*.

O segundo livro, a sua grande obra **Economia e sociedade**, produto de um outro momento da sua carreira intelectual, inicialmente pensado como uma coletânea, contém reflexões dispersas sobre a Grécia antiga e nele as preocupações de Weber estão voltadas para o capitalismo moderno e as diversas formas de dominação, e o mundo antigo está inserido em uma análise comparativa mais ampla. Contudo, há no livro uma seção intitulada *dominação não legítima (a tipologia das cidades)*,¹⁹ escrito entre 1911-1913, com reflexões mais específicas e sistematizadas sobre a Grécia e Roma. Este texto contém uma série de reflexões já iniciadas em **The agrarian sociology of ancient civilizations**, em que Weber aprofunda sua análise acerca da estrutura da cidade antiga, comparando-a com outros “tipos” de cidade, de outros períodos históricos, particularmente do período medieval.

Nas suas reflexões sobre a Grécia clássica, Weber não abre mão da construção de conceitos, porém vincula a vida econômica a outras esferas da sociedade. Tais trabalhos também demonstram a possibilidade de construir tipos de teorias econômicas para

¹⁸ WEBER, M. Economic theory and ancient society. In: _____. **The Agrarian sociology of ancient civilizations**. Tradução de FRANK, R.I. Londres e New York: Verso, 1998. p. 37-79.

¹⁹ idem., A dominação não-legítima (tipologia das cidades). In: **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4ª edição, Brasília: UnB, 2004. v. 2, p. 408-517.

diferentes estágios da História. É possível perceber, em sua análise, a presença de diversos “tipos” entrelaçados e misturados no curso da história econômica e social grega. Desde o período micênico até o final do clássico, estão presentes elementos da dominação tradicional e carismática e de um capitalismo particular, característico do mundo antigo, o capitalismo político. Em suas reflexões está presente implicitamente a seguinte questão: por que o mundo antigo não reuniu as condições necessárias para transformar-se em uma economia capitalista com as características modernas? A resposta para tal questão permeia toda sua obra: porque não atingiu a mesma “racionalidade” econômica e política da sociedade capitalista moderna.

Em **The agrarian sociology of ancient civilizations**, Weber apresenta suas críticas, já iniciadas nos seus estudos metodológicos, aos estágios lineares, assume algumas críticas dos historiadores modernos a Bücher e retoma o papel da economia do *oikos* como um tipo ideal, porém de importância secundária para compreender os desenvolvimentos econômicos antigos.

Karl Bücher aceitou a explicação de Rodbertus do *oikos*, mas com uma diferença. Suas visões podem, creio eu, ser interpretadas – a partir de suas próprias afirmações – dessa maneira: ele considerou o *oikos* como um “tipo ideal”, denotando um tipo de sistema econômico que apareceu na Antiguidade com seus traços básicos e conseqüências características em uma aproximação mais estreita com seu “conceito puro” do que em qualquer outro lugar, sem essa economia do *oikos* tornar-se universalmente dominante, tanto no tempo como no espaço. Pode-se acrescentar com confiança que mesmo naqueles períodos quando o *oikos* foi dominante isso não significava mais do que uma limitação no comércio e seu papel de suprir as necessidades do consumidor. Esta limitação foi, esteja certo, forte e efetiva, e casou uma degradação social e econômica correspondente

daquelas classes que teriam levado avante um comércio mais extensivo.²⁰

Apesar dessa defesa de Bücher, Weber afirma que o uso da Antiguidade para exemplificar o conceito de “economia do *oikos*” o levou a enfatizar aspectos paradigmáticos da História econômica que resultou em uma impressão errônea. A interpretação de que a “economia do *oikos*” era característica de toda a Antiguidade foi o alvo principal das críticas de Eduard Meyer, levando-o a rejeitar completamente o conceito de *oikos*. A utilização por Meyer de conceitos econômicos modernos, com o uso de termos como fábricas e indústrias, tal como na Idade Moderna, é rechaçada por Weber, que não encontra nenhuma evidência no mundo antigo da existência de fábricas, mesmo no sentido técnico ou operacional do termo. “O estágio que precedeu o desenvolvimento do sistema de fábrica em épocas modernas não tem paralelo na Antiguidade.”²¹ Weber cede às críticas dos historiadores modernistas ao limitar a importância do *oikos* na economia do mundo antigo e ao seccionar a Antiguidade em zonas socioeconômicas e culturais distintas, em civilizações, em que cada uma passou por formas específicas de desenvolvimento. Finalmente, Weber dá um passo além dos primitivistas, ao separar a *pólis* clássica da economia do *oikos*, associando o declínio do *oikos* ao desenvolvimento da *pólis* e, posteriormente, ao capitalismo. O *oikos* tem um papel de destaque na Grécia nos estágios iniciais, no Oriente Próximo e, no final da Antiguidade, no Império Romano. Esse papel do *oikos* está associado à realeza no Ocidente e Oriente, sendo, no entanto, interrompido no Ocidente com o surgimento da *pólis* aristocrática e a abolição da realeza. A historicidade desses estágios históricos dissolve os conceitos unitários elaborados por Bücher, em que a visão linear é substituída

²⁰ WEBER, M. **The Agrarian sociology of ancient civilizations**. Tradução de FRANK, R.I. Londres e New York: Verso, 1998. p. 43.

²¹ *ibid.*, p. 44.

por uma visão cíclica, diferente daquela de Meyer, que relacionava períodos da Antiguidade com períodos da Idade Média de forma homóloga.

Johannes Hasebroek foi um dos historiadores alemães mais distintos e criativos da História social e econômica grega do século passado. Como estudante universitário e sob influência de **Geschichte des Altertums** de Eduard Meyer, Hasebroek aprofundou seus estudos em História Antiga, filologia clássica e arqueologia. De 1916 a 1921, Hasebroek dedicou-se ao estudo do imperador Sétimo Severo. Na Universidade de Berlim, entrou em contato com estudiosos que o iriam influenciar em suas novas investidas. Dentre eles está o economista Werner Sombart. Já em 1920, Hasebroek publicou um artigo sobre transações bancárias e banqueiros gregos. Um segundo artigo, em 1921, versava sobre o comércio grego. Apesar de ainda evitar grandes generalizações, estes trabalhos já apresentam o interesse pela economia antiga. Em 1926, em uma conferência sobre o imperialismo antigo, revela-se o impacto das tipificações e conceitualizações histórico-sociológicas de Max Weber sobre suas reflexões. Esta influência cristaliza-se nos dois grandes trabalhos posteriores. O primeiro grande livro **Staat und Handel im alten Griechenland**, de 1928, já como professor da Universidade de Colônia, sobre comércio e política na Grécia antiga, enfatizava a tendência dos anos de Weimar, a nova *ciência social*. Este livro reacendeu a polêmica entre “modernistas” e “primitivistas”, e apesar da sólida base filológica, recebeu críticas pela visão unilateral em relação ao papel do comércio. O livro foi muito bem recebido na Inglaterra, e recebeu uma tradução em 1933, com o título de **Trade and Politics in Ancient Greece**, sendo recomendado como leitura obrigatória para estudantes de História Antiga grega até os anos 50. Algumas das deficiências deste estudo foram remediadas em seu livro posterior, **Griechische Wirtschafts-und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit**, de 1931, no qual enfatizava a utilidade dos conceitos weberianos para a estrutura da economia e da sociedade gregas desde épocas homéricas até o final das guerras persas. O tempo mostrou que apesar de sua morte prematura e melancólica, afastado da academia por problemas de saúde, seus

trabalhos tornaram-se uma fonte altamente recomendável para todos aqueles que se interessam pela sociedade grega do período arcaico ao clássico primitivo e pela natureza da economia antiga.²²

Os trabalhos de Max Weber sobre a Grécia antiga contribuíram para reorientar as abordagens acerca da cidade-Estado antiga. Enquanto Weber estava preocupado em desvendar as diversas formas de dominação das “típicas cidades” antiga, Hasebroek procura estabelecer a relação do Estado grego com o comércio em todas as suas formas e atividades, além de descrever sua política comercial. Porém, o papel da cidade-Estado e os meios de dominação não estão ausentes da análise de Hasebroek, contudo, assumem uma sutil diferença em relação ao modelo de dominação da cidade-Estado weberiana. Tentaremos aqui relacionar e perceber os pontos em que Hasebroek aprofunda sua convergência com Weber acerca do poder da cidade-Estado, e quais são os pontos em que se distancia do modelo weberiano.

Inicialmente, faz-se *mister* retomar as definições de Weber sobre “Estado” e “Política”. O Estado moderno e toda associação política são definidos por um *meio* específico: a coação física. Todo Estado pressupõe um território, no qual o Estado reclama para si o monopólio da coação física legítima. “Política” é a “tentativa de participar no poder ou de influenciar a distribuição do poder, seja entre vários Estados, seja dentro de um Estado entre os grupos de pessoas que este abrange.”²³ Tanto o Estado quanto as associações políticas historicamente precedentes se constituem em uma associação de *dominação* de homens sobre homens, amparada por justificativas internas, isto é, por princípios de *legitimidade* tradicional, carismática e ou legal. Outrossim, a forma de manifestação externa da organização de dominação política, o quadro administrativo, não

²² BRIGGS, W. W., e WILLIAM, M. C. (eds). **Classical Scholarship: A Bibliographical Encyclopedia**. New York: Garland, 1990. p. 142-151.

²³ WEBER, M. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4ª edição, Brasília: UnB, v. 2, 2004. p. 526.

está ligado ao detentor do poder por estes princípios de legitimidade, mas, sim, por interesses pessoais: recompensa material e honra social. Além disso, para a manutenção de toda dominação são necessários certos bens materiais externos. As ordens estatais são classificadas de acordo com dois princípios: o primeiro é aquele no qual os funcionários, ou outro tipo de pessoas com cuja obediência precisa poder contar o detentor do poder, são *proprietários* dos meios administrativos – dinheiro, prédios, material bélico, carros, cavalos ou outras coisas quaisquer. Já o segundo princípio é aquele no qual o quadro administrativo está *separado* dos meios administrativos, pois o detentor do poder tem a administração em suas próprias mãos, “organizando-a e exercendo-a mediante servidores pessoais, funcionários contratados ou favoritos e homens de confiança pessoal que não são proprietários dos meios materiais do empreendimento.”²⁴ O primeiro caso, no qual os meios administrativos encontram-se integral ou parcialmente sob poder do quadro administrativo dependente, é uma organização “estamental”. Em tal organização, o senhor divide com uma “aristocracia” autônoma o poder. Por outro lado, no segundo caso, o senhor apóia-se em camadas sem propriedade e sem honra social, totalmente dependentes e sem nenhum poder concorrente. Tal situação ocorre nas formas de dominação patriarcal e patrimonial, de despotismo sultanesco ou na ordem estatal burocrática, ou seja, em sua variação mais racional, no Estado Moderno. Portanto, o desenvolvimento do Estado Moderno caracteriza-se, nesta perspectiva, pela tentativa de desapropriação, por parte dos detentores do poder, dos portadores “particulares” de poder administrativo. Tal processo é similar ao desenvolvimento da empresa capitalista, que desapropria gradativamente os produtores autônomos. No fim, o Estado Moderno concentra a disposição de todos os recursos da organização política, configurando a separação entre o quadro administrativo, os funcionários e trabalhadores administrativos, e os meios materiais da organização.

²⁴ *ibid.*, p. 528.

Segundo Weber, o processo de fortalecimento de uma aristocracia guerreira desde o final do período micênico enfraqueceu o poder real na Grécia antiga. O poder das “linhagens”, depois dos “hoplitas” e finalmente dos “cidadãos” constitui uma associação política próxima do primeiro caso, no qual o quadro administrativo é *proprietário* dos meios administrativos. É, portanto, uma organização estamental. Porém, concomitantemente ao desenvolvimento destes tipos de dominação, Weber associa o engajamento das aristocracias litorâneas em atividades comerciais, principalmente no comércio marítimo, como elemento desintegrador do poder real, e elemento *propulsor* do capitalismo antigo, junto à escravidão e o fim das barreiras para aquisição de propriedade. Estes são elementos constituintes do capitalismo de orientação política, no qual o estamento interessava-se primordialmente pelas rendas advindas do Estado.

Em uma resenha de 1934, G. Short afirma que Hasebroek segue o “mau caminho” de Weber ao falar do domínio do mundo antigo por motivos políticos, distintos dos motivos econômicos.²⁵ Hasebroek, porém, apesar de afirmar que havia capitalistas na Grécia, que eram os “prestamistas”, assegura que o comércio não impulsionava e nem engendrava qualquer forma de capitalismo, era apenas um meio para o suprimento de necessidades, particularmente de cereais e matérias-primas para construção de navios, e para o enriquecimento do tesouro por meio de impostos e taxas. Este autor refutava a hipótese “modernista” da existência de antagonismos entre Estados nacionais gregos lutando entre si por interesses eminentemente comerciais. Para ele, o comércio era apenas um meio, e não um fim.

Ao investigar os tipos de mercadores e a atitude adotada pelo “Estado grego” em relação ao mercado e ao comércio, Hasebroek afirma que a linguagem grega reconhecia três tipos distintos de mercador ou intermediário: o *kapelos*, o *naukleros*, e o *emporos*.

²⁵ SHORT, G. Review HASEBROEK, J. Trade and politics in Ancient Greece. *Antiquity*, v. 8. n. 31, p. 358, 1934.

O *kapelos* era o negociante local, que se limitava a vender no mercado interno. Se ele comprasse diretamente dos produtores, era um *kapelos, strictu sensu*, mas, se comprasse de outro intermediário, mercador ou importador, ele era um negociante de segunda categoria, o *palikapelos*. Mas em qualquer caso, a produção não era dele. O fazendeiro ou fabricante que levava o seu produto para o mercado era um autonegociante, *autopelos*. Quanto aos outros dois tipos, o *naukleros* e o *emporos*, esses estavam envolvidos com o comércio estrangeiro, isto é, com o comércio ultramarino: o *naukleros* era proprietário de navios mercantes e transportava suas mercadorias; o *emporos* era o mercador que não possuía navios e viajava transportando suas mercadorias em navios pertencentes a outros.

Esses três tipos de comerciantes limitavam-se a vender as mercadorias de outras pessoas, não eram produtores, mas *intermediários* entre um distrito e outro, não entre produtores e consumidores do mesmo distrito. Constituíam uma classe de comerciantes profissionais de tempo integral, que navegavam de porto em porto sem destino fixo, vendendo suas mercadorias sempre e onde quer que uma oportunidade favorável se apresentasse. Estes três tipos de comerciantes comercializavam com mercadorias manufaturadas e com produtos agrícolas. No entanto, isto não quer dizer que os produtores não comercializassem seus produtos. Há evidências abundantes de produtores de oficinas, que vendiam direto para os consumidores e, também, de produtores que transportavam suas mercadorias para outros distritos, vendendo-as de casa em casa se fosse o caso.²⁶

Hasebroek alerta que não se podem confundir esses comerciantes estrangeiros com “capitalistas”, uma vez que eles não tinham capital próprio e precisavam da ajuda de “prestamistas” para efetuarem seus negócios. A ocupação do comércio marítimo era essencialmente uma atividade plebéia e não rendia lucros, além de uma mera receita de

²⁶ HASEBROEK, J. **Trade and politics in Ancient Greece**. S. I. Biblo and Tannen, 1993. p. 2-6.

subsistência. Apesar de investirem seu “capital” em empreendimentos comerciais, os “capitalistas” não tomavam parte em atividades comerciais, atuavam apenas como “prestamistas” e deixavam os riscos do negócio com os comerciantes. Hasebroek não fala de uma “classe” de “capitalistas”, mas de “capitalistas” individuais.²⁷ A ausência de registros ou relatos escritos comprova o primitivismo desse tipo de negócios.

Até aqui, fortes semelhanças com Weber. Para este autor, as linhagens que dominaram as “cidades aristocráticas” constituíam uma classe de *rentistas*, e não de comerciantes ou empresários no sentido moderno do termo; participavam de empreendimentos comerciais, como donos de navios, comanditários ou *prestamistas* de comerciantes marítimos, deixando para outros os riscos dos negócios. Eram comerciantes ocasionais. Logo em seguida, Weber afirma que o desenvolvimento do comércio marítimo levou a uma crise dos Estados dominados pelos clãs aristocráticos nas cidades costeiras, estando, entre os fatores que contribuíram para isso, o desenvolvimento de uma nova classe, nas cidades portuárias da costa, ligada à indústria de exportação e comércio, que ficava fora dos círculos tradicionais daqueles que viviam da terra. Assim, os aristocratas, representantes da aristocracia fundiária, que, no início de sua dominação, parecem assumir aquele papel que Hasebroek atribui aos “capitalistas”, posteriormente viram nascer uma classe urbana costeira voltada para a indústria e comércio, que lhes fazia oposição. Portanto, os capitalistas prestamistas de Hasebroek são para Weber, em um primeiro momento, as linhagens aristocráticas envolvidas com o comércio marítimo, e, em um segundo momento, os setores urbanos ligados ao comércio marítimo. Neste sentido, Weber não está muito distante de Eduard Meyer quanto à hipótese de uma “aristocracia comercial” nos séculos VIII e VII a.C., que se envolvia diretamente no comércio, fundando uma cultura comercial. Hasebroek contesta esta tese, afirmando que, se no período mais tardio, os comerciantes pertenciam à classe plebéia, como, no passado, teriam sido

²⁷ *ibid.*, p. 7-11.

aristocratas “capitalistas”? O controle das relações comerciais pelos nobres e os lucros advindos desse controle não significavam necessariamente um poder originário do comércio; sua riqueza era derivada, em parte, de suas terras agrícolas e de manadas e rebanhos e, em parte, da pirataria e pilhagem. Sua força era física, e não econômica. Assim, no período mais tardio, esses “capitalistas” eram muito mais uma classe de *rentier* do que de *entrepreneur*. Quando tomavam partes nos negócios, era apenas em atividade secundária.²⁸

Os argumentos de Hasebroek, embora muito próximos aos de Weber, permitem-nos perceber, de forma muito sutil, algumas conclusões complementares ou mesmo novas em relação às de Weber. Para Hasebroek, não havia competição entre os cidadãos e os estrangeiros (*metecos*), quanto aos interesses econômicos, já que estes eram encorajados pelo Estado a conduzir os negócios entre as cidades-Estados. Os *metecos*, estrangeiros residentes, sem *status* cívico completo ou direitos políticos, porém sujeitos a encargos financeiros, como a liturgia e o serviço militar, eram responsáveis pelo comércio estrangeiro e podiam negociar no atacado e no varejo. Por outro lado, era pequena a proporção de cidadãos envolvidos diretamente em atividades produtivas; eles estavam mais interessados em receitas da propriedade da terra e nas rendas do Estado. Similar à opinião de Weber, Hasebroek afirma que o cidadão ideal da Antiguidade era um *rentier*, enquanto os estrangeiros constituíam o esteio do comércio e da indústria, pois buscavam o ganho pecuniário. Estes constituíam, junto com os escravos, os proletários, porque eram homens sem direito político, assim como também o eram o proprietário de terras arruinado e o camponês endividado. Além disso, os trabalhadores urbanos da Antiguidade não tinham o mesmo papel daqueles do período Medieval, pois eram servos, escravos e meio cidadãos, o que inviabilizava qualquer tipo de associação corporativa que pudesse reivindicar interesses comuns contra a nobreza. Um cidadão não tinha o menor interesse

²⁸ HASEBROEK, M. op. cit., p. 16-17.

em se juntar a um escravo ou a um camponês, porque, apesar de poderem estar na mesma situação econômica, não estavam na mesma situação política, além de os camponeses estarem mais preocupados em acabar com os débitos e a divisão dos bens. É a esta pluralidade de pessoas, em oposição aos produtores emergentes da Idade Média, que Hasebroek denomina proletariado de consumidores.²⁹ Portanto, “a separação fundamental do Estado grego foi entre os *rentiers* que viviam às custas do Estado ou sobre as rendas de sua propriedade e investimentos e a *massa sem cidade* de estrangeiros.”³⁰ (o grifo é nosso).

Tudo isto está muito próximo de Weber, porém este, em nossa opinião, sem negar a separação citada acima, enfatiza os conflitos entre *credores* e *devedores* como o principal antagonismo das típicas “cidades aristocráticas e hoplitas”. Se repensarmos a hipótese de Hasebroek, à luz do instrumental teórico de Weber, poderíamos dizer que os cidadãos *rentiers* constituíam um estamento positivamente privilegiado, enquanto os estrangeiros constituíam estamentos negativamente privilegiados. Os escravos faziam parte deste último estamento. Isto está mais claro em Weber do que em Hasebroek, exatamente porque, para Hasebroek, o principal antagonismo reside no pertencimento à cidade-Estado ou na exclusão dela. O fato de não pertencer a uma cidade-Estado, de não ter um lar fixo, pois os estrangeiros estavam sempre viajando em busca de novas oportunidades comerciais, é que era desprezado pelos cidadãos, aqueles que tinham um lar fixo. Por isso, a indústria e o comércio e, em particular, o comércio ultramarino, estão fora da jurisdição do Estado, pois são áreas de influência de estrangeiros. Daí a ausência de uma marinha mercantil nacional ou uma indústria nacional. O comércio era apenas um

²⁹ *ibid.*, p. 28-32.

³⁰ *ibid.*, p. 35.

campo para o investimento do capital e uma fonte de receita do Estado.³¹ Tanto Weber quanto Hasebroek enfatizam, em suas análises, os conflitos e antagonismos na Grécia.

Weber utiliza modelos “típicos” de cidade, delimitando as diversas formas de dominação em diferentes momentos de seu desenvolvimento: ora o domínio das linhagens sobre os camponeses; ora o domínio dos *hoplitas* sobre os antigos clãs aristocráticos, com os avanços institucionais; ora o domínio da *pólis*, com a imposição do regime democrático imposto aos escravos e outros povos. Hasebroek não utiliza esses modelos típicos de cidade, mas coloca a cidade no centro de sua reflexão, demonstrando seu poder sobre o “estrangeiro”, que a serve para suprir suas necessidades e explicitando a secundarização do papel do comércio. Não deixa de ser um modelo. Diferente de Meyer e Weber, o comércio em Hasebroek não se relaciona com nenhuma forma de “capitalismo”; é apenas um meio para reforçar o poder do Estado, isto é, da comunidade de cidadãos *rentiers* sobre os estrangeiros. Seu trabalho é um ataque aos modernistas, mas não se identifica completamente com as idéias de Karl Bücher – mesmo citando-o diversas vezes -, que apontava estágios de evolução e não falava de “capitalistas” no mundo antigo. Podemos dizer, então, que os trabalhos de Hasebroek representam um recrudescimento do primitivismo, um *neoprimitivismo*, diferente dos primeiros primitivistas, porém próximo a Weber, - a *pólis*, em vez do *oikos*, é o elemento central do primitivismo. A *pólis* e as transações comerciais são colocadas no centro da análise weberiana. O comércio contribui para desestruturar as relações feudais e fomentar o capitalismo. Contudo, a *pólis* e o comércio ainda estão envolvidos em um mar de tradicionalismo. A *pólis* não é um obstáculo para o comércio, mas, sim, para as relações capitalistas modernas, em razão do *ethos* aristocrático dominante. Hasebroek, procurando corroborar a tese de Bücher, de que a economia antiga não apresentava os traços da economia nacional moderna, mas sem colocar o *oikos*, no centro da análise, vê a

³¹ *ibid.*, p. 43.

pólis como um obstáculo ao livre desenvolvimento dos interesses comerciais, pois estes estão sob o domínio dos interesses políticos. A *pólis* interdita os interesses comerciais e assim assume um caráter primitivo. Enquanto Weber, em **Economia e sociedade**, acentua o caráter primitivo da *pólis* em relação às modernas sociedades capitalistas, Hasebroek ressalta o seu caráter primitivo em relação às economias dos Estados nacionais modernos. O traço primitivo, tanto em Weber quanto em Hasebroek é a esfera política, não mais a econômica. O econômico está sob o domínio do político, e os interesses econômicos estão subordinados aos interesses políticos.

Hasebroek contesta os “modernistas”, que defendem a idéia da industrialização e do florescimento comercial gregos nos séculos VIII e VII a.C. Não acredita que os interesses comerciais tenham se tornado o fator predominante na política pública e que os Estados comerciais tenham se tornado líderes no mundo grego com a substituição da velha nobreza por uma aristocracia comercial.³² Nega que as mercadorias produzidas naquele período tenham sido originadas de grandes estabelecimentos ou fábricas em quantidades atacadistas, pois as mercadorias eram, em grande parte, produtos de luxo, de artes – metal trabalhado, roupas finas e lãs – com pouca demanda popular. O fato de a mercadoria ter um nome de um lugar não prova que ela tenha sido fabricada naquele lugar: o nome pode ter sido obtido de sua forma e qualidade, da origem da matéria-prima, ou mesmo da nacionalidade dos comerciantes que a negociavam.

Em relação aos vasos de cerâmica, Hasebroek afirma que, apesar da existência de um tráfego de cerâmica em diferentes partes do mundo grego, a cerâmica decorativa também era um artigo de luxo, geralmente usada em decoração de tumbas, oferendas votivas ou como prêmios levados para casa pelo vencedor em disputas internacionais. Era provavelmente produzida em grande quantidade nos locais onde foi encontrada. A respeito do uso desses vasos de cerâmica em decorações de tumbas, Short faz uma

³² *ibid.*, p. 44-49.

observação dizendo que os pertences colocados em tumbas incluíam objetos que eram usados no dia-a-dia e que os vasos foram encontrados também em vestígios de casas e de templos. No entanto, Short afirma que a observação não invalidava a hipótese de Hasebroek.³³

Hasebroek analisa cada um dos Estados que, supostamente, eram centros da indústria grega: Egina, Corinto, Mileto e Atenas. Egina era uma comunidade comercial, com forte presença de vendedores ambulantes itinerantes, que praticavam um comércio interdistrital atacadista. A palavra “eginetana” dada a mercadorias, como unguento, tinta, ruge, colares e vidros, significava que elas eram vendidas por negociantes eginetanos, primeiros mercadores a competir com os fenícios.³⁴ Corinto é descrita como uma importante cidade industrial e o maior centro comercial da Grécia. Suas guerras tinham objetivos comerciais, e seu império era uma área de exploração comercial. Tal hipótese é sustentada, em grande parte, pela idéia de que os próprios nobres corintianos tomavam parte nos negócios, a chamada “aristocracia comercial”, e que todo o espírito de corpo de cidadãos era essencialmente comercial. Amparado em dados de Tucídides, Hasebroek afirma que as guerras promovidas por Corinto não eram guerras comerciais, mas guerras que atendiam a interesses eminentemente políticos e seu império colonial não era uma área de exploração comercial. A informação de Tucídides de que os coríntios “limpavam” os mares de piratas significa que um maior número de mercadores estrangeiros visitava os portos de Corinto, aumentando as receitas públicas. Por outro lado, muitos dos técnicos e produtores que viajavam realizando os mais diversos tipos de trabalho eram corintianos. Portanto, Corinto era a cidade do trabalhador especializado.³⁵ Em relação ao suposto centro industrial têxtil grego, Mileto, também não há provas de que os famosos fios de lã,

³³ SHORT, G. op. cit., p. 357.

³⁴ HASEBROEK, J. **Trade and politics in Ancient Greece**. S. I. Biblo and Tannen, 1993. p. 51-52.

³⁵ *ibid.*, p. 54-57.

mantas, cobertores e roupas, encontrados em diversos lugares da Grécia, eram produzidos em grande quantidade para “exportação”. Na verdade, tais produtos produzidos em oficinas milesianas (não em fábricas) eram comprados por mercadores itinerantes, que, de época em época, iam a Mileto e os vendiam em outras partes do mundo.³⁶ O mesmo fim tinham os produtos produzidos pelos oleiros de Naucrátis. Atenas também aparece na lista dos Estados que vendiam seus produtos em todas as partes do mundo grego, porém as principais exportações atenienses não eram de manufaturados, mas de vinho e azeite, talvez as únicas mercadorias produzidas além de sua própria necessidade e que podiam ser exportadas em grandes quantidades. Era, na verdade, uma cidade-Estado agrícola.³⁷

Vimos, portanto, que são exageradas as descrições do comércio e da indústria grega nos séculos VII e VI a.C. quanto ao seu volume e importância. Nos épicos homéricos, o comércio é praticado pelos fenícios; em Hesíodo, é praticado pelos camponeses que vendiam o excedente de sua produção no estrangeiro; os egejetanos foram os primeiros comerciantes profissionais. Apesar disso, as mercadorias negociadas não eram, em sua maioria, artigos de primeira necessidade, mas, sim, de grande valor, como o ouro, a prata, o marfim, os vasos valiosos, as roupas tecidas, os ornamentos e, principalmente, os escravos, tanto homens quanto mulheres.

O comerciante as comprava neste ou naquele mercado e deste ou daquele artífice. Se ele as vendia outra vez e obtivesse lucro, ele retornava e assegurava mais suprimentos; e talvez ele pudesse assegurar para o artífice matérias primas valiosas para o seu trabalho – pois além de negociar com artigos acabados ele deve também ter negociado com aqueles produtos naturais que apesar de

³⁶ *ibid.*, p. 58.

³⁷ *ibid.*, p. 59.

indispensáveis são em alguns lugares escassos – ferro, por exemplo...³⁸

Tudo isso mostra que, no começo do período clássico, apesar da superação da *household* e do avanço das atividades industriais em alguns Estados, não houve a formação de uma economia nacional entre os Estados gregos. Não havia divisão do trabalho e especialização de produção entre as cidades nem um comércio marítimo estrangeiro extenso, com ligações e alianças regulares entre aristocratas comerciais e príncipes mercadores.³⁹ O modelo evolutivo de Bücher o levou a afirmar que, em nenhuma sociedade anterior à moderna, seria possível encontrar traços da economia nacional. As críticas modernistas a Bücher foram desferidas em dois sentidos: pela predominância atribuída ao *oikos* em todos os períodos da Antiguidade e pelo desconhecimento do material histórico. Hasebroek retifica a primeira crítica ao considerar exagerada a proposição de Bücher acerca da importância do *oikos* e apresenta um detalhado material empírico para defender sua hipótese de impossibilidade de se encontrarem nas cidades-Estados gregas as mesmas características da economia nos Estados modernos.

Hasebroek afirma que os métodos capitalistas não poderiam tornar-se dominantes na manufatura grega por três motivos: impossibilidade de prever a demanda; dificuldade de acumulação e investimento de capital; e instituição da escravidão. Para Weber, esses fatores impediriam a formação do capitalismo “moderno”, mas não de relações capitalistas. A própria escravidão é vista como empresa capitalista escravista, porém constituiu-se em um entrave para a racionalidade produtiva moderna.

Para Hasebroek, as fontes sugerem que os escravos no final do século V não eram empregados na produção de mercadorias manufaturadas em larga escala; eles eram

³⁸ *ibid.*, p. 69.

³⁹ *ibid.*, p. 70-71.

utilizados pelos seus proprietários para gerar renda, nos mais diversos tipos de atividades.⁴⁰ Mesmo no século IV a.C., a produção fabril era dirigida para necessidades locais e não havia nenhuma divisão de trabalho entre os Estados. Tanto as pequenas, quanto as grandes cidades, segundo Xenofonte, deveriam suprir suas necessidades diárias com o trabalho de seus próprios habitantes. Contribuía para isso o ideal da cidade-Estado grega de isolamento e auto-suficiência. Daí as áreas de produção e consumo permanecerem as mesmas durante os séculos V e IV e não haver uma organização internacional unindo o mundo grego. Segundo Eduard Will – mesmo sendo favorável à hipótese de Hasebroek –, há uma minimização exagerada da atividade comercial, principalmente em relação à época clássica. Nem todas as cidades gregas tinham uma estrutura econômica idêntica e nem se pode afirmar que estavam reservadas exclusivamente aos metecos e escravos todas as atividades de caráter comercial.⁴¹

Hasebroek afirma que o proprietário de navios enfrentava enormes dificuldades, entre as quais, podemos listar: não havia informações sobre os mercados no estrangeiro; os custos do comércio eram grandes, pois a taxa de juros sobre empréstimos comerciais era alta; o período de viagens estava reduzido a seis meses, de novembro a fevereiro; as enormes dificuldades no transporte inviabilizavam qualquer possibilidade de formação de companhias de navio e não havia especialização comercial, característica da época moderna; não havia encomenda de mercadorias; o mercador colocava-se ao mar sem saber em que porto ele seria capaz de vender suas mercadorias; os comerciantes estavam à mercê dos piratas e navios de guerra e das demandas casuais dos consumidores. Tudo isso resultava em altos riscos para o comércio e contribuía para que os credores, que já

⁴⁰ *ibid.*, p. 77.

⁴¹ WILL, E. Trois quarts de siècle de recherches sur L'économie grecque antique. *Annales ESC*, v. 1, n. 9, 1954. p. 15.

cobravam altas taxas de juros, também demandassem como seguro hipotecas de cargas e quantias bem elevadas do empréstimo.⁴²

As finanças também eram rudimentares. As moedas de vários Estados, até o século III, tinham validade local e estavam constantemente sendo depreciadas. A ausência de uma moeda “nacional” dificultava a circulação de dinheiro de um Estado para outro. Em um artigo de 1933, em que as obras de Hasebroek são o alvo principal da análise, Louis Gernet afirma que durante a passagem para a democracia, apareceu uma moeda de Estado que, permitindo ou favorecendo a circulação de produtos agrícolas, deve ter modificado o estatuto econômico da classe camponesa.⁴³ Tal perspectiva enfatiza uma importância maior para a moeda, em relação à política, do que aquela dada por Hasebroek.

Segundo Hasebroek, em Atenas, os bancos agiam como intermediários para pagamento de débito, como fiadores, tomavam objetos e documentos de valor em custódia e faziam empréstimos de todos os tipos. Não havia negócios internacionais de crédito; o dinheiro era enviado de uma cidade para outra em espécie. O empréstimo bancário estava limitado, em geral, ao auxílio ocasional de amigos pessoais. Não havia garantias de pagamento dos empréstimos, pois não havia uma corte internacional na qual as pendências pudessem ser resolvidas. Nos períodos de guerra, havia grande número de renúncia de débitos. Em Atenas, era ilegal emprestar dinheiro a mercadores não engajados no transporte de mercadorias para ou da própria Atenas. A circulação de capital era prejudicada pela prática regular de ocultar as riquezas. As responsabilidades públicas e a liturgia levavam os homens com posses a reverter sua riqueza em ouro e prata não utilizáveis para os propósitos da produção. Quando o capital não ficava ocioso,

⁴² HASEBROEK, J. op. cit., p. 82-84.

⁴³ GERNET, L. Comment caracteriser l'économie de la Grèce antique? **Annales. ESC**, V. 5, p. 565, 1933.

era utilizado para empréstimo a juros, pois não havia limite para a taxa de juros. Não havia necessidade de recibos escritos, mas apenas da presença de testemunhas.⁴⁴

Ainda segundo Hasebroek, Atenas não era um centro da indústria grega e nem sequer um Estado industrial; era um lugar de troca, e não de produção. O comércio fornecia ao Estado uma parte apreciável de suas receitas, isto é, rendia uma receita substancial aos investidores privados e explorava os serviços de classe de mercadores profissionais. Assim, apesar da intensificação de trocas das mercadorias entre cidades, particularmente de trigo, e das vultosas receitas que este comércio podia propiciar para os investidores, mas não para os mercadores, a economia grega do período clássico era agrícola, e não comercial e industrial. Essas considerações de Hasebroek o aproximam muito mais de Bücher que de Weber, uma vez que este autor relaciona o aumento do comércio e da escravidão, além da liberdade de transferência da propriedade, ao “capitalismo político”.

Segundo Weber, o comércio, no Ocidente, na medida em que se desenvolvia, parece ter tido um papel desagregador e fomentador de estruturas novas. A confluência entre comércio e capitalismo é muito grande, no seu trabalho mais específico sobre História Antiga. O Estado, nas sociedades do Antigo Oriente Próximo, era um obstáculo ao pleno desenvolvimento do comércio e, no Ocidente, não permitia que as relações comerciais avançassem até o capitalismo racional. No modelo hasebroekiano, o Estado – a comunidade de cidadãos – conseguia dominar e controlar as relações comerciais em proveito próprio de forma muito mais contundente que no modelo weberiano. A sutil diferença entre esses dois modelos está no uso dos termos *obstaculizar* e *coordenar*. O Estado grego parece concentrar poderes e recursos suficientes para utilizar o comércio – estando englobados aí os produtos comerciais, os indivíduos envolvidos no comércio e as rotas e taxas - de acordo com suas necessidades. Parece-nos, portanto, que o modelo

⁴⁴ HASEBROEK, J. op. cit., p. 88-89.

esboçado por Hasebroek elucida uma contradição existente no modelo weberiano. A concentração de poderes da *pólis* grega, apresentada por Hasebroek, está mais próxima da realidade política do Antigo Oriente Próximo, apresentada por Weber em **The agrarian sociology of ancient civilizations**. A *pólis* grega neste livro, em oposição aos grandes impérios do Oriente, não inviabilizava as práticas comerciais e se via transformada pelo avanço do comércio. Por outro lado, a organização “estamental” da sociedade grega dificultava a centralização do Estado e a existência de um aparato burocrático. A *pólis* descrita por Hasebroek está mais próxima dos impérios orientais de Weber do que da *pólis* grega, que constituiu um elemento de ruptura na História do Ocidente. Paradoxalmente, a capacidade de organizar e coordenar o comércio da forma como Hasebroek descreve a *pólis* grega está, segundo o princípio de organização estatal de Weber, tanto próxima dos impérios orientais, quanto dos Estados modernos, os quais apresentam uma concentração de poder ausente nas organizações estamentais.

Em um trabalho recente, Charles M. Reed, analisando o comércio marítimo no mundo grego, deixando clara sua orientação “substantivista”, afirma que o equívoco de Hasebroek é pensar que Atenas intervinha no comércio somente para assegurar necessidades vitais para seus cidadãos sem se preocupar com os interesses dos *emporoi* e dos *naukeroi*. Segundo Reed, Atenas obviamente agia em favor dos comerciantes marítimos, em razão da enorme sobreposição de seus interesses àqueles do corpo de cidadão ateniense. Este autor, então, substitui a idéia de desdém dos cidadãos para com os estrangeiros pela idéia de complementaridade de interesses entre essas categorias. Esta análise, muito próxima da de Hasebroek e Finley, mas sem descartar os trabalhos dos modernistas atuais, salienta que Hasebroek percebeu a extensão da *pólis* sobre as atitudes oficiais, mas falhou na percepção do impacto da *pólis* sobre as atitudes da sociedade ateniense em geral. Hasebroek não percebeu que a dependência cívica de

alimentos importados substituía considerações de *status* social na mente dos indivíduos atenienses.⁴⁵

Para explicitarmos melhor estas contradições, é necessário explorarmos mais profundamente o assunto específico do trabalho de Hasebroek: os meios pelos quais o Estado deliberadamente promovia ou restringia o comércio, isto é, as diversas manifestações da política estatal voltadas para o comércio, particularmente o estrangeiro. Aqui, Hasebroek continua seu combate aos “modernistas”, que acreditavam ter a cidade grega uma política comercial similar ao do Estado moderno nacional, que objetivava assegurar mercados estrangeiros e manter seu próprio para beneficiar a produção doméstica. Estas noções de rivalidade comercial internacional são transferidas para o mundo antigo, no qual os supostos Estados nacionais lutam entre si por mercados coloniais e comerciais.⁴⁶ Esta posição sustenta-se no princípio de que o Estado estava interessado no comércio e na produção. Porém, na medida em que boa parte da produção das cidades estava nas mãos dos estrangeiros residentes, não tendo nem os trabalhadores nem os comerciantes alguma influência de controle na política doméstica ou estrangeira, não se pode falar de trabalho ou produção nacional.

As tarifas protecionistas só aparecem no período helenístico. As taxas de exportação e importação eram impostas para propósitos de receita. A grande maioria dos comerciantes estrangeiros era politicamente desclassificada, e os que não eram estrangeiros, eram proletários. O comércio estava divorciado da vida nacional; era, portanto, *cosmopolitano*. Não há um comércio “ateniense”, “beociano”, nem uma marinha mercantil nacional. Não havia nenhuma associação de mercadores que assegurasse seus interesses. Quando existia, era de caráter puramente religioso.⁴⁷

⁴⁵ REED, C.M. **Maritime traders in the ancient Greek world**. Cambridge: University Press, 2004. p. 51-77.

⁴⁶ HASEBROEK, J. op. cit., p. 97-98.

⁴⁷ *ibid.*, p. 99-102.

As guerras não objetivavam apagar um rival comercial ou beneficiar a classe comercial ou industrial. Suas causas eram genuinamente políticas. Elas surgiam do desejo de assegurar pela força e pela dominação política as vantagens de prosperidade nacional. Essa é a idéia do imperialismo antigo, que procurava controlar o comércio *cosmopolitano* com o objetivo de enriquecer os Estados por meio de taxas e impostos. Dessa forma, as guerras eram políticas, e não comerciais, travadas no interesse do consumidor por suprimento de alimentos.⁴⁸

Subjacente a esta separação entre a guerra e interesses comerciais, há um exagero de Hasebroek quanto à hipótese de Weber de separação entre o *homo politicus* e o *homo economicus*. Segundo Humphreys, Weber não queria dizer que o cidadão antigo estava mais interessado na guerra do que nas atividades de mercado. Weber não sublinha a existência de dois sistemas de valores conflitantes, no qual um influencia de forma decisiva o comportamento do outro. O que ele salienta, segundo Humphreys, é que as instituições que para nós parecem caracteristicamente econômicas - comércio, produção para o mercado, circulação de dinheiro, atividades bancárias - são analiticamente dependentes e somente compreensíveis em termos de instituições que nós caracterizamos como políticas. A questão de fundo não é se a guerra tem efeitos econômicos, - que sempre tem - mas se esses efeitos são melhores analisados como elementos internos ao sistema econômico ou como o resultado de forças externas. Para Humphreys, embora a guerra representasse um papel importante na circulação de mercadorias, suas principais implicações econômicas em sociedades pré-industriais estão relacionadas à distribuição da força de trabalho. Para compreender o lugar da guerra na economia grega antiga, é necessário considerar as implicações da escravidão.⁴⁹ O

⁴⁸ *ibid.*, p. 102.

⁴⁹ HUMPHREYS, S. *Homo politicus and homo economicus: war and trade in economy of ancient and arcaic Greek*. In: _____. **Anthropology and the Greeks**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978. p. 159-170.

comércio da Grécia arcaica, segundo Humphreys, deve ser visto em um contexto muito mais amplo de trocas entre o Egeu e o mundo além, no qual a importação e a exportação de força de trabalho foram muito superiores à troca de mercadorias, não sendo possível fazer uma distinção entre comércio e transferência de mercadorias por meio da guerra, pirataria, hospitalidade e troca de dádiva. Por outro lado, o império ateniense representou um novo caminho para a integração da força de trabalho livre excedente na economia da cidade-Estado por meio de lucros derivados da guerra e comércio. Guerra e comércio ainda estão intimamente ligados, mas em lugar de atividades complementares realizadas pelo mesmo pessoal, elas são diferenciadas e ligadas pelo dinheiro, pelo mercado e pela extorsão de tributo por Atenas de seus súditos. Portanto, as guerras médicas foram um divisor de águas na história grega.⁵⁰

Hasebroek, muito preocupado com a diferenciação de valores entre o mundo antigo e o moderno, não conseguiu perceber este aspecto fundamental da guerra. Tomando como eixo comparativo somente modelos modernos de comércio, deixou escapar de sua análise este movimento particular de mercadorias que se dava no interior das guerras arcaicas e ignorou qualquer possibilidade de diferenciação de interesses econômicos dos cidadãos atenienses pós-guerra do Peloponeso.

Weber, em sua análise acerca dos fundamentos econômicos do imperialismo, afirma que nem sempre o surgimento e a expansão de formações com caráter de grandes potências estão condicionados, primeiramente, por fatores econômicos, apesar de, em muitos casos, a exportação de bens contribuir em grande medida para a formação de grandes Estados. No caso dos grandes impérios ultramarinos do passado - Atenas, Cartago e Roma -, ele afirma que:

outros interesses econômicos – sobretudo aquele em lucros provindos de rendas do solo, arrendamento de impostos,

⁵⁰ *ibid.*, p. 170.

emolumentos oficiais e outros semelhantes - tinham importância pelo menos igual e, freqüentemente, muito maior do que os lucros mercantis. Dentro deste último motivo da expansão, por sua vez, era muito insignificante o interesse, predominante na era capitalista moderna, de “venda” para os territórios estrangeiros, em comparação ao interesse em possuir territórios *a partir* dos quais podiam ser importados certos bens (matérias-primas).⁵¹

Nas diversas civilizações que Weber apresenta como exemplo, o tráfico de bens não costumava indicar o caminho à expansão política, embora, mais à frente, o autor demonstre que, apesar disso, a estrutura econômica determina em considerável grau tanto a extensão quanto a forma da expansão política. Além de mulheres, gado e escravos, é a terra o principal objeto de apropriação violenta, particularmente nas comunidades camponesas conquistadoras. Assim, na Antiguidade, o interesse na renda do solo é de grande importância, pois “já que os lucros mercantis eram ‘investidos’ de preferência em bens de raiz e escravos por dívidas, a obtenção de terras férteis e apropriadas para produzir rendas constituía (...) a finalidade normal das guerras”.⁵² Weber cita os privilégios oferecidos pela liga Ática ao *demos* da cidade dominadora que, além de tributos de diversas espécies, conseguia a ruptura do monopólio de solo das cidades sujeitas: “o direito dos atenienses à aquisição de terras por toda parte e a empréstimos hipotecários.”⁵³

Não há nesta reflexão uma clivagem em relação às ideias de Hasebroek, que parecem aprofundar esta hipótese. Porém, a ideia de exportação de bens está totalmente ausente do modelo de Hasebroek, que acredita na proeminência absoluta do interesse de

⁵¹ WEBER, M. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4ª edição, Brasília: UnB, 2004. v. 2, p. 165.

⁵² *idem.*, p. 165.

⁵³ *ibid.*

importação sobre o de exportação. Esta proeminência está presente no processo de colonização.

Para este autor, a colonização grega tinha um ou dois fins: império ou manutenção de suprimentos. A colônia grega não era comercial; ela era militar (uma colônia de conquista), ou agrícola. Esta última devia sua origem à iniciativa privada, enquanto a primeira era uma iniciativa estatal. As colônias gregas freqüentemente se tornavam centros de comércio, pois, em geral, estavam no caminho de rotas comerciais, levando os colonos agrícolas a assumirem o controle do comércio como fonte de receita e, posteriormente, deixando este negócio para estrangeiros que lá chegavam.

A típica colônia grega era agrícola (*apoikia*) e foi criada para suprir as necessidades alimentares da população excedente das cidades-Estados; após duas ou três gerações, tornava-se uma nova e independente organização política. A fome, não a ambição comercial, era a força motriz da colonização. O solo escasso e pouco adaptável ao crescimento de grãos (trigo) impossibilitava alimentar uma população continuamente crescente. O laço entre as colônias e as cidades-mães era religioso e moral e não político e comercial; os objetos de culto, em particular o fogo sagrado do pritaneu, chegavam diretamente da cidade-mãe, e os cidadãos da cidade-mãe recebiam honras especiais quando visitavam a colônia. Os tipos de moeda da colônia eram influenciados pela história legendária de sua cidade-mãe, porém não havia uma relação de submissão política e econômica. Todos estes aspectos configuram uma relação distinta da que existe entre colônia e metrópole dos Tempos Modernos.⁵⁴

As colônias militares (*clerukias*) “eram fundadas em pontos estrategicamente importantes e serviam tanto para manter os pontos subjugados e aliados sob controle como para fornecer terra para a população excedente.”⁵⁵ Diferente das colônias agrícolas,

⁵⁴ HASEBROEK, J. op. cit., p. 108-109.

⁵⁵ *ibid.*, p. 109.

a colônia militar permaneceu politicamente dependente, porém sem motivos comerciais, apenas os motivos de dominação militar e manutenção de dependência. Portanto, a colonização serviu como instrumento da *talassocracia*: um meio de controlar extensões marítimas e de obter pela força suprimentos de alimentos e metais preciosos e de assegurar as rotas para outras regiões serem exploradas para fins similares. O objetivo da colonização não era *comercial*, mas, sim, *imperial*.⁵⁶

O traço mais essencial dos Estados gregos clássicos foi a busca deliberada de independência, que estava condicionada pelo fato de que estes Estados eram cidades-Estados. Mesmo na época de maior desenvolvimento, não há idéia de solidariedade no mundo das cidades-Estados gregas; e até a evolução política foi determinada por um separatismo exagerado. A existência do cidadão estava diretamente relacionada com sua cidade-Estado. Fora de sua cidade, seus privilégios de cidadão estavam aniquilados. A proscrição ao estrangeiro é comum a toda lei grega primitiva. E em teoria, mostrou-se notavelmente persistente. Assim, a *guerra* entre os Estados gregos era uma coisa normal na mentalidade grega. Os tratados de paz para os períodos de cinco ou dez anos eram vistos como meras interrupções de um estado de guerra. A pirataria e o corso eram praticados com a proteção e a autoridade do Estado.⁵⁷

O bem-estar da cidade geralmente estava condicionado pelo exercício de poder sobre seus súditos, não dependendo do desenvolvimento de seus próprios recursos de trabalho, indústria ou comércio nativo, mas das contribuições de seus súditos. A cidade imperial grega usou dois métodos de imperialismo: anexava e explorava diretamente o território dominado, tirando os habitantes originais e assentando o excedente de sua população e compelia os habitantes do território dominado a pagar tributo em dinheiro ou em espécie. Os cidadãos constituíam uma casta militar, cujos interesses eram

⁵⁶ *ibid.*, p. 110.

⁵⁷ *ibid.*, p. 117-118.

absorvidos por responsabilidades políticas e obrigações militares, deixando o trabalho para servos, escravos e *metecos*. As cidades-Estado procuravam aproximar-se do ideal de independência econômica, daí ser impensável pensar a cidade-Estado como uma nação.⁵⁸ A cidade grega não estava interessada em alcançar supremacia comercial e capturar mercados por meio da força: interessava-lhe a supremacia política.

Além da necessidade de garantir suprimentos, o Estado preocupava-se em assegurar riquezas por meio do comércio. O governo intervinha de todas as formas a fim de encher seus celeiros e seu tesouro, impedindo o desenvolvimento do comércio e criando inseguranças e incertezas em um Estado que vivia permanentemente em guerra. O Estado não agia em nome de uma classe de comerciantes; ao contrário, intervinha em seus interesses, tomando empresas comerciais em suas próprias mãos e confiscando os lucros para o tesouro. Interferia na vida econômica de toda a cidade, estando à sua mercê a propriedade, o dinheiro, o crédito, todo o tipo de transação pecuniária. A causa em todo lugar era sempre a mesma: a cidade nunca tinha um estoque regular para abastecer a população.⁵⁹ O resultado disso foi o encobrimento da riqueza, entesouramento. Todas as posses eram um perigo. Daí constituir-se o solo no investimento mais seguro. Tal afirmativa complementa a hipótese de Weber acerca da importância do investimento no solo, com o intuito de obter rendas.

Os trabalhos de Weber e Hasebroek, ao deslocarem o eixo do argumento primitivista, do *oikos* para a *pólis*, e apresentarem uma preocupação maior com o material empírico, respondiam, em parte, às críticas dos historiadores aos economistas históricos. Contudo, tal deslocamento da esfera econômica para a esfera política não significava um retrocesso a uma historiografia rankeana, mais preocupada com os grandes personagens políticos, mas uma resposta à teoria evolucionista de Bücher, com estágios de

⁵⁸ *ibid.*, p. 137-138.

⁵⁹ *ibid.*, p. 151-152.

desenvolvimento incompatíveis com o material empírico disponível. Conseqüentemente, os trabalhos desses autores, Weber e Hasebroek e, também, do próprio Meyer, ainda sob um “ambiente” historista, já demonstram traços da História Social, na qual os diversos grupos sociais e sua relação com a estrutura econômica e política já ocupavam o centro de suas preocupações. A Arqueologia, particularmente com Hasebroek, começa também a ter um papel importante, sendo já utilizada para corroborar o modelo geral apresentado pelo autor.

Segundo Weber, a *pólis* era primitiva em relação ao racionalismo do capitalismo moderno e às economias nacionais, mas não em relação às monarquias do Antigo Oriente. Portanto, o primitivismo da *pólis* era sublinhado somente em relação a períodos posteriores, mas não quando comparado a sociedades contemporâneas. Weber, com sua elaboração de racionalidade e irracionalidade, não conseguiu superar os resquícios neoclássicos de seu arcabouço teórico. Hasebroek, mesmo seguindo de perto os trabalhos de Weber, ao acentuar as diferenças da *pólis* com as economias nacionais modernas, retoma Bücher para demonstrar que os princípios da economia política clássica eram incompatíveis com a realidade do mundo antigo. Contudo, a excessiva preocupação em demonstrar as diferenças entre a política das cidades-Estados e interesses comerciais modernos não lhe permitiu perceber qualquer tipo de interesse do cidadão que não seja dominado pela esfera política. De acordo com a definição de Weber de política, podemos dizer, conforme Hasebroek, que a exclusão dos *estrangeiros* (*metecos*, escravos) da política cidadina era o elemento fundamental do poder das cidades-Estados. O comércio era útil apenas como elemento constituinte do objetivo maior da cidade, o suprimento de necessidades, e não afetava o ideal de independência das cidades-Estados. Mas não seria este objetivo, o suprimento de necessidades, já um interesse eminentemente econômico?

BIBLIOGRAFIA

BRIGGS, W. W., e WILLIAM, M. C. (eds). **Classical Scholarship: A Bibliographical Encyclopedia**. New York: Garland, 1990.

BRUHNS, H. Max Weber, l'économie et l'histoire. **Annales ESC**, n. 6, p. 1259-1287,1996.

BÜCHER, K. **Études d'histoire et d'économie politique**. Bruxelas; Paris: Henri Lamertin Éditeur & Félix Alcan Éditeur, 1901.

COHN,G. (org.). **Max Weber**. Sociologia. São Paulo: Ática,1981.col. Grandes cientistas sociais

FREUND, J. **Sociologia de Max Weber**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 1980.

GERNET, J. Comment caracteriser l'économie de la Grèce antique? **Annales ESC**, n.5, 561-566, 1933.

HASEBROEK, J. **Trade and politics in Ancient Greece**. London:. Biblo and Tannen, 1993.

HUMPHREYS, S. C. **Anthropology and the Greeks**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

MEYER, E. **El historiador y la historia antigua**. Estudios sobre la teoría de la Historia y la Historia económica y política de la Antigüedad. México - Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1955.

SHORT, G. Review HASEBROEK , J. Trade and politics in Ancient Greece. **Antiquity**, v. 8. n. 31, p. 356-358.

TENBRUCK, F. H. Max Weber and Eduard Meyer. In: MOMNSEN, F. **Max Weber and his contemporaries**. London; Boston; Sidney;: Unwin Hyman, 1989, p. 234-267.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais**. Tradução de Augustin Wernet, São Paulo: Cortez Editora, 1992.

WEBER, M. **The Agrarian sociology of ancient civilizations**. Tradução de FRANK, R.I. London; New York: Verso, 1998.

WEBER, M. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4ª edição, Brasília: UnB, 2004. 2v.



WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

WILL, E. Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique. **Annales ESC**, n. 9, v.1, p. 7-22, 1954.

EL DESENVOLVIMIENTO POLÍTICO DE LA CÓLERA EN LA GRECIA DE HOMERO: LÍMITES SOCIALES Y DIVINOS DE UNA ESTRATEGIA PERSUASIVA EN *ILÍADA*

Betiana Marinoni⁶⁰

RESUMEN

La comunidad conformada en *Ilíada* es una comunidad política, es decir, una red de relaciones voluntarias de negociación, subsistencia y emprendimiento común que, si bien no tuvo una existencia histórica con las características exactas con las que la presenta Homero, constituyó, para la sociedad griega posterior, el mundo a partir del cual el suyo propio se había conformado⁶¹. El carácter político de dicha sociedad se manifiesta no sólo en la cohesión implícita en las diferentes prácticas comunes de deliberación, defensa y culto sino también en las razones y condiciones que hacen de la acción colectiva un espacio más efectivo donde el alcance de los intereses individuales y compartidos se encuentra en equilibrio.

La comunidad conformada en *Ilíada* es una comunidad política, es decir, una red de relaciones voluntarias de negociación, subsistencia y emprendimiento común que, si bien no tuvo una existencia histórica con las características exactas con las que la presenta Homero, constituyó, para la sociedad griega posterior, el mundo a partir del cual el suyo propio se había conformado⁶². El carácter político de dicha sociedad se manifiesta no sólo en la cohesión implícita en las diferentes prácticas comunes de deliberación, defensa y culto sino también en las razones y condiciones que hacen de la acción colectiva un espacio más efectivo donde el

⁶⁰ (Universidad de Buenos Aires – Maestría en Estudios Clásicos); bmarinoni@gmail.com

⁶¹ Rhodes, P. (2007:11).

⁶² Rhodes, P. (2007:11).

alcance de los intereses individuales y compartidos se encuentra en equilibrio. Tales razones se evidencian en las estrategias y argumentos persuasivos utilizados en el ámbito del consejo y la asamblea como espacios institucionalizados de competitividad y debate, esenciales para la búsqueda del bien de la comunidad.

A su vez, el uso persuasivo del lenguaje opera como canal a través del cual cada individuo pone en relación su propio sistema de valores con aquél de la comunidad a la que pertenece y, de esa manera, manifiesta el fundamento a partir del cual se entablan relaciones interpersonales y comunitarias ya sea de cooperación y pertenencia o bien de competitividad y aislamiento. Las emociones que puedan surgir de dicha interacción conflictiva o complementaria entre un individuo y los miembros de su sociedad influyen en el lenguaje y en las acciones que tal sujeto emprenda, no como reacciones impulsivas e irracionales sino como una evaluación cognitiva de una situación social concreta como beneficiosa o perjudicial de acuerdo con los propios intereses. La cólera, como una de estas posibles emociones, presenta un rol distintivo en la tarea de observar aspectos éticos, políticos y punitivos en las prácticas discursivas en tanto implica un alejamiento entre el individuo y otros miembros de la sociedad que facilita una reflexión sobre las normas de conducta social y lleva a la trama de una venganza dirigida al logro de los propios intereses y al resarcimiento del daño sufrido.

En este sentido, la cólera de Aquiles, surgida en el canto I de *Ilíada*, se constituye como eje analítico principal en la medida en que la palabra es el único medio de interacción del cual el héroe se sirve durante la etapa pasiva de su cólera. De este modo, el discurso de Aquiles, especialmente en los cantos I y IX, nos permite realizar un acercamiento a ciertas concepciones discutidas a lo largo de toda la crítica homérica – la política, la ética y la justicia- en el marco de los criterios de legitimación del poder, del código heroico de conducta y de la capacidad agente de los hombres en la épica griega.

1. EL ORIGEN DE LA CÓLERA

La organización social de la comunidad homérica no presenta el sistema burocrático fijo de la estructura palaciega micénica, donde la cohesión de diferentes aldeas responde a la hegemonía centralizada del palacio, sino que se constituye como una red versátil de relaciones fluidas entre diversos núcleos. El proceso que estructura la comunidad homérica es el de una dinámica política en la cual las relaciones de parentesco dentro de la unidad básica de liderazgo, el οἶκος, se han extendido por medio de la creación de alianzas y lazos recíprocos de lealtad entre iguales o entre superiores e inferiores⁶³. Cada uno de estos grupos locales, φύλα, cuya unión no responde a vínculos familiares sino al reconocimiento de un mismo líder como protector, ἄναξ⁶⁴, crea lazos de amistad con otros núcleos, es decir, con otros líderes de acuerdo con diversos intereses. De esta manera, no se conforma un sistema político unificado, dentro del δῆμος o λαός, sino relaciones dinámicas de competitividad y cooperación entre líderes, βασιλεῖς, en cuyo seno la cohesión de cada conjunto de ἑταῖροι y su jefe se encuentra en permanente legitimación, pues su autoridad se sostiene en la medida en que mantenga, detente e incremente las capacidades por las cuales ha sido reconocido como líder con el fin de proteger al grupo y sus intereses.

Así, las relaciones de reciprocidad y redistribución que impregnan el entramado social adquieren el estatuto de normas determinantes del alcance y los

⁶³ Donlan, W. (1985:302-3).

⁶⁴ Su etimología corresponde a una raíz indoeuropea *w(η)nakts a partir del testimonio del tocario /nātāk/ y del griego /anaks/, con el sentido de 'señor', 'amo' y la connotación de 'protector' o 'salvador'. Dicha connotación vincula a la figura del ἄναξ tanto con una autoridad patriarcal, en cuanto la cabeza de la casa es responsable de su protección y conservación, como con una autoridad divina salvadora y protectora del orden. Esto se evidencia, por una parte, en la etimología de Ἀστυάναξ, II.VI.403, y en el epíteto de Apolo, como protector y de Zeus, como patriarca.

límites del rol de cada individuo como parte de una comunidad⁶⁵ y en su dinamismo continuo preservan a la vez que amenazan la cohesión del grupo colectivo. Ese dinamismo da lugar a la disputa entre Aquiles y Agamemnon que comienza con la violación a una de estas normas y prosigue con el cuestionamiento de la legitimación de la autoridad del Atrida, no sólo por parte de Aquiles sino por parte de la propia trama narrativa. El desarrollo que presenta el enfrentamiento es prueba de que la sociedad homérica no se preserva por instituciones políticas que medien el ἦθος competitivo sino que la excelencia está sujeta a gradaciones de estatus y obligaciones dentro de la comunidad⁶⁶.

1.1 FACTORES DE LEGITIMACIÓN DEL PODER

Junto con las riquezas, el buen nacimiento y el número de hombres sobre quienes se lidera, el cetro constituye un capital simbólico heredado⁶⁷ que otorga legitimación al estatus de quien lo porta. Por otra parte, toda acción o palabra de quien lo sostenga implica la protección divina ante las potenciales faltas y, así, dicho acto adquiere el carácter de juramento público en tanto Zeus lo ha otorgado para garantizar el cumplimiento de las normas sociales. Estas son precisamente las posesiones que fundamentan la posición de Agamemnon como líder de todo el ejército aqueo⁶⁸ en contraposición a las destrezas guerreras y persuasivas que posibilitan que Aquiles cree una tensión al replicar en contra del Atrida⁶⁹. El hecho de que el discurso posterior de Tersites, evocando las palabras de Aquiles, no tenga otro efecto que el de la risa y la censura violenta es prueba del peso que las

⁶⁵ Cf. IX.69-73 donde Néstor le recuerda a Agamemnon tales normas.

⁶⁶ Hammer, D. (2002:79).

⁶⁷ Cf. II.100-8.

⁶⁸ Cf. II.203-6, IX.96-9.

⁶⁹ Esta oposición está explicitada en boca de Néstor en I.275-281.

habilidades guerreras y oratorias tienen en relación con la legitimación del estatus heredado y, consecuentemente, con el poder de la palabra.

Tales factores se ponen en evidencia en los contraargumentos que tanto Aquiles como Agamemnón utilizan para disputar y en los modos de los cuales cada uno se sirve para afirmar su propia autoridad.

1.2 LA DISPUTA

Ante el reclamo de Aquiles de que buscar una nueva recompensa para Agamemnón, una vez entregada Criseida, implicaría una violación a la norma de redistribución y un abuso por su parte al querer quitar lo que ya ha sido distribuido (vv.121-129), el Atrida responde:

μη δ' οὕτως ἀγαθός περ ἐὼν θεοεΐκελ' Ἀχιλλεῦ
κλέπτε νόω, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι οὐδέ με πείσεις.
ἢ ἐθέλεις ὄφρ' αὐτὸς ἔχης γέρας, αὐτὰρ ἔμ' αὐτως
ἦσθαι δευόμενον, κέλεαι δέ με τῆνδ' ἀποδοῦναι; 131-4⁷⁰

Es decir, Agamemnón reconoce como válida la oposición del Pelida en tanto es ἀγαθός y desciende de los dioses, pero ve en ella una estrategia que lo colocaría en una posición inferior con respecto a Aquiles. Esta sospecha por parte de Agamemnón manifiesta la amenaza que para él representa el estatus de Aquiles, adquirido por sus hazañas guerreras, y el temor de que comience a haber un mayor reconocimiento de ello por parte de la comunidad en detrimento de su propia honra. De esta manera, Agamemnón concluye con la amenaza de quitarle la recompensa a alguno de los otros líderes, a lo cual Aquiles responde:

⁷⁰ "Aun siendo tan valeroso, deiforme Aquiles, no me la robes con astucia, puesto que no me pasará inadvertido ni me persuadirás. ¿Acaso quieres, para conservar tú mismo la recompensa, que yo entonces sin más me quede sin conseguir nada y me exhortas a que me deshaga de ella?"

ὦ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλεόφρον
πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἴφι μάχεσθαι;
οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἔνεκ' ἤλυθον αἰχμητῶν
δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὐ τί μοι αἴτιοί εἰσιν' (...)
οὐ μὲν σοὶ ποτε ἴσον ἔχω γέρας ὀππότ' Ἀχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολιέθρον·
ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυαἴκιος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· 149-3/163-6⁷¹

Nuevamente Aquiles le reprocha lo codicioso de su acción y la falta de respeto ante los demás aqueos que le son leales. Sin embargo, lleva su argumento hacia un nivel más profundo en el momento en que cuestiona la razón por la cual los aqueos lo obedecen, ya que ni sus palabras, que atentan contra el orden social, ni sus actos, que no son meritorios de ninguna recompensa, justifican su posición de líder, es decir, de protector de las θέμιστες y de protector del λαός. Dadas estas circunstancias, Aquiles amenaza con su regreso a Phtía pues si la guerra no implica un beneficio para los intereses propios ni de sus seguidores ya no hay lazo que lo una a esa comunidad.

1.3 ESTRATEGIAS DE AFIRMACIÓN DEL PODER

Como resultado de esta disputa pública, donde Aquiles es deshonrado al perder su γέρας y la autoridad de Agamemnon se ve puesta en cuestión, ambos inician una estrategia para reafirmar su poder.

⁷¹ “¡Ay de mí! A ti que te cubres de desvergüenza, ventajero, ¿Cómo te obedecerá alguno de los aqueos, bien dispuesto hacia tus palabras, sea para tomar el camino sea para pelear violentamente con los hombres? Pues yo no llegué aquí a luchar a causa de los guerreros troyanos, pues para mí no son responsables de nada.(...) Pues yo nunca tengo la misma recompensa que tú siempre que los aqueos devastan una bien establecida ciudadela de los troyanos, pero mis manos se ocupan de la mayor parte de la trabajosa guerra”.

La cólera, que en un primer momento pudo haber desencadenado un acto de violencia por parte de Aquiles, se resuelve finalmente en el aislamiento del héroe que funciona no sólo como proceso de digestión de esta emoción sino como la estrategia más efectiva en tanto prueba lo que Agamemnón no había tenido en cuenta al decir:

εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν·
οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσὶ τε σῆς καὶ σοῖς ἐτάροισι
Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω,
οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος· ἀπειλήσω δέ τοι ᾧδε· 178-81⁷²

En efecto, Aquiles utiliza por última vez el cetro para jurar que habrá un momento en que su presencia en la batalla será decisiva. El gesto simbólico de arrojarlo es la concretización de su argumento. De esta manera, la disputa adquiere un carácter político en cuanto no se trata de la competitividad personal de dos líderes sino de la puesta en cuestión de quién es más apto para obtener el bien de la comunidad.

Agamemnón, por otra parte, intenta reafirmar su poder no sólo infundiendo temor por medio de amenazas⁷³ sino también comprobando que su legitimación divina es suficiente para asegurarse la obediencia del ejército, incluso al ordenar algo que va en contra de la voluntad de todos: huir. Esta estrategia se efectúa en los cantos II y IX con resultados opuestos. La aparente afirmación del poder en el primer caso⁷⁴ se tiñe de ironía al tratarse de un sueño falso que le envía el propio Zeus y al finalizar con el uso del cetro por parte de Odiseo como instrumento de

⁷² "Si eres tan fuerte, un dios te lo otorgó. Yendo a tu casa con tus naves y compañeros, reina entre los Mirmidones, yo no me preocupo por ti ni me inquieto por el que está irritado. Sino que te amenazaré así".

⁷³ Cf. I.185-7.

⁷⁴ Cf. II.80-1

violencia. Efectivamente, estas pruebas a partir de las cuales Agamemnon pretendía legitimarse como líder generan un efecto inesperado que el propio Atrida no puede controlar⁷⁵. Como afirma Barker (2009:55) la autoridad de Agamemnon es resistida incluso por la confianza narrativa de la *Ilíada*⁷⁶.

Mientras que en esta oportunidad lo que hizo la obediencia efectiva es el temor a discrepar con el líder⁷⁷, aún presente en el ejército tras la disputa entre Agamemnon y el Pelida poco tiempo antes, en el canto IX, por el contrario, una vez pasado mucho tiempo desde la disputa, el temor ya no es un instrumento efectivo de poder y ante el mismo discurso de Agamemnon, pero en esta ocasión sin un objetivo de engaño, la destreza retórica se vuelve relevante y nuevamente es utilizada para evidenciar en público las faltas del líder. Las palabras de Diomedes (vv.30-49)⁷⁸ recuperan una *thémis* que, según Aquiles, parecía perdida⁷⁹ y, según los sucesos de la trama, parecía ya ineficaz, en tanto Agamemnon actuaba por su propia voluntad sin respetar la opinión unánime de todo el ejército en asamblea al negar el rescate de Criseida y al deshonorar a Aquiles⁸⁰: la función

⁷⁵ Sobre este episodio cf. Griffin, J. (1980:10-11), Hammer, D. (2002:87).

⁷⁶ En este sentido la intervención de Atenea en el canto I también manifiesta la validez del reclamo de Aquiles ante la *úβρις* de Agamemnon.

⁷⁷ En efecto, Aquiles es capaz de contradecirlo porque carece de temor pues, si bien no es más poderoso, es más fuerte. El miedo como uno de los factores que llevan a evitar la disputa también se refiere en I.515 entre Zeus y Thetis.

⁷⁸ Ἀτρεΐδῃ σοὶ πρῶτα μαχίσομαι ἀφραδέοντι, / ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῆ· σὺ δὲ μὴ τι χολωθῆς. (...) σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω· σκήπτρῳ μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων, / ἀλκὴν δ' οὐ τοι δῶκεν, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον. 32-3(...) 37-9 "Atrida, primero me enfrento a ti, como está establecido, soberano, en la asamblea pues estás siendo insensato. Pero tú no te irrites. (...) Pero a ti te dotó el hijo de Crono, de retorcido pensamiento; por una parte, con el cetro te concedió que seas honrado por sobre todos pero no te concedió valor, que es el mayor poder".

⁷⁹ δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσει· / ἢ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδῃ νῦν ὕστατα λωβήσαιο. I.231-2. "Rey devorador de pueblos porque reinas sobre inútiles. Pues si no, Atrida, ahora habrías ultrajado por última vez". También en 293-6.

⁸⁰ Cf. I.376-9, IX.106-8. En contraposición, Posner, R. (1979:34).

propia de la asamblea, el debate, y la obligación del líder, escuchar el consejo de los más hábiles en el discurso y en el combate⁸¹.

De esta manera, por medio de la intervención de Diomedes y, posteriormente, la de Néstor se restaura la θέμις de la práctica política donde el líder no actúa directamente sino que debe contar con el acuerdo colectivo. La asamblea se configura como el espacio público del acuerdo donde se encausan las decisiones del ἄναξ y las acciones de competitividad en pos del bien común y no en consideración intereses individuales⁸²:

τὼ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢδ' ἑπακοῦσαι,
κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὄτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγη
εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· IX.100-2⁸³

A partir de estos episodios, se puede observar que la política en sus orígenes no se identifica con la existencia de una πόλις, concebida como las instituciones que la representan, sino con las prácticas públicas a través de las cuales individuos y grupos están involucrados en negociaciones⁸⁴ donde los valores y los intereses particulares entran en contacto con aquellos que conforman el enfoque dominante de una sociedad. La interacción discursiva no sólo pone de relieve esta perspectiva, pues es el material a partir del cual se conforman los argumentos persuasivos, sino además, como afirma Hammer (2002:12), revela la manera en que cada persona organiza el mundo en una complejidad de valores a

⁸¹ Cf. IX.74-6

⁸² Esto se refleja en el consejo que Néstor le da a Agamemnon, de deponer la cólera contra Aquiles, argumentando que es el mejor defensor de toda la comunidad, I.282-4, aunque eso implique reconocer su honra por sobre la de Agamemnon.

⁸³ "Por eso es necesario que sobre todo tú pronuncies tu palabra y escuches, e incluso consideres la de otro, cuando el ánimo lleve a uno a hablar para el bien".

⁸⁴ Balot, R. (2009:32).

través de una gramática cultural. En este sentido, la política también se identifica con el pensamiento político que da forma a los discursos, es decir, con el sujeto que se vuelve reflexivo acerca de las normas sociales dentro de las cuales se encuentra inserto y que las utiliza como material para construir estrategias que pongan en equilibrio el cumplimiento de los intereses privados y comunes.

2. LA CÓLERA Y LA VIOLACIÓN DE LAS NORMAS SOCIALES

En el contexto de una comunidad cuya cohesión no se basa en vínculos de sangre o parentesco sino que se sostiene y preserva por medio de alianzas voluntarias de reciprocidad y colaboración, el origen social de la cólera se pone en mayor evidencia en la medida en que, como otras emociones, tiene su raíz en la evolución de los mecanismos de cooperación que expresan el compromiso de un individuo en las relaciones sociales cooperativas que traen beneficios a los participantes⁸⁵. Dado que la ira se caracteriza por el reconocimiento de que una acción o relación social atenta contra el propio beneficio, da como resultado el aislamiento del individuo perjudicado, es decir, la ruptura de su compromiso de cooperación. Esta distancia no implica una sustracción definitiva respecto del orden social sino que se desarrolla como una intervención crítica respecto del desenvolvimiento efectivo de ese orden. En efecto, el rechazo de Aquiles a participar en acciones que involucran a toda la comunidad aquea no es producto de una enajenación⁸⁶ del código heroico sino que responde a una reflexión ante el abuso del sistema social de la comunidad guerrera que de otro modo es aceptable para él⁸⁷. Esto conduce no sólo a la inestabilidad de la cohesión de la comunidad aquea y, por lo tanto, de la autoridad de

⁸⁵ Cairns, D. "Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion" en Braund & Most (2003:12).

⁸⁶ En contraposición, Postlethwaite, N., "Akhilleus and Agammon: Generalized reciprocity" en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R., (1998).

⁸⁷ Wilson, D. (2003:10)

Agamemnon sino también a una reflexión ética sobre el propio actuar y el de los demás en el marco del código heroico de conducta.

Por una parte, la cólera de Aquiles se origina en un abuso por parte de Agamemnon como líder, es decir, en un abuso del sistema de redistribución. De esta manera, al aislarse y anunciar su partida a Phtía, crea una situación de autosuficiencia que atenta contra la cohesión del grupo pues cuestiona la efectividad de dicho sistema en relación con el bien común. En efecto, si la comunidad guerrera ha sido constituida en función de alcanzar un propósito particular –la venganza de Menelao– con la condición de beneficios compartidos y la autoridad de Agamemnon sólo existe en virtud de esa unidad, la disolución social es la mayor amenaza no sólo para el logro de la victoria⁸⁸ sino para la causa común de la guerra: τί δὲ δεῖ πολεμιζέμεναι Τρώεσσι Ἀργείους; “¿Por qué es necesario que los aqueos luchen contra los troyanos?” (IX.337).

Por otra, en *Retórica*⁸⁹, Aristóteles especifica cuál es aquel contexto social debido para que surja la cólera: es un deseo penoso de venganza por una ofensa injustificada (desprecio, vejación, ultraje), percibida contra uno mismo, ante quienes admiramos o somos admirados o competimos por el honor, o contra nuestros próximos a quienes sería vergonzoso no socorrer (padres, hijos, compañeros). De esta manera, la cólera permite realizar una reflexión sobre los estándares de conducta de acuerdo con los cuales uno pone en interacción su propio universo de valores con el de los demás. En el caso de Aquiles, se crea una tensión en relación con la honra, en tanto no depende exclusivamente de la mirada externa de los otros sino de la propia estima, y, por lo tanto, reconoce una violación de la norma de reciprocidad:

⁸⁸ Cf. I.255-9, II.377-80.

⁸⁹ 2.2.1378a30; 1378b1-5, 15, 24; 1379b24-9

ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολέμιζοι·
έν δὲ ἰῆ τιμῆ ἡμέν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός·
κάτθαν' ὁμῶς ὃ τ' ἀεργὸς ἀνήρ ὃ τε πολλὰ ἐοργώς.
IX.318-20⁹⁰

La cólera, en este sentido, nace de una evaluación crítica del actuar de Agamemnon basada en la reflexión sobre los estándares apropiados de conducta, una reflexión ética. De esta manera, como afirma Balot (2006:3-4), la ética está ligada a la política en tanto es el campo donde se hacen reclamos para el bien propio y de la comunidad acusando a rivales de vicio, egoísmo e injusticia. La política se identifica, entonces, con las prácticas sociales de reclamo y debate donde el rol de cada individuo en sociedad se evalúa en el trasfondo de los estándares vigentes de conducta.

3. LA CÓLERA Y LA ESTRATEGIA RACIONAL DE VENGANZA

La embajada a la tienda de Aquiles en el canto IX es una puesta en acto de la racionalidad humana entendida como la capacidad de utilizar el lenguaje como instrumento estratégico de acción y de influencia sobre el actuar de los demás. En este contexto, la política se desarrolla, por una parte, como práctica oral donde las habilidades retóricas juegan un rol decisivo en la toma de decisiones en relación con el bien de la comunidad⁹¹ y, por otra, como estrategia discursiva individual para realizar planes contrarios al bien común⁹². El primer tipo de actividad política

⁹⁰ "Una parte equiparable tiene el inactivo como quien hace mucho, en la misma estima tanto el cobarde como el valeroso, de igual manera mueren el varón que no hace nada y el que mucho hace".

⁹¹ Cf. Raaflaub, K. "Early Greek Political Thought in its Mediterranean Context" en Balot, R. (2009:48).

⁹² Cf. Ober, J. "Public Action and Rational Choice in Classical Greek Political Theory" (*ibidem*:81-83), quien remite a la noción aristotélica de política en el sentido de la manipulación estratégica por medio del lenguaje como capacidad distintiva del hombre como animal político.

se ve encarnado en la figura de Néstor, quien siempre orienta sus consejos en virtud del bien de la comunidad aquea; el segundo, en los discursos de Agamemnon y Aquiles. Asimismo, en relación con la cólera, la embajada da cuenta de su naturaleza cognitiva y evaluativa⁹³ en tanto el propósito de los embajadores al dirigirse a la tienda del Pelida es lograr que deponga su cólera, persuadiéndolo no sólo con regalos sino también con palabras, es decir, apelando al intelecto⁹⁴, y en la medida en que esta emoción lleva al distanciamiento necesario para que Aquiles advierta la estrategia individual de Agamemnon detrás del plan común de la embajada⁹⁵ y elija, por medio de una evaluación crítica de la situación, su propio plan de acción.

3.1 LA ESTRATEGIA DE AGAMEMNÓN

Ante el consejo de Néstor a Agamemnon de que reconozca el error de sus acciones pasadas con respecto a Crises y Aquiles en contra de la opinión colectiva, Agamemnon parece obedecer a sus palabras y aceptar su mal proceder, sin embargo dice con respecto a Aquiles:

ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναι τ' ἀπερείσι' ἄποινα. 120
 δμηθήτω· Αἴδης τοι ἀμείλιχος ἢδ' ἀδάμαστος,
 τοῦνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων·
 καί μοι ὑποστήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι
 ἢδ' ὅσσον γενεῆ προγενέστερος εὐχομαι εἶναι. 158-61⁹⁶

⁹³ Cf. Konstan, D. "Rhetoric and Emotion" en Worthington, I. (2007:416).

⁹⁴ Cf. IX.112-113.

⁹⁵ ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν / ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη. "Pues es tan detestable para mí como las puertas del Hades **quien una cosa esconde en su mente, pero otra dice**". IX.312-3.

⁹⁶ "Quiero reparar eso y darle un infinito rescate"; "Que se deje dominar. Pues Hades es inflexible e indomable por eso para los mortales es el más odioso de los dioses todos, y que se someta a mí en cuanto soy mayor líder y en cuanto me glorío de ser mayor en edad".

Es decir, por medio del discurso Agamemnón convierte la acción de los líderes aqueos en función del bien de la comunidad en la afirmación de su propio poder al no ofrecer una *ποινή* a Aquiles sino *ἄνοια* y, por lo tanto, al no entregar los regalos para compensar el propio error sino para colocar a Aquiles en la posición del que debe dar protección al ejército a cambio de ese rescate⁹⁷. El hecho de que los embajadores, sobre todo Odiseo, no repitan esas palabras de Agamemnón ante Aquiles sino que sólo se limiten a enunciar los regalos y a presentarlos como resarcimiento pone de relieve que la intención del Atrida no es funcional al bien común pues no incentiva a la cooperación de Aquiles sino que genera nuevas razones por las cuales mantenerse aislado. De esta manera, los embajadores reemplazan el discurso de Agamemnón por los argumentos persuasivos que creen más eficaces para lograr la reintegración de Aquiles a la acción colectiva. Es decir, dado que la acción de Agamemnón no es cooperativa en tanto maximiza una ventaja individual, la comunidad, en este caso representada en las figuras de los embajadores, debe buscar incentivos institucionalizados (*γέρας*, *ποινή*, *δῶρα*, etc.) para que Aquiles elija un curso de acción cooperativo⁹⁸.

3.2 LA ESTRATEGIA DE AQUILES

El plan de acción basado en una decisión racional de acuerdo con los propios intereses es tramado por Aquiles desde el momento en que prefiere reemplazar un actuar colérico violento por un actuar político, es decir, la espada por la palabra. Si bien esta decisión está mediada por la intervención de Atenea, la deliberación interna ya estaba presente en Aquiles, por lo tanto, la cólera no lo conducía como un impulso ciego sino que daba lugar a una vacilación acerca de lo

⁹⁷ Sobre el ofrecimiento de Agamemnón como *ἄνοια* cf. Wilson, D. (2003: *passim*).

⁹⁸ Cf. Ober, J. (*op.cit.*: 70).

más conveniente⁹⁹ y, además, la diosa lo convence apelando a argumentos que le permitan tomar la decisión más provechosa en relación con su propia honra.

De la misma manera, el rechazo de la embajada no responde a un actuar ciego del héroe sino, por el contrario, a un razonamiento que la cólera le permite en tanto recuerda sus experiencias pasadas en relación con Agamemnón y lleva a una evaluación crítica de la circunstancia¹⁰⁰. Así, Aquiles ve en el ofrecimiento del Atrida un engaño:

οὐδὲ τί οἱ βουλάς συμφράσσομαι, οὐδὲ μὲν ἔργον·
ἐκ γὰρ δὴ μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιπεν· οὐδ' ἂν ἔτ' αὖτις
ἐξαπάφοιτ' ἐπέεσσιν· ἄλις δέ οἱ· ἀλλὰ ἔκηλος
ἐρρέτω· ἐκ γὰρ εὐ φρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς.
ἐχθρὰ δὲ μοι τοῦ δῶρα, τίω δὲ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ. 374-
8¹⁰¹

Aquiles reconoce su rol en la comunidad y las expectativas de los demás y precisamente en función de ello rechaza la embajada. Sin embargo, por el mismo hecho de que su aislamiento no significa un rechazo total al código normativo de su sociedad sino su defensa ante el abuso de ese código, es capaz de llevar a cabo una estrategia discursiva que le permita encontrar una acción intermedia entre la crueldad de la que lo acusan sus φίλοι –Odiseo, Fénix y, especialmente, Áyax– y la subordinación a la autoridad de Agamemnón: vengarse a través del ejercicio de la μῆνις de Zeus. Esa acción intermedia, que había comenzado en el canto I con la

⁹⁹ Cf. I.188-9, 193.

¹⁰⁰ En contraposición, cf. Farrar, C. (2008), Most, G. "Anger and pity in Homer's *Iliad*" en Braund & Most (2003:64).

¹⁰¹ "Con él no tramaré ni plan ni obra alguna, pues ya una vez me engañó y me ofendió. Y otra vez más no me engañaría con palabras. Ya basta para él. Pero que vaya tranquilo, pues le ha quitado el entendimiento el providente Zeus. Odiosos para mí son sus regalos, y los considero sin ningún valor".

súplica al Cronida por intermedio de Thetis, es revelada por Aquiles a los embajadores, no así por estos a Agamemnon y a la comunidad, y halla su término en la decisión de enviar a Patroclo en su lugar. Enviando a Patroclo, Aquiles pretende dejar en claro que no regresa a la batalla en respuesta a los regalos de Agamemnon sino una vez que la venganza contra toda la comunidad se haya cumplido.

Aquiles, por medio de su palabra, crea una estrategia que le permita comprometerse nuevamente en una acción cooperativa de acuerdo con sus propios términos. El héroe sabe que de su decisión depende en gran medida la vida del ejército aqueo¹⁰² y en ese conocimiento se basa la efectividad de su estrategia: cooperará con la comunidad cuando reconozcan que en su ofensa Agamemnon puso en riesgo el bienestar de todos en función de su beneficio personal.

4. LA CÓLERA Y EL CASTIGO COLECTIVO

El acto de venganza de Aquiles no sólo se relaciona con el aspecto desiderativo de la cólera y, por lo tanto, con intereses individuales sino con la idea de la cohesión comunitaria implicada en la validez de la autoridad de Agamemnon como ἄναξ, es decir, en su responsabilidad de ejercer justicia. Tal como al comienzo de *Ilíada* la μῆνις de Apolo se lanza contra la comunidad como un todo unificado responsable de la ὕβρις de su líder, la venganza de Aquiles se configura como μῆνις contra todos los aqueos y halla validación divina en el plan de Zeus.

En primer lugar, la disputa entre ambos líderes sucede en el ámbito público del ἀγορά donde Aquiles efectúa en dicho espacio institucional su reclamo ante la injusticia de Agamemnon. La validez de este reclamo está respaldada tanto por las

¹⁰² Cf. IX.421-6.

θέμιστες que regulan las relaciones de reciprocidad y redistribución, especialmente presentes en el uso del cetro a través del cual se simboliza la responsabilidad humana de realizar justicia y las potenciales consecuencias de violarla¹⁰³, como por la intervención divina de Atenea, Thetis y Zeus que remiten a la protección divina del orden.

En segundo lugar, la ira de Aquiles se desarrolla como μῆνις no sólo al surgir como respuesta ante la violación de una norma social sino también al convertirse en una sanción que abarca a toda la comunidad como responsable¹⁰⁴. Esta unidad colectiva implícita en la venganza del héroe a través de la acción de Zeus reafirma el carácter político de la disputa entre él y el Atrida: la falta de Agamemnon es la falta de la comunidad aquea pues su decisión y acción en la asamblea supone el acuerdo colectivo y, por lo tanto, involucra el bien común¹⁰⁵. De esta manera, el ejercicio del plan de venganza del Pelida, en función del cual el rechazo de la embajada era necesario, no sólo adquiere validación divina y, por lo tanto, no atenta contra el código de conducta heroico sino que, desde la perspectiva de ese código, se presenta como una obligación. La cólera, en este

¹⁰³ Raaflaub, K. (*op.cit.*: 46).

¹⁰⁴ De acuerdo con estudios sobre este término, en especial Muellner, L. (1996), la μῆνις es una cólera duradera que surge en aquellas situaciones de interacción social donde se viola la ley de reciprocidad, especialmente por parte de un inferior, y, por lo tanto, se violan las legítimas expectativas en relación con la distribución de la τιμή. Sin bien este puede ser el contexto para otros términos, lo característico de la μῆνις es su alcance cósmico. Dado que la reciprocidad es una θέμις, una ley implícita que mantiene el orden a través de la cooperación en una comunidad, la violación de tal regla significa una violación del orden cósmico por parte de la comunidad, de modo que es frecuente que este término se refiera a la sanción de una divinidad para restablecer ese orden alterado expresada por medio de una destrucción masiva.

¹⁰⁵ ἵνα πάντες ἐπαύρωνται βασιλῆος, / γνῶ δὲ καὶ Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων / ἦν ἄτην ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔπισεν. I.410-2 "Para que todos disfruten de su rey y para que también comprenda el Atrida su ceguera al no haber honrado en nada al mejor de los aqueos".

sentido, es una emoción efectiva pues permite que el individuo defienda su propia honra¹⁰⁶.

Por último, Aquiles crea a través de su cólera las condiciones necesarias para obtener la honra de acuerdo con su propia evaluación de su estatus en la sociedad¹⁰⁷. Eso involucra una reflexión distanciada de la mirada de los otros pero no implica una acción irracional y desenfrenada. Cuando Aquiles ultraja el cuerpo de Héctor, lo hace en términos de venganza de un φίλος y de restauración de la deshonra que significa la muerte de su compañero; cuando acepta el rescate de las manos suplicantes del mismo Príamo, reconoce que en ese acto Zeus lo honra como el mejor de los aqueos pues el dios le ha asegurado el reconocimiento de toda su comunidad e incluso el del mismo rey enemigo. Tal como los hombres actúan en muchas ocasiones en función de las disposiciones divinas de los hechos, los dioses también actúan en respuesta a las acciones concretas o potenciales de los hombres para impedir todo acto fuera de la μοῖρα. Así, la validación divina de los actos de Aquiles no imposibilita su voluntad independiente sino que la reafirma al indicar que Zeus coloca la venganza del héroe como el hecho en torno al cual se organizan los demás sucesos.

La causa que origina la cólera de Aquiles, los ámbitos y el modo en que se desarrolla se relacionan de una u otra forma con el sentido de cohesión de la comunidad aquea. En ese espacio de interacción interpersonal y colectiva, el héroe no se halla apresado por fuerzas irreconocibles que impiden su accionar sino que encuentra allí el espacio propicio donde la habilidad más distintiva del hombre tiene lugar y le permite reflexionar sobre esos valores dominantes de su sociedad para manipularlos y guiar el curso de la acción. El conflicto en torno al cual se

¹⁰⁶ Aristóteles reconoce este aspecto positivo de la cólera, *Et.Nic.* 1126a4-9.

¹⁰⁷ φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση, IX.608 "Pero pienso que estoy siendo honrado por la voluntad de Zeus".

desarrolla la *Iliada* es la puesta en acto del pensamiento político expresado en su forma más humana: el discurso. A su vez, el lenguaje opera como puente entre las aspiraciones personales de los héroes aqueos y el ámbito público donde el logro de dichas aspiraciones y su estatus depende de las destrezas físicas y mentales con que se desempeñen.

Así, la reflexión acerca del alcance de la acción discursiva en las disputas públicas habilita la apertura de una dimensión simbólica en función de la cual la figura del héroe alcanza un nuevo estatuto, donde su discurso no es sólo una manifestación más de la autoridad de su ἀρετή sino el ámbito en el que la totalidad de las normas, los valores y las acciones de su comunidad deben exhibir las razones en las que se funda su legitimidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, T. W., (1931), *Homeri Ilias*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press
- BALOT, R., (2006), *Greek Political Thought*, Malden, Blackwell
- BALOT, S., (2009), *Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Blackwell
- BARKER, E., (2009), *Entering the Agon*, Oxford, Oxford University Press
- BRAUND, S., MOST, G.W., (2003), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press
- DONLAN, W., (1985), "The Social Groups of Dark Age Greece", *CPh*, 80.4, pp.293-308
- FARRAR, C., (2008), *The Origins of democratic thinking*, Cambridge, Cambridge University Press
- GILL, C., POSTLETHWAITE, N. & SEAFORD, R., (1998), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press
- GRIFFIN, J., (1980), *Homer on life and death*, Oxford, Oxford University Press



HAMMER, D., (2002), *The Iliad as Politics*, Oklahoma, University of Oklahoma Press

MUELLNER, L., (1996), *The anger of Achilles, Menis in Greek epic*, Ithaca (NY), Cornell University Press

POSNER, R., (1979), "The Homeric Version of the Minimal State", *Ethics*, 90, pp.27-46

RHODES, P., (2007), *The Greek City States*, Cambridge, Cambridge University Press

WILSON, D., (2003), *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press

WORTHINGTON, J., (ed.)(2007), *A companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell

AS IMAGENS DOS NAUTAI: A MÉTIS DE ODISSEU

Camila Alves Jourdan¹⁰⁸

RESUMO

Buscamos analisar a imagem por meio do método proposto por Claude Berard e problematizar a relação entre o personagem Odisseus e o uso da *métis*.

“Um homem possuidor da *métis* tem uma sabedoria que é variada e que lhe permite um grande leque de recursos, de desembaraços para as situações críticas ou para o melhor exercício de um ofício.” (VIEIRA, A.L.B. Revista Phoênix)

O presente artigo corresponde aos primeiros passos de nossa pesquisa no Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF). O objetivo de nossa pesquisa consiste em analisar cenas de vasos com temática na navegação (comercial e guerreira). Assim, recorreremos ao Canto XII da Odisséia de Homero, na passagem em que Odisseu exercita a *métis* – astúcia/ inteligência prática.

Primeiramente destacamos o conceito teórico que fundamenta nossa análise, o de *representações sociais*. Este conceito foi tomado da psicologia social e o utilizamos como o foi definido por Denise Jodelet. Sua aplicabilidade para esta pesquisa é plausível, uma vez que a partir deste conceito podemos tratar dos problemas psico-sociais das sociedades, tendo em vista que as *representações sociais* nos refletem as diversas esferas componentes de uma sociedade, tais como a religiosa, política, social. As representações exprimem a dominação, compreensão e explicação da realidade. Deste modo, as

¹⁰⁸ Aluna do curso de graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima. Bolsista de Iniciação Científica pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-UFF), membro e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA) e membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade.

representações sociais tratarão de fenômenos passíveis de observação direta ou que poderão ser reconstruídos através de trabalho científico.

As *representações sociais* se encontram circulando nos discursos, seja através de palavras em mensagem ou de iconografias de grande circulação social, no qual se nota uma cristalização da conduta dos indivíduos e de sua organização material. Com esta noção buscamos entender um mundo repleto de significações que fazem parte do cotidiano, nos seus diversos elementos – como os valores, imagens, opiniões e crenças¹⁰⁹.

Dentre os levantamentos de possibilidades feitas pela autora supracitada, o mais adequado à nossa pesquisa refere-se a *representação social* como sendo um meio de simbolização de dada realidade. Logo, será a iconografia presente nos vasos áticos, com alusão à navegação, o fio-condutor para se compreender as relações de *signo*, *significante* e *significado* que permeavam as integrações sociais dos atenienses com os *nautai*, em sua relação entre construtores da imagem e receptores dos signos.

No que concerne à metodologia, aplicamos em nossa pesquisa a desenvolvida por Claude Bérard e François Frontisi-Ducroux, para documento imagético e textual respectivamente. Nesta apresentação buscamos focar a imagem, dando-lhe maior relevância. Assim sendo, a análise imagética perpassa a semiótica, usando-se do método desenvolvido por Bérard que compreende a imagem como um texto narrativo. Nesta semiótica que busca a significação, edifica-se uma “semiótica da comunicação”¹¹⁰.

Segundo esta metodologia, as chamadas “unidades formais mínimas” seriam elementos comuns usados nas imagens que permaneceriam estáveis e constantes no transcorrer dos séculos – ainda que houvessem excessões. É a partir destas *unidades formais* que se pode construir uma interpretação da imagem. Os signos das *unidades*

¹⁰⁹ JODELET, Denise. “Representações sociais: um domínio em expansão” IN: **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

¹¹⁰ Claude Bérard. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Études de Lettres**. Fasc. 4, 1983, p. 5.

formais por si só representariam uma infinidade de significados, entretanto, quando se encontram articulados com certos signos também presente na imagem, há a delimitação interpretativa da cena. Uma vez que estas *unidades* se articulem, se estabelece o *sintagma*. Este, por sua vez, engendra-se a outro *sintagma*, e assim consecutivamente, até se formar um quadro composto e decomposto (sem que exista uma dicotomia neste sentido) em signos e significados, construindo a *narrativa*. Ou seja, este método visa transformar uma “narrativa imagética” em uma “narrativa textual”.

Tendo em vista nosso embasamento teórico, partiremos para a construção de nosso objeto nesta comunicação. Buscamos analisar a *métis* utilizada por Odisseu contra o canto das Sereias a partir da imagem de um stamnos.

Baseando-nos no documento textual do “período homérico”, cabe-nos salientar que “A atividade literária, que [se] prolonga e modifica, pelo recurso à escrita, uma tradição antiqüíssima de poesia oral, ocupa um lugar central na vida social e espiritual da Grécia”¹¹¹.

A obra por nós a ser explorada é a “Odisséia”. Esta consiste na narrativa “[d]o retorno de um dos heróis desta guerra [Tróia]: Ulisses, que por haver ofendido o deus Posêidon vagou pelos mares durante dez anos antes de voltar à pátria, a ilha de Ítaca, e à esposa, a fiel Penélope.” Esta obra é “o resultado de uma longa tradição oral”¹¹².

Centraremos-nos no canto XII da obra de Homero(s)¹¹³. Nesta passagem podemos divisar a personagem Circe falando à Odisseu sobre novas situações que aguardam este e seus companheiros, dentre os quais a questão com as Sereias (versos 37 ao 56). Partindo da ilha Eéia, Odisseu fala do obstáculo ao retorno à Ítaca aos seus companheiros,

¹¹¹ Jean- Pierre Vernant. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: martins fontes, 2006, pp.15-16.

¹¹² Claude Mossé. **Dicionário da Civilização Grega**. Trad. Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.171.

¹¹³ O documento textual por nós utilizado é traduzido por Donaldo Schüler.

apresentando-lhes o desafio das Sereias. Como dito por Circe, Odisseu dá as ordens à seus *nautai*, de modo a poder ouvir o canto destas enquanto os remadores conduzem a nau em segurança, atravessando incólumes esta provação. Como visto nos seguintes versos:

“Atenção aos perigos! Evitar a voz arrebatadora das Sereias e os campos floridos em que moram é a primeira providência. Só a mim está reservado ouvir o canto. Amarra-me firmemente. Não deverei arredar o pé. Estarei ereto junto ao mastro. Atem-me com laços apertados. Se eu rogar que me soltem, a tarefa de vocês será redobrar o nó.” (VV. 158-165)

No transcorrer do canto, até o verso 200, Odisseu encontra o lugar onde estão as Sereias e, rapidamente, põe cera nos ouvidos de seus companheiros e estes o amarram no mastro do navio. Deste modo, o navio consegue atravessar firmemente o mar e os remadores conduzem todos à segurança.

A noção de *métis* encontra-se intrinsecamente ligada ao mito de Palas Athena. Dado que, como apresenta Walter Burkert, a deusa Métis é mãe da divindade Athena. Nesta versão, Métis seria a primeira esposa de Zeus. Este foi avisado, por oráculos, que seu filho com Métis poderia destroná-lo. Receoso com o que poderia acontecer-lhe, tratou de engolir a deusa, evitando assim o nascimento deste filho. No entanto, sentindo fortes dores na cabeça, Zeus ordenou que Hefestos a abrisse. Quando este lhe desferiu um golpe de machado, nasceu completamente adulta e armada a deusa Palas Athena, apropriando-se da *métis* “maternal”. Segundo outra versão, Athena teria sido gerada por Zeus, sozinho, sem qualquer intervenção maternal, e dele próprio absorvido a *métis*¹¹⁴.

Palas Athená possui diversas potências onde atua a *métis*, dentre as quais a de deusa que orienta o navegador no mar (Athena *aíthya*). Nas diversas problemáticas que se

¹¹⁴ BURKERT, Walter. Os deuses configurados. *IN*: Religião Grega na Época Clássica e Arcaica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

constroem para um navegador no mar, a divindade Athena *aíthya* atua em sua orientação, seja como um animal que orienta o navegador ou por intervenção direta. Em ambos os casos, a *métis* do navegador se faz necessário para se aperceber das inúmeras situações que lhe são configuradas¹¹⁵.

Assim sendo, *métis* é uma noção que está presente desde o período antigo, mantendo-se estável e coerente como forma semântica, podendo ser compreendido como ardil ou astúcia. Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne definem *métis* como o uso de uma inteligência ardilosa, no qual habilidades como a sagacidade, a agência do espírito frente ao desconhecido ou mesmo a um ato inesperado, o faro, a esperteza, o senso de oportunidade são utilizados. Ainda que não esteja separada de prudência, pois a ação do possuidor da *métis* possui certa previsão, antecedendo as possibilidades das ações em resposta à sua. Deste modo, o indivíduo que detém a *métis* tem inúmeras possibilidades para agir, para se recuperar de problemas ou mesmo para desempenhar um ofício.

A *métis* se encontra intrinsecamente ligada à prática, sendo concebida também como improviso, artifício, astúcia, prudência. A ação do indivíduo possuidor da *métis* é a do tempo de um relâmpago, sempre pronto a agir. Entretanto, não é um impulso qualquer, é um planejamento rápido e, ao mesmo tempo, complexo e profundo, até mesmo paciente a espera da hora certa de ação. Desta forma, a *métis* é rápida para a prática do imediato e um pensamento denso para um pedaço espesso do futuro.

No entanto, mesmo que possamos apontar todas essas conotações da *métis*, é somente nas “brechas” de atuação do indivíduo no cotidiano que ela poderia ser vislumbrada, permanecendo como um jogo de práticas de caráter social e intelectual.

Estando esta *métis* ligada ao mito da divindade palas Athena, tendo em vista que – pelo nascimento – esta deusa possuiria a *métis*, faz-se imprescindível destacar que Athena

¹¹⁵ DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. São Paulo: Odysseus, 2008.

potencializada como *Aíthya* seria atuante no mar, no domínio da navegação. Ainda que possa parecer algo deslocado de uma lógica – uma “Athena do mar” –, este campo de atuação para esta divindade é plausível, uma vez que atua ensinando a arte da navegação, abrindo caminho no mar, trazendo a luz em noite de tempestade¹¹⁶.

É neste cenário, em que se desenvolve o embate entre Odisseu e as Sereias, que a *métis* é fundamental, já que esta noção se exerce nos cenários ambíguos, de instabilidade, de movimento. Seja na relação do homem com o mar, Odisseu/navegação, do enfrentamento de um perigo, Odisseu/ Sereias, enfim, a luta de duas forças antagônicas que aqui estão representadas pelo homem e natureza.

Partiremos para a análise de uma cena contida em um stamnos ático de figuras vermelhas, datado de 480 a 470 a.C., estando localizado no Museu Britânico.

¹¹⁶ Op. Cit.



CVA British Museum 3 III Ic Pl. 20, 1

Neste stamnos temos, como *unidades formais mínimas*, 4 signos que nos remetem ao mundo marítimo:

1) remos – estão em número de 8 e não são equivalentes numericamente ao número de remadores. Os remos se fazem indispensáveis à navegação, isto significa que o cenário em que ocorre a cena é no mar;

2) velas e conjunto de cordas – a embarcação possui seu próprio conjunto de velas e cordas, sendo sua representatividade pautada na navegação, fundamental ao campo náutico desenvolvido no Mar Egeu;

3) aríete/ esporão – está localizado na frente da nau, sendo em sua maioria feitos de bronze, eles se chocam com outras naus para afundá-las, sendo parte fundamental de uma embarcação grega;

4) rochedos – um em cada lado da cena, estando ocupados por duas das Sereias presentes na imagem. Esta *unidade formal* é um signo que nos apresenta a existência de dois meios: o terrestre e o marinho, construindo a cena a partir da ambigüidade mar/terra. Tais *unidades formais* compõem um *sintagma* que nos remete ao meio marítimo.

Recaindo a análise sobre as personagens, podemos vislumbrar o *kubernetes*, os remadores, as Sereias e Odisseu, cada um sendo entendido como *unidades formais*:

1) Na cena há um *Kubernetes* (espécie de timoneiro) que está no final da embarcação, controlando dois remos que guiam o barco. Desta forma simbolizando a liderança, o conduzir do navio;

2) Os remadores são em número de quatro, dispostos em fila única, cada qual com seu remo. Ainda que não haja equilíbrio numérico entre número de remadores e remos, eles permanecem impulsionando o barco;

3) As Sereias existentes na cena são três, uma em cada rochedo e a terceira em um “mergulho” sobre a nau. Tendo no mar sua área de maior atuação como “figuras da morte marinha”, representam os perigos e dificuldades que os *nautai* encontrarão a bordo do

navio¹¹⁷. Decidimos por pô-las como personagens pois concebemos que inferem ações, constroem a representação a partir de sua atuação. Não sendo, assim, apenas um símbolo de meio marinho – ainda que também o seja entendido como tal;

4) A figura de Odisseu está situada no centro do barco, bem como da cena, amarrado ao mastro. Com o corpo rígido e ereto mantém-se a escutar as sereias cantando. Em sua proximidade há uma identificação do nome da personagem, evidenciando-nos a relevância desta na composição da cena, uma vez que é o único a ser nomeado e permanece no centro da imagem. A junção destas *unidades formais* nos remetem à outro *sintagma*, que está diretamente ligado à “Odisséia”.

Relacionando os *sintagmas* desta cena, podemos compreendê-la como uma representação de parte do Canto XII da obra “Odisséia”. Ainda que devamos destacar que a cena não é uma transformação do “texto escrito” para um “texto imagético”, pois consideramos que o oleiro “filtrou” o saber tradicional sobre o citado canto a partir de seus valores. Com isto, pôs na imagem suas próprias impressões psico-sociais da passagem entre Odisseu e as Sereias.

O posicionamento das Sereias nos expõe a característica fundamental para a compreensão da imagem, dado que duas estão a ladear o barco e uma em um “mergulho” sobre a embarcação ou mesmo sobre Odisseu. Isto mostra-nos as agruras que passava a nau, que, no entanto, pela disposição da terceira figura da Sereia, atingia mais fortemente o próprio Odisseu.

Creemos que a questão em destaque tecida pelo oleiro se constrói na figura de Odisseu, tendo todas as *unidades formais* voltadas para este. Como, por exemplo, há um remador com a face voltada para Odisseu, as sereias voltadas a olhar este mesmo personagem, a direção da mão estendida do *kubernetes*. A representatividade que

¹¹⁷ verbete “Sirènes” escrito por R. Dayreu. Sirènes. In: LACARRIÈRE, J. Dictionnaire de la Grèce Antique. Paris: Albin Michel, 2000, p. 1208.

vislumbramos é do herói, visto que está usando a *métis* para executar um feito jamais realizado por um homem, ou seja, não ter sucumbido ao canto das Sereias. Com isto, nos é plausível analisar nesta imagem a *métis* e Odisseu como plano central do oleiro.

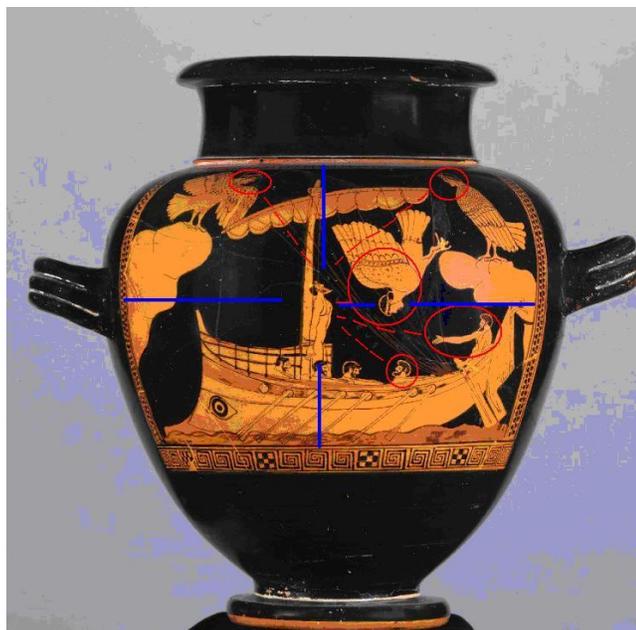


Imagem do CVA British Museum 3 III Ic Pl. 20, 1 com algumas marcações por nós realizadas¹¹⁸.

Enquanto que a documentação textual nos apresenta a questão das sereias como um ardil de Circe, em que Odisseu apenas segue suas ordens; a documentação imagética nos expõe a cena de Odisseu e seus companheiros, afastando-se do ardil/astúcia incitados por Circe. Formula-se, deste modo, uma inteligência ardilosa do próprio Odisseu sobre as Sereias. Assim sendo, ao contrapor tais documentações vislumbramos “proveniências” distintas da *métis*. No entanto, o que nos é relevante é a ação, a habilidade utilizada para se ultrapassar as Sereias.

¹¹⁸ As marcações realizadas em vermelho referem-se as personagens que se direcionam a Odisseu. Enquanto que a marcação na cor azul delinea a centralidade da figura de Odisseu na cena do vaso.

A *métis* é centrada na figura do “comandante da nau”, Odisseu. Cabe a este as ordens e, como visto nos versos 160- 161, somente à ele “está reservado ouvir o canto” [das sereias]. Desta forma, os companheiros da nau prefiguram uma parte que compõe o cenário voltado à Odisseu.

Concluímos, assim, que nesta passagem da obra de Homero a *métis* centra-se em apenas uma figura, no qual à esta é concedida as “aventuranças” de ouvir o canto das sereias, uma vez que este usou a *métis*. O que pretendíamos apresentar neste artigo era vislumbrar, através da documentação imagética, a ação da *métis* de Odisseu em contraposição às sereias. Ou seja, a *métis* ligada à navegação.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HOMERO. **Odisséia**. [TRAD.] Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008, v.2.

DOCUMENTAÇÃO IMAGÉTICA

Old Catalogue 785

Vase E440

CVA British Museum 3 III Ic Pl. 20, 1

http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_image.aspx?objectId=399666&partId=1&searchText=odysseus&fromDate=500&fromADBC=bc&toDate=400&toADBC=bc&titleSubject=on&orig=%2fresearch%2fsearch_the_collection_database.aspx&images=on&numPages=10¤tPage=2&asset_id=7497

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BÉRARD, C. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Études de Lettres**. Fasc. 4, 1983.

BURKERT, Walter. Os deuses configurados. *IN*: Religião Grega na Época Clássica e Arcaica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. São Paulo: Odisseus, 2008.

JODELET, Denise. “Representações sociais: um domínio em expansão” *IN: As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. [Trad.] Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. “As Guerras médicas e os primórdios da hegemonia de Atenas” *IN Péricles – o Inventor da Democracia*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

verbete "Sirènes" escrito por R. Dayreu - DAYREU, R. Sirènes. In: LACARRIÈRE, J. Dictionnaire de la Grèce Antique. Paris: Albin Michel, 2000.

VERNANT, Jean- Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: martins fontes, 2006.

VIEIRA, Ana Lúvia Bomfim. Entre a ‘métis’ da pesca e a honra da caça. *IN: PHOÏNIX – Laboratório de História Antiga / UFRJ*. Ano XIV. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

RELACIONES DE INTERCAMBIO ENTRE SOCIEDADES AFRICANAS

Carolina Quintana¹¹⁹

RESUMO

Los objetivos de esta presentación se desprenden de la temática anterior: por un lado, explicar las relaciones de intercambio entre las diversas comunidades; por otro, exponer las prácticas y creencias compartidas por las élites de estas regiones, reflexionando sobre aquellos indicadores de legitimación que evidencian la existencia de un sustrato ideológico común entre ellas (entierro de ganado en tumbas, toros y leones como símbolos del prestigio del jefe, presencia de bienes suntuarios específicos en enterramientos).

INTRODUCCIÓN

Durante un largo período, la tradición académica consagró la imagen de una relación de sometimiento entre Egipto y Nubia. Esta mirada tradicional concebía a los nubios como incapaces de desarrollar una cultura propia, identificando todos los vestigios arqueológicos como resultado de influencias egipcias o producto de actividades llevadas a cabo por egipcios en la región (Reisner 1910; Firth 1912). A su vez, la misma abordó el estudio de la sociedad egipcia como una entidad no perteneciente en su totalidad al continente africano sino gobernada por una raza superior proveniente de Asia (Petrie 1920). Esta mirada tradicional y occidental, del siglo XIX y primera mitad del XX, postulaba que la “civilización de los faraones” no podía tener raíces ni influencias africanas, ya que debía ser producto de contactos con el mundo occidental (Campagno 2001).

¹¹⁹ Nombre y Apellido: Carolina Quintana; Pertenencia Institucional: Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA); Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas- CONICET; Título: Licenciada en Historia; Proyecto de investigación: El Grupo A de la Baja Nubia; e- mail: quintana_caro@yahoo.com.ar

Sin embargo, otras miradas han surgido desde mediados del siglo XX. Por un lado, a partir de la realización de un número creciente de excavaciones y del surgimiento del modelo teórico procesual en la arqueología, distintos investigadores plantearon la existencia de diversos desarrollos culturales en Nubia (Säve-Söderbergh, T. 1979; Seele 1974) los cuales eran producto de los habitantes del territorio así como de las influencias provenientes de las regiones vecinas. Por otro lado, algunos arqueólogos consideraron la existencia de un sustrato cultural africano neolítico en el cual convergieron una serie de prácticas ejercidas por las comunidades del noreste africano durante el período predinástico, como el Grupo A¹²⁰ y los habitantes del Alto Egipto (Rampersad 2000, 1999; Williams 1996; Gatto 2009).

A partir de estas últimas consideraciones teóricas y del estudio de los restos arqueológicos hallados¹²¹, nos acercamos al estudio de las relaciones de intercambio establecidas entre las poblaciones del centro africano, las élites del Alto Egipto y las elites de la Baja Nubia¹²². Estos dos últimos grupos, mediante estos contactos, compartieron

¹²⁰ Esta denominación fue creada por G. Reisner, el cual aplicó los nombres Grupo A, B, C y X para designar las nuevas culturas que descubrió mediante excavaciones a principios del siglo XX. La mayoría de los investigadores continuaron utilizando estos apelativos, a excepción de William Adams que utilizó el término horizonte para evitar la connotación social implícita que implica el uso del concepto grupo.

¹²¹ Principalmente, nos concentramos en el estudio del registro arqueológico de los cementerios¹²¹ L de Qustul (Seele 1974; Williams 1986), 137 de Sayala (Baja Nubia) (Firth 1912; Smith 1994), Localidad 6 y templo de Horus de Hierakónpolis (Adams 1996; Adams y Friedman 1992), U de Abydos (Dreyer 1992) y T de Nagada (Alto Egipto) (Takamiya 2004), aunque realizamos algunas referencias de otros materiales arqueológicos recuperados. La elección de estos sitios se debe a que eran lugares de enterramiento de la élite, evidenciado por la cantidad de objetos funerarios hallados, el número de material de alto status recuperado, la presencia de emblemas simbólicos y por la existencia de categorías inusuales de artefactos.

¹²² Se debe destacar que la Baja Nubia, –y en los primeros períodos, también Egipto– no constituían una región unificada socio-políticamente, correspondiéndose con pequeñas organizaciones políticas locales de tipo comunal, por lo que las referencias a “nubios” (y a “egipcios” antes de la formación del Estado) corresponde a una definición de tipo etno-cultural más que política.

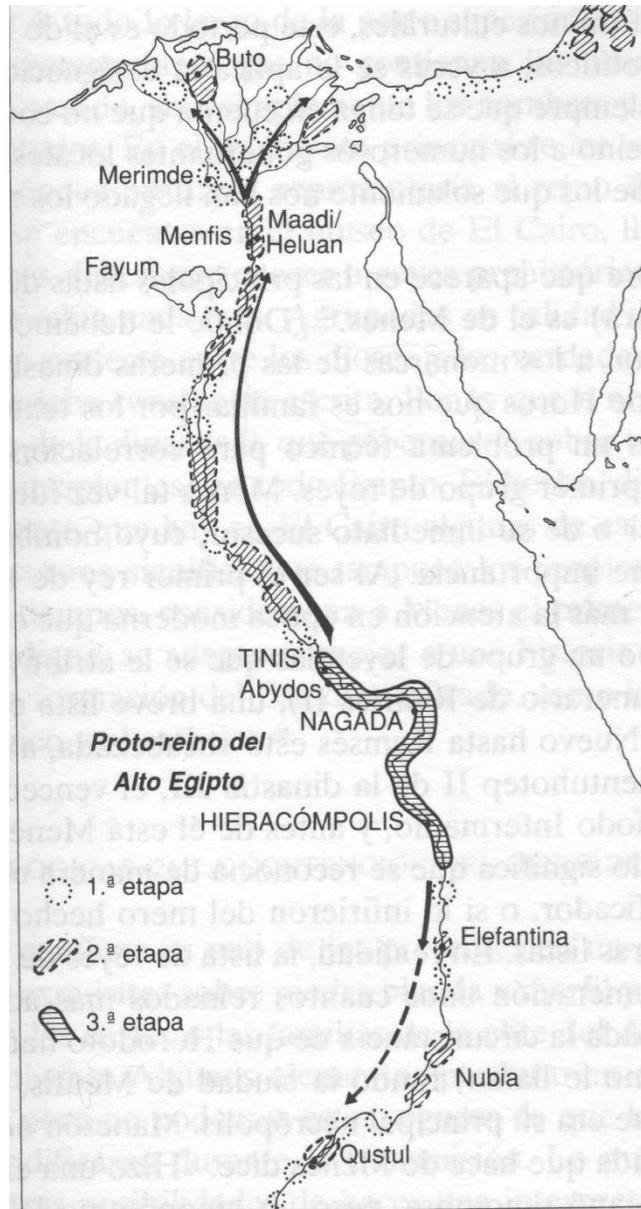
expresiones materiales y simbólicas relacionadas con su propia legitimación en un contexto de sociedades estratificadas entre el 3300- 2800 a.C aproximadamente.

Los objetivos de esta presentación se desprenden de la temática anterior: por un lado, explicar las relaciones de intercambio entre las diversas comunidades; por otro, exponer las prácticas y creencias compartidas por las élites de estas regiones, reflexionando sobre aquellos indicadores de legitimación que evidencian la existencia de un sustrato ideológico común entre ellas (entierro de ganado en tumbas, toros y leones como símbolos del prestigio del jefe, presencia de bienes suntuarios específicos en enterramientos).

INTERCAMBIO ENTRE LAS COMUNIDADES DEL CENTRO Y NORESTE AFRICANO

El intercambio entre las poblaciones del centro de África, Alta y Baja Nubia y el Alto Egipto se evidencia en una gran variedad de objetos hallados en cementerios y sitios habitacionales. Productos como plumas de aves exóticas, marfil, pieles de animales salvajes y huevos de avestruz (Shinnie 1996; Campagno 2004) provenientes del centro africano fueron hallados en contextos funerarios tanto en el Alto Egipto como en la Baja Nubia.

Es probable que el Grupo A, localizado en la Baja Nubia, cumpliera la función de intermediario entre los egipcios, localizados en el Alto Egipto, y los habitantes de la Alta Nubia y el centro africano, ya que es muy significativa la ausencia de restos de productos nativos del Alto Egipto en la Alta Nubia (Manzo 1997). Esta posición de intermediario pudo haber sido alcanzada mediante el conflicto con los grupos sociales que habitaban la Alta Nubia por el control de las redes de intercambio o mediante el envío de individuos a las áreas de aprovisionamiento de los bienes anteriormente enumerados para su obtención.



(Kemp 1989: 59)

Los productos intercambiados entre el Grupo A y el Alto Egipto fueron abundantes y variados. Por un lado, el Alto Egipto proveía distintos tipos de alimentos y bebidas como cerveza, vino, quesos y aceites que eran almacenados en recipientes cerámicos de escasa calidad, prendas de lino, objetos de vidrio, alfarería fina y finalmente, bienes provenientes de otras áreas como cobre y piezas de cerámica de Palestina, mariscos del Mar Rojo, cilindros- sellos de Mesopotamia y lapizlázuli de Afganistán (Campagno 2001; Manzo 1997; Mark 1997). A cambio, los nubios abastecían a los egipcios de productos de las regiones del centro este del continente africano como marfil, incienso, ébano y pieles (O' Connor 1993).

Los egipcios otorgaron un gran valor a los objetos provenientes del Levante y Mesopotamia, éstos principalmente eran escasos, tenían una gran importancia por proceder de zonas lejanas, y algunos de ellos no se conseguían en otras regiones (el cobre era importado desde Anatolia, Irán o el Cáucaso por los habitantes del Levante) (Mark 1997). Algunos de estos objetos, como los cilindros- sellos o piezas de cerámica, fueron reproducidos por los egipcios, a veces realizando copias similares como en otros casos aplicando cierta impronta local. La presencia de algunos ejemplares de estos bienes en los cementerios L y 137 del Grupo A, nos indica dos cuestiones: por un lado, que estos objetos provenían de un intercambio con las élites del Alto Egipto, las cuales seguramente tenían un acceso exclusivo a este tipo de bienes, y por otro lado, la práctica de los nubios de utilizar estos objetos como bienes de lujo. En el cementerio L de Qustul se hallaron un grupo de jarras (jugs) con las formas cerámicas típicas de la Edad del Bronce Temprano en el Levante, y un recipiente cilíndrico o brasero (no definido exactamente por sus descubridores) con una abertura rectangular en su costado y tres grandes serpientes ubicadas alrededor de la misma, que provendría de Mesopotamia o del oeste asiático (Seele 1974; Williams 1986).

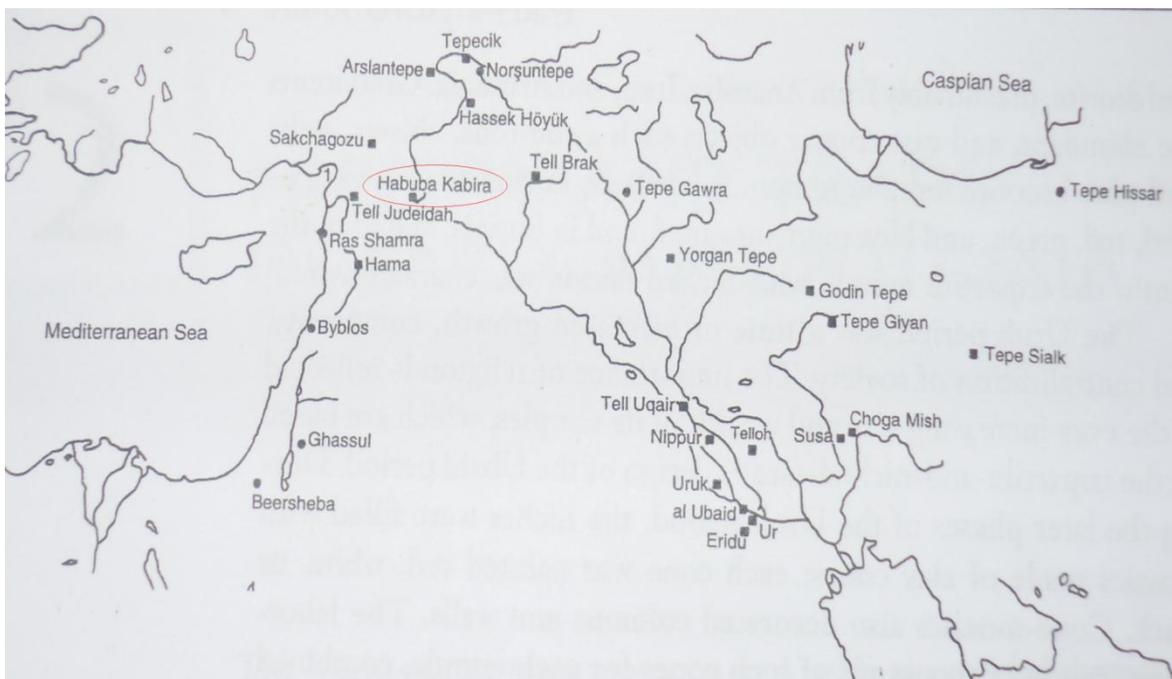
No se hallaron abundantes objetos y recipientes cerámicos realizados por el Grupo A en los cementerios del Alto Egipto, aunque podríamos destacar que en las cercanías del cementerio Fort de Hieracómpolis se halló en la tumba 8 un cuenco del Grupo A, fechado para el período Terminal asociado a recipientes egipcios de Nagada III del predinástico, y dos piezas de cáscara de huevo de avestruz con un diseño inciso similar a los realizados por los habitantes de la Baja Nubia en la tumba 2 de la Localidad 6 de Hieracómpolis (Adams 1996). A esto debemos sumar una pieza de cerámica del Grupo A en la colonia mesopotámica de Habuba Kabira en el Levante, su presencia en este sitio tan distante de la Baja Nubia es probable que se deba a los intercambios establecidos entre esta región, el Alto Egipto, el Levante y Mesopotamia.

<p>Cronología Grupo A (Shinnie 1996)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Temprano: 4000 a.C- 3500 a.C. • Clásico: 3500 a.C- 3200 a.C. • Terminal: 3200 a.C- 2800 a.C . <p style="text-align: center;">* Nagada IIIB- C: 3200- 2900 a.C.</p>	<p>Cronología para “Egipto” (Gatto 2006)</p> <ul style="list-style-type: none"> *Nagada IC- IIA: 3800- 3600 a.C. *Nagada IIB- D: 3600- 3400 a.C. * Nagada IID- IIIA: 3400- 3200 a.C.
<p>Cronología Palestina (Harrison 1993)</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Edad de Bronce IA: 3500- 3300 a.C. ✓ Edad de Bronce IB: 3300- 3100 a.C. ✓ Edad de Bronce II: 3100- 2650 a.C. 	<p>Cronología Mesopotamia (Liverani 1995)</p> <ul style="list-style-type: none"> ° Uruk Tardío: 3300- 3100 a.C. ° Yemdet Nasr: 3100- 2900 a.C. ° Período Protodinástico I: 2900- 2750

Con respecto a los formas de intercambio que predominaron entre los habitantes del noreste africano detectamos, a través de la clasificación propuesta por Renfrew y Bahn, tres tipologías (Renfrew y Bahn 1993; Takamiya 2004). Por un lado, un intercambio de frontera, ya que en los sitios cercanos a la Primera Catarata se hallaron objetos nubios,

egipcios, y elementos híbridos de uso cotidiano y de culto (es decir, seculares y religiosos). Como señala Gatto, “In the present case, we should expect that the Egyptian and Nubian groups modified, created and syncretized emblematic elements or cultural markers, to produce an integrated new entity in their cultural contact situation.” (Gatto 2009: 127).

Por otro lado, la existencia de un mercado, un lugar central donde un grupo llevaba sus productos y allí los intercambiaba directamente con otro, a cambio de los bienes de éste. Los sitios de Elefantina (Alto Egipto) y Khor Daud (Baja Nubia) funcionaban como centros o puntos de intercambio, ya que el hallazgo de abundante cerámica nubia como egipcia, y en el caso de Khor Daud la ausencia de indicios de ocupación humana permanente, nos permite plantear la posibilidad que hayan sido dos lugares centrales de intercambio para las comunidades del Nilo (Savage 2001; Takamiya 2004; Shinnie 1996).



(Modificado de Mark 1997: 10)

Finalmente, consideramos que los bienes de lujo fueron intercambiados mediante otros tipos de contactos que los anteriormente explicados, probablemente a través de un

circuito de intercambio basado en la reciprocidad entre élites. Esta posibilidad la planteamos porque consideramos que estos objetos de lujo eran “mercancías de enclave”, es decir, se generaba sobre ellos una restricción monopólica con el fin de mantener a una minoría como partícipe de la exclusividad suntuaria a los fines de la legitimación y consolidación de su rango y de la diferenciación social (Appadurai 1991). Este sistema de reciprocidad puede evidenciarse a través de objetos encontrados en los sitios de enterramiento de las élites de la Baja Nubia y del Alto Egipto y no, - en otros cementerios o sitios habitacionales más relacionados con la “gente del común”. Los bienes de lujo usualmente hallados eran, entre otros, mazas, objetos de cobre, oro y plata, abanicos de plumas exóticas, huevos de avestruz decorados.

SUSTRATO IDEOLÓGICO COMÚN

Tanto los egipcios como los nubios compartían la creencia en una vida después de la muerte, que se evidencia en el hallazgo de gran cantidad de ofrendas y bienes suntuarios en los lugares de enterramiento. A esto le sumamos, que la práctica de inhumar objetos de lujo (difíciles de conseguir y provenientes de regiones lejanas como la obsidiana o ciertos metales) y bienes con cierta iconografía junto con los individuos, fue un medio de expresión de rango y, por ende un canal de comunicación social entre las comunidades nilóticas (Renfrew 1991).

Por ejemplo, en varios sitios se hallaron distintos objetos que hacían referencia al toro. Para los habitantes del Nilo, el toro simbolizaba el poder divino del jefe y la fertilidad viril, concibiéndolo como un símbolo del macho dominante que ejercía su poder tanto sobre las mujeres como sobre los demás integrantes de la comunidad¹²³.

¹²³ Cabe destacar que actualmente algunas comunidades nilotas, como los Dinka, Shilluk, y Nuer, continúan asociando el toro con el padre de una familia y con el hombre de más edad del campamento, es decir refleja dos funciones: procreación y organización (progenitor y señor). Además, en relación al conflicto y la lucha, se considera a los toros como grandes luchadores, por

En el Alto Egipto, durante el período predinástico, uno de los símbolos asociados al jefe, y posteriormente al rey, era el toro (Conrad 1959). El material arqueológico nos presenta cierta evidencia respecto a esta temática: en la sección inferior del reverso de la paleta de Narmer¹²⁴, hallada en el templo de Horus en Hieracópolis, podemos observar un toro destruyendo una fortaleza (representando al monarca) y pisando a enemigos; algunos egiptólogos (Gordon, A.H. y Schwabe, C.W. 1988, 1995) plantearon la posibilidad que el cetro (artefacto egipcio de simbología real) haya representado el falo de un toro, símbolo de la potencia viril y la fertilidad. Uno de los exponentes más significativos de este tipo de objetos se halló en la tumba J del cementerio U de Abidos (Mark 1997); finalmente, el hallazgo de “standardized form of bull’s head amulets, some dated as early as Nagada I, the relief- carved bovine head such as that appearing on the “Hathor” palette attributed on the late Nagada II period , and the multimedia bull’s heads sculpted in rows on “benches” associated with several First Dynasty mastaba at Saqqara demonstrate the scope of symbolic import for cattle beyond that of late predynastic/ early dynastic “royal” iconography.” (Flores 1999:93).

En Nubia, en el cementerio L del área de Qustul (3200- 2800 aprox.), se halló en la tumba L24 un incensario con una representación iconográfica de una procesión de barcas con distintos seres ubicados en ellas; en el tercer bote de esta imagen se identificó un gran cuadrúpedo (Seele 1974) cuya fisonomía se asimilaba a la de un toro. En la tumba 1 del cementerio 137 de Sayala se recuperó una maza de cuarzo rosa con un mango de oro cubierto con una representación de una procesión de animales, uno de estos últimos era un toro. Estos dos hallazgos fueron efectuados en tumbas con ajuares funerarios

esta razón los hombres buscan ser comparados con estos animales (Liendhart 1985; Beidelman 1966).

¹²⁴ Este objeto hace referencia al rey Narmer el cual es considerado como el primer rey de la Primera Dinastía, fechada alrededor del 3150 a.C. (Redford 2001)

ostentosos y muy significativos, por esta razón los relacionamos con un jefe o integrante de la élite.



Paleta de Narmer (Schulman 1991/92: 95)

Por otro lado, tanto los egipcios como los nubios consideraron el ganado vacuno como símbolo de status social. Estos animales resaltaban la importancia social de las personas después de la muerte, ya que estos animales eran enterrados en cementerios de élite. Esta práctica fue desarrollada especialmente por el Grupo A (Flores 1999), aunque nosotros postulamos que hay algunas posibles evidencias para el Alto Egipto en la Localidad 6 de Hieracópolis como a continuación demostraremos.

En el cementerio L del área de Qustul se recuperaron enterramientos de ganado, con el objeto de marcar status social entre los integrantes del Grupo A: “The distribution of the other cattle in this cemetery, suggests the occurrence of post- interment funerary rites honoring, in these cases, the prestigious dead in general.” (Flores 1999: 102; Williams

1986). En este punto debemos recalcar que únicamente en este sitio, el entierro de ganado estuvo asociado a un status social elevado en la Baja Nubia. Distintos investigadores identificaron restos de animales en otras excavaciones, pero el significado de los mismos no pudo ser determinado con la evidencia disponible (Lange 2003; Flores 1999)

En el Alto Egipto, desde las fases Nagada I hasta la Primera Dinastía, se produjo un aumento de la estratificación social. Uno de los indicadores (además de la presencia de bienes suntuarios, tumbas de un mayor tamaño, entre otros) fue el entierro de diversos animales como perros y, alrededor del 3000 a.C., de animales exóticos como elefantes, monos y aves (Flores 1999). En esta región no se identificó abundantes enterramientos de ganado, sin embargo, se hallaron una serie de ejemplares alrededor y en asociación a las tumbas 2 y 7 del cementerio L6 de Hieracópolis (Adams 1996; Savage 2001). La connotación de los mismos no pudo ser totalmente explicada, por esta razón se plantearon distintas posibilidades: la presencia de estos animales como ofrendas y su existencia por su importancia tanto religiosa como secular (bienes suntuarios) (Flores 1999). Nosotros consideramos que dada la importancia simbólica del toro para las élites nilóticas, la aparición de ganado enterrado en un cementerio considerado de élite en Hieracópolis puede asociarse a la expresión de status social.

Otros animales asociados al prestigio fueron los leones, los cuales se relacionaron con las élites, y posteriormente, en el caso del Alto Egipto con la realeza. Durante Nagada III y la Primera Dinastía egipcia se hallaron restos de leones enterrados en el cementerio U de Abidos y se recuperó una paleta denominada “campo de batalla” en la cual se representó un león aplastando los enemigos en un contexto de guerra, el origen de este objeto es dudoso, pero probablemente provenía de Abidos (Flores 1999; Schulman 1991/1992). A esto le sumamos la cabeza de un león realizada en cuarzo rosa y verde vidriado hallada en la tumba 1 del cementerio 137 de Sayala (Firth 1912; Smith 1994). Con

respecto a este ejemplar, debemos destacar que este tipo de manufactura no era originaria de la Baja Nubia como destacó Andrea Manzo los nubios importaban objetos de vidrio del Alto Egipto (Manzo1999).

Finalmente, tanto para los nubios como para los egipcios, la maza fue el arma emblemática para simbolizar el prestigio y status social. En el Alto Egipto estos instrumentos eran las armas típicas con las que se representó a los jefes eliminando a sus enemigos, como lo observamos en la Paleta de Narmer (Cervello Autuori 1996). Mientras que en la Baja Nubia, estos objetos fueron recuperados en la tumba 1 del cementerio 137 de Sayala, ellas estaban realizadas con materiales de lujo como oro y mármol, y por la abundancia del ajuar funerario con el cual podemos asociarlas, eran significativos bienes suntuarios. Los ejemplares hallados eran una maza de cuarzo rosa con un mango de oro, cubierto este último con una procesión de animales (elefante, serpiente, jirafa, toro, león, leopardo, hiena, ciervo y oris), una de mármol blanco, una maza de cuarzo y otra con mango de oro con patrones ribeteados (Firth 1912; Jimenez Serrano 2003).

CONCLUSIÓN

A lo largo del trabajo analizamos las relaciones de intercambio entre las distintas comunidades del centro y este africano, realizando un estudio no sólo de los objetos intercambiados sino también de las ideas y prácticas. Primero, demostramos que los vínculos eran muy intensos, y que no sólo involucraban las áreas estudiadas sino que los contactos se extendieron hacia zonas asiáticas como Mesopotamia y el Levante. Tres tipologías de intercambios pudimos visualizar: de frontera, de mercado y de relaciones de reciprocidad entre élites.

A esto le sumamos, el papel de intermediario que cumplía el Grupo A entre las comunidades del centro africano y el Alto Egipto. Debemos tener en cuenta que tanto el área de Sayala como la de Qustul tenían una gran importancia por su localización: por un lado, los habitantes del área de Qustul posiblemente controlaban las redes de intercambio

entre el Alto Egipto y la Alta Nubia; por otro lado, las comunidades del área de Sayala, al estar cerca de la entrada de Wadi Allaqi, probablemente monopolizaron los bienes provenientes de la zona este del desierto nubio, de destacada importancia por la presencia de abundante cantidad de oro y otros minerales. El rol de relevancia que estas áreas tuvieron como intermediarias en los intercambios entre el Alto Egipto y el centro de África posiblemente debió haber facilitado la conformación de élites en tanto poseían acceso al circuito de bienes de lujo.

El estudio de un sustrato ideológico en común entre las élites del Alto Egipto y la Baja Nubia nos permitió demostrar dos cuestiones. Primero, que las élites legitimaron mediante creencias y prácticas compartidas su posición de prestigio; segundo, que las antiguas teorías que consideraban a Egipto como una excepcionalidad en el mundo africano deben ser totalmente relativizadas ya que, como demostramos, la historia del Antiguo Egipto debe contextualizarse en el interior del continente africano.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, B. y Friedman, R.F. Imports and influences in the predynastic and protodynastic settlement and funerary assemblages at Hierakonpolis. En Van den Brink, E.C.M (ed.) **The Nile Delta in transition, 4th- 3rd millenium B.C.** Tel Aviv: Van den Brink, E.C.M, 1992, págs. 317- 338.

Adams, B. Elite graves at Hierakonpolis. En Spencer, J. (ed.) **Aspects of Early Egypt.** Londres: British Museum Press, 1996, págs. 1- 16.

Adams, B. Imports and imitations in Predynastic funerary contexts and Hierakonpolis. En Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.), **Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa.** Poznań: Poznań Archaeological Museum, 1996, págs. 133- 143.

Adams, R. Mc. Anthropological Perspectives on Ancient Trade. **Current Anthropology**, Vol. 33, No. 1, Chicago: The University of Chicago Press en colaboración con Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1992, págs. 141-160.

Appadurai, A. (ed.), **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural**. México D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Grijalbo, 1991.

Campagno, M. **De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto**. Barcelona: Colección Aula Ægyptiaca Studia, 2002.

Campagno, M. El surgimiento del Estado egipcio y sus periferias Nubia y Palestina en perspectiva. En Daneri Rodrigo, A. (ed.), **Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV- I Milenio A.C)**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001.

Campagno, M y Daneri Rodrigo, A (eds.). **Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2004.

Celenko, T. (ed.) **Egypt in Africa**. Indianopolis: Indianopolis Museum of Art- Indiana University Press, 1996.

Cervello Autuori, J. Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano. **Aula Orientalis- Supplementa 13**, Barcelona: AUSA, Sabadell, 1996.

Dreyer, G. Recent discoveries at Abydos cemetery U. En Van den Brink, E.C.M (ed.), **The Nile Delta in transition, 4th- 3rd millenium B.C**. Tel Aviv: Van den Brink, E.C.M, 1992, págs. 293- 299.

Gatto, M.C. y Tiraterra, F. Contacts between the Nubian “A- Groups” and Predynastic Egypt. En Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.), **Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa**. Poznań: Poznań Archaeological Museum, 1996, págs. 331- 334.

Gatto, M.C. Egypt and Nubia in the 5th- 4th millennium B.C: A view from the First Cataract and its surroundings. **The British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan**, N° 13, Londres, British Museum, 2009, págs. 125- 145.

Firth, C.M. **The archaeological Survey of Nubia. Report for 1908- 1909.** Cairo: Ministry of Finance, Government Press, 1912.

Harrison, T.P. Economics with an Entrepreneurial Spirit: Early Bronze trade with Late Predynastic Egypt. **The Biblical Archaeologist**, Vol. 56, N°2, The American Schools of Oriental Research, 1993, págs. 81- 93.

Hoffman, M.A. **Egypt before the Pharaohs.** Nueva York: Barnes & Noble, 1979.

Jimenez Serrano, A. Two proto- kingdoms in Lower Nubia in the fourth millennium B.C. En Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.), **Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research.** Poznań: Poznań Archaeological Museum, 2003, págs. 251- 268.

Kroeper, K. Tombs of the elite in Minshat Abu Omar. En Van den Brink, E.C.M (ed.), **The Nile Delta in transition, 4th- 3rd millenium B.C.** Tel Aviv: Van den Brink, E.C.M, 1992, págs. 127-150.

Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.) **Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa.** Poznań: Poznań Archaeological Museum, 1996.

Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.) **Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research.** Poznań: Poznań Archaeological Museum, 2003.

Lange, M. A- Group settlement sites from the Laqiya region (Eastern Sahara- Northwest Sudan). En Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.), **Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research.** Poznań: Poznań Archaeological Museum, 2003, págs. 105- 127.

Largacha, P.A. Relations between Egypt and Mesopotamia at the end of the fourth millennium. **Gottinger Miszellen- Beitrage zun agyptologischen diskusion**, N° 135, Gottinger, 1993, págs. 59- 76.

Largacha, P.A. Some reflections on trade relations between Egypt and Palestine (IV- III millennium). **Gottinger Miszellen- Beitrage zun agyptologischen diskusion**, N° 137, Gottinger, 1995, págs. 83- 94.

Manzo, A. Social complexity and cultural contacts in Northeastern Africa between 3000 and 1000 B.C.: a provisional model. En Krzyzaniak, L. Kroeper, K. y Kobusiewicz, M. (eds.), **Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa**, Poznán: Poznán Archaeological Museum, 1996, págs. 15- 27.

Manzo, A. **Échanges et contacts le long du Nil et le Mer Rouge dans l' époque protohistorique (IIIe et IIe millénaires avant J.C)**. Bar International Series, 782, 1999.

Mark. S. **From Egypt to Mesopotamia. A study of predynastic trade routes**. Londres: Chatham publishing, 1997.

O' Connor, D. **Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa**. Pennsylvania: The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, 1993.

Petrie, F.W.M. **Prehistoric Egypt**. Londres: British School of Archaeology in Egypt, 1920.

Rampersad, S. **The origin and relationships of the Nubian A- Group**. Toronto: Universidad de Toronto, UMI, 1999.

Redford, D.B. **Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times**. Princeton- New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Reisner, G. **The archeological survey of Nubia. Report for 1907- 1908**. Cairo: National Printing Department, 1910.

Renfrew, C. Varna y el surgimiento de la riqueza en la Europa prehistórica. En Appadurai, A. (ed.), **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural**. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Grijalbo, 1991.

Renfrew, C. y Bahn, P. **Arqueología, Teoría, Métodos y Práctica**, Cap. 9, Madrid: Akal, 1993.

Savage, H.S. Some recent Trends in the Archaeology of Predinastic Egypt. **Journal of Archaeological Research**, Vol. 9, N°2, 2001, 105- 155.

Schulman, A.R. Narmer and the unification: A revisionist view. **Bulletin of the Egyptological Seminar**, N°11, Nueva York: Brooklyn Museum, 1991/ 1992, págs. 79- 105.

Seele, K. University of Chicago Oriental Institute Nubian expedition: excavations between Abu Simbel and the Sudan border, preliminary report. **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 33, N°1, Chicago- Illinois: The University of Chicago Press, 1974, págs. 1- 43.

Shinnie, P.L. **Ancient Nubia**. Londres: Kegan Paul, 1996.

Smith, H.S. The princes of Seyala in Lower Nubia in the predynastic and protodynastic periods. En **Hommages á Jean Leclant. Nubie, Soudan, Éthiope**, Vol. II, [Institut français d'archéologie orientale](#), 1994, págs. 362- 376

Takamiya, I.H. Egyptian pottery distribution in A- Group cemeteries, Lower Nubia: towards an understanding of exchange systems between the Nagada Culture and the A- Group Culture. **The Journal of Egyptian Archaeology**, Vol. 20, Egypt Exploration Society, 2004, págs. 35- 62.

Van den Brink, E.C.M (ed.) **The Nile Delta in transition, 4th- 3rd millenium B.C**. Tel Aviv: Van den Brink, E.C.M, 1992.

Ward, W.A. Early contacts between Egypt, Canaan and Sinaí: Remarks on the paper by Amnon Ben- Tor. **Bulletin of the American School of Oriental Research**, N°281, The American School of Oriental Research, 1991, págs. 11- 26.

Wegner, J.W. Interaction between the Nubian A- Group and Predynastic Egypt: the significance of the Qustul Incense Burner. En Celenko, T. (ed.), **Egypt in Africa**. Indianopolis: Indianopolis Museum of Art- Indiana University Press, 1996, págs. 98- 100.

Williams, B. B. **The A-Group royal cemetery at Qustul: Cemetery L. (Excavations between Abu Simbel and the Sudan Frontier, Part 1.)** Chicago: The University of Chicago, Oriental Institute Nubian Expedition, Vol III, 1986.

Williams, B. y Logan, T. The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmes. **Journal of Near Eastern Studies**, N° 46, 1987.



Williams, B. New Light on Relations between Early Egypt and Sudan. **Cahiers Caribéens d'Égyptologie**, Nº 1, Editions Tyanaba, Société d'Anthropologie (Martinique), 2000, págs. 5- 19.

ACERCA DEL ESTATUTO TEÓRICO DEL DIÁLOGO Y LA DIGNIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES, REPÚBLICA 449A-451B

Diego Dumé¹²⁵

RESUMEN

La discusión respecto del alcance de la toma de conciencia de Platón en relación con la emancipación de las mujeres, tal como es expuesta en este programa filosófico, ha generado en la crítica posiciones encontradas¹²⁶, consideramos que es legítimo abordar la cuestión desde la perspectiva del tratamiento dialógico en virtud del cual se evalúa la propuesta de integrar la mitad femenina de la póλις en los asuntos públicos.

Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελίμου ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν κοινὰς μὲν τὰς γυναῖκας εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς παῖδας, εἶπερ οἶόν τε¹²⁷ (*Rep.*, 457d)

I. LA IRRUPCIÓN DE LA MUJER EN EL Λόγος VIRIL

En el libro V de la *República* Platón le otorga estatuto filosófico, es decir, reflexivo a la pregunta acerca del vínculo sistemático que mantiene la existencia *de facto* de roles específicamente femeninos, sustentados en la doctrina de la predestinación somática, con la determinación normativa que se pronuncia respecto de ellos, implicada en la posibilidad de pensar una póλις justa. Si bien, la discusión respecto del alcance de la toma de conciencia de Platón en relación con la emancipación de las mujeres, tal como es expuesta en este programa filosófico, ha generado en la crítica posiciones encontradas¹²⁸, consideramos que es legítimo

¹²⁵ (Universidad de Buenos Aires – Maestría en Estudios Clásicos); diegodume@gmail.com

¹²⁶ Cf. FORDE, S. (1997:657-658).

¹²⁷ [No creo, digo yo, que respecto de su utilidad se discuta que el mayor bien es que sean comunes las mujeres y comunes los hijos, si es posible].

¹²⁸ Cf. FORDE, S. (1997:657-658).

abordar la cuestión desde la perspectiva del tratamiento dialógico en virtud del cual se evalúa la propuesta de integrar la mitad femenina de la póλις en los asuntos públicos. La instancia teórica en la que se inscribe la reflexión sobre el *status* tanto epistemológico como político de la mujer se desenvuelve en torno a la antítesis fundante de la reflexión política cuyos polos en conflicto son lo público y lo privado. En este sentido, es necesario destacar que el tópico abordado tiene como horizonte de expectativas la abolición definitiva del οἶκος y el plexo de relaciones injustas – en tanto no dependen de la deliberación entre iguales que supone la vida política – en los que se monta la ideología masculina acerca de lo femenino¹²⁹.

Tal como sostiene Saxonhouse (1976:206), la fijación de la mujer y, también, la del filósofo en el espacio público, en tanto son *de iure* elementos constituyentes de la ciudad justa, introduce una tensión en el seno de una concepción viril de la póλις caracterizada por la lógica que iguala, de forma prerreflexiva, el poder con la justicia¹³⁰. La necesidad inmanente a la posibilidad de dar cuenta de los fundamentos en los que se debe sostener una póλις justa exige llevar hasta sus límites la especulación sobre la naturaleza humana y, como consecuencia de ello, de las relaciones políticas¹³¹. El advenimiento de la mujer al centro de la vida pública, teniendo en cuenta que había sido concebida como el último momento de la degradación supuesta en el progresivo alejamiento de los mortales respecto de los dioses¹³², constituye una transgresión al orden masculino que, tal como veremos, retorna de modo recurrente en las discusiones de la

¹²⁹ Cf. CANTARELLA, E. (1991:99) y POMEROY, S.B. (1995:117).

¹³⁰ Cf. OSBORNE R. “Changing the discourse” en MORGAN, K.A. (ed.) (2003).

¹³¹ MORRISON, D.R. “The Utopian Character of Plato’s Ideal City” en FERRARI, G.R.S. (ed.) (2007:233).

¹³² Cf. LORAUX, N. (2007:15).

República como fuente de una anomalía insalvable en el seno del orden político concebido por Sócrates.

La irrupción de la cuestión de lo femenino y su correspondiente articulación con las instituciones que, en principio, para Platón, garantizarían la expulsión de los conflictos internos de la ciudad constituye un retorno a una de las instancias fundantes de la propia concepción de lo público que caracterizaba la conciencia histórica de Atenas. En efecto, la condición de posibilidad para poder pensar la *comunidad de dolores y alegrías*¹³³ en la que debería estar fundada la πόλις justa reside en la obligación de establecer con precisión el *principio del acuerdo* (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας)¹³⁴ que da origen a esta clase de régimen ético-político. Así, la necesidad de eliminar la irracionalidad que supone la existencia de un elemento que se sustrae del dominio de la deliberación en común, en este caso las mujeres y los niños, es el núcleo de la disputa de este pasaje del diálogo. Para la ideología masculina característica de la Atenas clásica, la elipsis de las mujeres en relación con el desenvolvimiento de la propia autoconciencia histórica alcanza su paroxismo en el mito de autoctonía que da origen a la estirpe ateniense¹³⁵. Así, la exigencia de incluir a las mujeres en el acuerdo (ὁμολογία) que funda el orden político, proyectado en vistas a alcanzar la consumación de la justicia, remite a la necesidad de reflexionar acerca de aquello que constituye, a su vez, el germen de la στάσις.

La propuesta platónica relativa a la posibilidad de preguntarse por la legitimidad que supone incorporar lo femenino como un aspecto constitutivo de los asuntos públicos genera, aún en la propia continuidad discursiva de la *República*, una perplejidad teórica que requiere una discusión en la cual estarán implicados

¹³³ *Rep.*, 462b.

¹³⁴ *Rep.*, 462a.

¹³⁵ LORAU, N. (2008:62).

incluso los presupuestos éticos y epistemológicos en los que se sostiene el diálogo, en tanto es el género que intenta dar cuenta de las dificultades inherentes a las discusiones políticas. En este sentido, nuestra intención es, en primer lugar, determinar de qué manera se instala en el entramado dialógico de la *República* la discusión acerca del estatuto político de las mujeres; en segundo lugar, precisar el modo en que se desenvuelve la toma de conciencia respecto de la relación que mantienen la cuestión de las mujeres, el diálogo y la filosofía; y, por último, señalar la manera en que se reconfigura, a partir de los elementos indicados, la reflexión sistemática respecto del lugar que ocupa lo femenino en el programa político de la *República*.

II. EL DIÁLOGO COMO INSTANCIA POLÍTICA PARA CONJURAR LA IGNOMINIA DEL SUSURRO (449a-449b)

En el comienzo del libro V de la *República* se expone en términos dramáticos la irregularidad que supone la entrada de la mujer, como instancia insoslayable al momento de pensar la *póλις* justa, respecto de la coherencia con la conciencia política de la Atenas del siglo IV, es decir, respecto de la concepción eminentemente viril de la vida pública con la que se enfrenta Platón a través de los argumentos expuestos por Sócrates¹³⁶. La trama dialógica que sostiene el despliegue teórico acerca de la justicia está dirigida a la necesidad de proporcionar criterios racionales compartidos gracias a los cuales sea posible llegar a un acuerdo (*ὁμολογία*) que funde *la comunidad de dolores y alegrías*. De modo que las intenciones políticas, éticas y metafísicas que dirigen el desenvolvimiento de la argumentación se intentan dilucidar haciendo uso del modelo discursivo específico del diálogo, basado en la presentación de argumentos contrapuestos y en la necesidad de exponer reflexivamente los criterios epistémicos que permiten dar

¹³⁶ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:347).

cuenta de la legitimidad de los λόγοι expresados a lo largo de la discusión¹³⁷. En este caso en particular, esto implica definir las pautas teóricas en las que se sostiene la crítica a las concepciones convencionales de acuerdo con las cuales las mujeres no pueden participar de los ámbitos tradicionalmente reservados para los varones¹³⁸. El tratamiento de la hipótesis de la igualdad de género refleja la inadmisibilidad, por parte de la razón masculina, de esta propuesta socrática, en tanto sus interlocutores, que son quienes recuerdan la necesidad de discutir esta sugerencia insinuada ya en 423e-424a, interrumpen los términos específicos del diálogo para expresar su disconformidad respecto del ingreso de lo femenino en el diseño de la ciudad justa¹³⁹. A su vez, esta objeción está acompañada por un registro, tanto gestual como discursivo, asociado a prácticas femeninas. En este sentido, en el momento en que Sócrates se dispone a definir los modelos injustos de organización estatal y, como correlato de ello, de las disposiciones anímicas particulares que se corresponden con ellos en cada caso, advierte la disconformidad de sus interlocutores a través de signos que denotan una desviación del diálogo, en tanto es el elemento racional en el se despliegan las discusiones acerca de lo común, hacia una serie de comentarios y actitudes que se revelan como prerreflexivos o, en todo caso, prefilosóficos.

Ἀγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν
καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον· κακὰς δὲ τὰς
ἄλλας καὶ ἡμαρτημένας, εἶπερ αὕτη ὀρθή, περὶ τε
πόλεων διοικήσεις καὶ περὶ ἰδιωτῶν ψυχῆς τρόπου
κατασκευήν, ἐν τέτταρσι πονηρίας εἶδεσιν οὔσας¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. KAHN, CH. (1996:293-309).

¹³⁸ Cf. ROSEN, S. (2005:178).

¹³⁹ Cf. *Ibidem*:171.

¹⁴⁰ *Rep.*, 449a. [Entonces, a tal clase de ciudad y de forma de gobierno llamo buena y recta, también a tal clase de hombre; malas y equivocadas, a las otras; incluso si ésta es recta, tanto en la administración de las ciudades como en la disposición del carácter del alma de los individuos, su debilidad es de cuatro clases].

A partir de estas palabras de Sócrates se inaugura la introducción al libro V (449a-451b), cuyo tema central es la necesidad de resolver los términos en los que se llevará a cabo la determinación de los criterios en virtud de los cuales se evaluará el *status* y el campo de acción reservado para las mujeres¹⁴¹. Así, el drama femenino¹⁴² de la πόλις queda presentado, de modo conjetural, en el mismo léxico con el que Sócrates introduce el asunto. La aparición de la anomalía que representan las mujeres para el régimen que presupone la πόλις perfecta ingresa como una figura disruptiva e inabordable, en tanto constituye un oxímoron inaccesible para la ideología dominante en Atenas¹⁴³. Si bien, en principio, no habría grandes problemas para reconocer que a la πόλις y la πολιτεία dignas de ser consideradas buenas y rectas deben coincidir con una estirpe de varones (ἄνδρες) de almas igualmente buenas y rectas, la dificultad la encontramos en el momento en que se hace referencia a la administración mala y errónea de los asuntos públicos. En efecto, al momento de aludir a esta última condición, Sócrates usa dos términos para señalar la degradación característica de las ciudades y las almas injustas que, de forma inequívoca, remiten al mundo familiar. En relación con la primera de estas expresiones, mientras que Sócrates reserva para la πόλις justa el término πολιτεία, con el fin de referir a los principios normativos en los que se funda, cuando describe la ciudad corrupta usa el sustantivo διοίκησις que evoca, de modo inmediato, la administración que se lleva a cabo al interior del οἶκος, en otras palabras, el manejo de las cuestiones domésticas, en el que las mujeres desempeñan un rol predominante, que, por definición, está sustraído de un

¹⁴¹ Cf. MOSEÉ, C. "Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate" en LÓPEZ LÓPEZ, A. & MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (eds.) (1990:74).

¹⁴² Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A., "The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato" en RUBIN SULEIMAN, S. (ed.) (1985:342).

¹⁴³ SISSA, G. "Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi*" en BALOT, R.K. (ed.) (2009:100-101).

contacto directo con lo público. Precisamente, lo que domina la lógica del οἶκος son las relaciones asimétricas en oposición a los vínculos igualitarios de la política. La segunda expresión que usa Sócrates para dar cuenta de lo malo y lo erróneo de ciertas formaciones políticas remite a la organización perversa del carácter de las almas particulares que la componen (ιδιωτῶν ψυχῆς τρόπου κατασκευῆν). En este sentido, el carácter de ιδιώτης de cada uno de los individuos a los que refiere hace hincapié en su perfil privado, doméstico, inexperimentado y, por sobre todas las cosas, opuesto a todas las destrezas características del πολίτης¹⁴⁴. La naturaleza inespecífica del ιδιώτης no puede ser incluida en el registro moral característico de aquellos que aspiran a formar parte de la πόλις. Así, Sócrates, haciendo uso de un léxico que remite al ámbito privado en el que se desenvuelve la labor opaca de las mujeres, ofrece la oportunidad para que las intervenciones sucesivas se desplieguen en torno a este sustrato simbólico afectado por el oxímoron que implica definir una πόλις y su πολιτεία mediante términos específicos de las relaciones familiares.

Cuando Sócrates remite, en su relato, a la respuesta de sus interlocutores advierte una tesitura que manifiesta la interrupción de la dinámica dialógica que se había impuesto hasta ese momento.

Καὶ ἐγὼ μὲν ἦα τὰς ἐφεξῆς ἐρώων, ὥς μοι ἐφαίνοντο ἕκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν· ὁ δὲ Πολέμαρχος – σμικρὸν γὰρ ἀπωτέρω τοῦ Ἀδειμάντου καθῆστο – ἐκτείνας τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ τὸν ὤμον, ἐκεῖνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν ἔλεγεν ἅπτα προσκεκυφώς, ὧν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκούσαμεν, τὸδε δέ· Ἀφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν; Ἦκιστά γε, ἔφη ὁ Ἀδειμάντος μέγα ἤδη λέγων.

Καὶ ἐγὼ, Τί μάλιστα, ἔφην, ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε;

¹⁴⁴ Cf. CHANTRAINE, P. (1970:455).

Σέ, ἢ δ' ὄς¹⁴⁵.

La ruptura del registro dialógico, en tanto pérdida de la palabra pública, hace que la posibilidad de alcanzar la ὁμολογία quede cancelada ante el susurrar (προσκύπτω¹⁴⁶) que persuade desde la inmediatez de una privacidad inexpugnable para el λόγος filosófico. En este pasaje, el modelo de la comunicación se mantiene en un nivel estrictamente afectado por la inmediatez somática (la cercanía de los cuerpos, la mano sobre el hombro, el susurro imperceptible para el oído público). Es un compendio del estereotipo del comportamiento femenino. Esta clase de actitudes remiten a la antinomia fundante de lo político, según la cual, los intereses privados atentan contra los intereses comunes de la πόλις¹⁴⁷. Los pactos originados en la lógica furtiva del susurro rompen con la posibilidad de alcanzar un entendimiento mutuo, en tanto la intelección de su sentido se vuelve inaudible al momento de llevar a cabo una interpelación crítica en común respecto del mismo. Precisamente, lo único que manifiesta, al excluir la posibilidad de llevar una escucha lúcida de sus argumentos, es la resolución unilateral a la que arriba. Así, la discusión de los varones, en sí misma, lleva inscripta el retorno a lo femenino en su versión prerreflexiva, dado que la identidad cívica entre varones y mujeres que plantea Sócrates en la *República* apunta a eliminar la distancia intransitable que separa la lógica pública, asociada al varón¹⁴⁸, de la lógica privada, asociada a la

¹⁴⁵ *Rep.*, 449a-b. [- Y yo iba a mencionarlas sucesivamente, tal como me parecía que cada una se transformaba según las demás; pero Polemarco – quien estaba sentado a poca distancia de Adimanto –, extendiendo su mano, tomó el manto de éste por arriba, del lado del hombro, y lo trajo hacia sí e, inclinándose hacia él, le susurró algunas palabras, de las cuales nada pudimos comprender, sólo esto: ¿Lo dejaremos proseguir – dijo – o qué haremos? – De ningún modo – dijo Adimanto, hablando ya en voz alta. Y yo dije – ¿Qué no dejaréis seguir? – A ti.]

¹⁴⁶ Cf. *Euthd.*, 275e.

¹⁴⁷ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:349).

¹⁴⁸ Cf. SAXONHOUSE, A. (1976:207).

mujer¹⁴⁹. En este sentido, el acto de impedir que Sócrates continúe con su argumentación se refugia en una concepción del λόγος que reproduce la dicotomía de lo público y lo privado, y, por lo tanto, no tolera la hipótesis de introducir a las mujeres como parte constitutiva de la ciudad justa.

III. LAS MUJERES Y LA POLÍTICA DE LO RISIBLE (449b-450b)

Cuando Sócrates pregunta sobre las razones en las que se funda la suspensión del diálogo, Adimanto, al responderle, hace evidente la irregularidad involucrada en lo dicho acerca de las mujeres y le reprocha a aquel su falta de rigor al momento de tratar este tópico¹⁵⁰. Como efecto de esta recepción esquivada de la cuestión esbozada por Sócrates, se da lugar a un movimiento teórico que, por un momento, deja de lado la discusión inmediata, relacionada con el hipotético carácter justo de la propuesta, para trasladar la atención al carácter perturbador (ὄχλώδης), risible (γελαστός) y, en todo caso, inconcebible del problema en cuestión¹⁵¹. Esta exigencia epistémica y, al mismo tiempo, política se revela como la voluntad explícita de llevar al propio diálogo a un nivel de autoconciencia, en función del cual se pueda dar cuenta de la propia consistencia de esta práctica discursiva particular para responder a las cuestiones que ella misma ofrece como pertinentes para ser tratadas bajo sus propios términos. Así, la idea de elevar a las mujeres a la categoría de ciudadanas lleva, en sí misma, inscripta la necesidad de conducir al diálogo hasta sus propios límites, al plantear la posibilidad de hacer razonable aquello que por definición – patriarcal – lleva la marca inalterable de la irracionalidad.

¹⁴⁹ Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985: 343).

¹⁵⁰ *Rep.*, 449c-450a.

¹⁵¹ Cf. *Rep.*, 450b y 451a-b.

El hecho de pensar una πόλις, en la cual las diferencias de género son consideradas irrelevantes al momento de hacer referencia a los individuos que estarían en condiciones de alcanzar la virtud y, por lo tanto, ocupar las más altas magistraturas, lleva al propio entramado dialógico a cuestionar su eficacia como instancia en la que se deben dirimir estos asuntos, es decir, como instancia en la cual pueda llegar a fundarse *principio del acuerdo* (ἀρχή τῆς ὁμολογίας) en el que se sostiene la posibilidad de instaurar una ciudad justa. Dado que el diálogo es el procedimiento mediante el cual se consuma la inteligibilidad que requiere el tránsito de los múltiples λόγοι al ὁμολογεῖν dialógico y, por tanto, el reconocimiento de un λόγος como verdadero, la instancia metadialógica, en la cual se hace explícita esta perplejidad, se presenta en 449c cuando Adimanto, ante la pregunta de Sócrates sobre el origen de la interrupción de la discusión, expresa lo siguiente:

Ἀπορραθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὅλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσῃς οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παιδῶν παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται¹⁵².

La acusación que se le hace a Sócrates en este pasaje está montada en la inversión de los roles dialógicos desempeñados hasta ese momento, en tanto Adimanto expresa su insatisfacción respecto de la habilidad socrática para eludir el tema en cuestión, al no cumplir con el principio formal de analizar pormenorizadamente (διέρχομαι) los supuestos de su propio λόγος. Así, la exigencia de tratar de modo exhaustivo la cuestión relativa a la comunidad de las mujeres y los niños se presenta como el elemento en el que se probará la firmeza

¹⁵² [Nos parece que eres indolente y que sustraes toda una parte de la discusión, y no la más pequeña, para no entrar en detalles, y que has creído que pasarías inadvertido al decir fácilmente en referencia a las mujeres y los niños que es evidente para cualquiera que son comunes a los amigos].

del examen llevado a cabo bajo los términos del diálogo, con el fin de probar su consistencia como procedimiento para evaluar la legitimidad de la inclusión de las mujeres en el gobierno de la ciudad. En efecto, la necesidad de establecer los principios de discernimiento en los que se sostienen la racionalidad y el carácter intersubjetivo de la búsqueda de la verdad y la justicia produce, en la propia trama de la obra, una necesidad de justificar su propia solidez epistemológica¹⁵³.

La intervención de Adimanto culmina con una referencia explícita al lenguaje político desde el momento en que revela que la decisión de no dejar seguir hablando a Sócrates depende de una resolución compartida con el resto de los presentes. El léxico en el se sostiene esta determinación podría ubicarse en el registro público del uso del lenguaje característico de una asamblea. Adimanto, por su parte, dice: *hemos resuelto* (δέδοκται ἡμῖν) *lo que has oído: no dejarte proseguir antes de que hayas expuesto todas esas cosas*¹⁵⁴; Glaucón, por la suya, expresa lo siguiente: *pues a mí también considérame asociado a vuestro voto* (ψῆφος)¹⁵⁵; y, por último, Trasímaco declara: *esa resolución la compartimos todos* (πᾶσι ταῦτα δεδογμένα ἡμῖν νόμιζε,) ¹⁵⁶. En este punto del diálogo revela, a modo de ejemplo, la antinomia que constituye el elemento en el que se despliega la totalidad de la *República*, es decir, la antítesis entre las resoluciones *de facto* (ψῆφος) basadas en una opinión común (δόξα) y la necesidad de hacer explícitos los criterios de legitimidad en los que se deberían sustentar las decisiones políticas. Como respuesta a esta oposición, entre un uso inmediatamente político del lenguaje, aunque prerreflexivo, y un uso reflexivo del lenguaje en vistas a determinar la legitimidad inmanente de las proposiciones políticas, Sócrates dice:

¹⁵³ Cf. ROSEN, S. (2005:175).

¹⁵⁴ *Rep.*, 449d-450a.

¹⁵⁵ *Rep.*, 450a.

¹⁵⁶ *Idem.*

ὅσον λόγον πάλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας· ἦν ὡς ἤδη διεληλυθὼς ἔγωγε ἔχαιρον, ἀγαπῶν εἴ τις ἐάσοι ταῦτα ἀποδεξάμενος ὡς τότε ἔρρηθη. ἄ νῦν ὑμεῖς παρακαλοῦντες οὐκ ἴστε ὅσον ἐσμὸν λόγων ἐπεγείρετε· ὃν ὀρῶν ἐγὼ παρήκα τότε, μὴ παράσχοι πολὺν ὄχλον¹⁵⁷.

En este pasaje se puede observar el retorno a la necesidad de establecer los criterios racionales en los que se basa la expresión de un discurso que pretende ser justo desde un punto de vista político-moral y, en el mismo movimiento, ajustarse al principio lógico de discernimiento específico del diálogo (διέρχομαι), en tanto régimen racional para abordar las cuestiones referentes a lo común de la πόλις. La gran discusión a la que refiere Sócrates, como consecuencia de la exigencia de pensar la legitimidad del ingreso de las mujeres a la esfera pública, remite a la necesidad de reconocer el estatuto especulativo de la misma. La resolución de dicha cuestión depende de la posibilidad de pensar los principios racionales en los que se funda, con el fin de conjurar la perturbación (ὄχλος) que supone, para la conciencia pública, asumir lo femenino como un aspecto susceptible de ser considerado como inherente a la πολιτεία justa. Así, la oposición entre la resolución (ψηφος), basada en una concepción en la cual el poder se legitima desde sí mismo, es decir, sin tener en cuenta la validez inmanente a las proposiciones que se discuten, y la reivindicación de una instancia crítica, tal como la del diálogo, constituye la causa de la abundancia de argumentos (λόγοι) que suscita el retorno al tópico de la comunidad de los niños y las mujeres.

Los interlocutores de Sócrates instalan, con plena lucidez, la cuestión de la división al interior de la ciudad como prolegómeno de la στάσις, que tiene como

¹⁵⁷ *Rep.*, 450a-b. [¡Gran discusión promovéis acerca de nuestra organización política, como si estuviéramos al comienzo! Yo ya me alegraba de haberla descrito, complacido de que se la aceptara tal como había sido expresada. Ahora, al reclamarla, no sabéis el enjambre de argumentaciones que suscitareis. Pues advirtiéndolo en aquel momento lo omití para no provocar semejante confusión].

consecuencia la tesis de la igualdad de género. La dificultad reside en hacer ingresar a la lógica de los debates de la ciudad la pregunta acerca de la validez, propia de la filosofía, y, como consecuencia de ello, establecer el registro epistémico y moral en el que se debe plantear la pregunta acerca de la legitimidad de la participación política de las mujeres¹⁵⁸. Al no conceder que esta propuesta *se diera por admitida tal como había sido expuesta*, Glaucón, Trasímaco y Adimanto obligan a Sócrates a reformular la exposición según los requerimientos característicos de la reflexión dialógica, aún cuando su pedido esté fundado en una disposición que, por sus propios procedimientos de validación, no puede ser inscripta en el rango específico del diálogo. En efecto, la forma de integración aferrada al principio de la fuerza incontestable de la mayoría, característica de la cultura patriarcal, no admite la posibilidad de abordar críticamente sus propios presupuestos de género. La incapacidad para deslindar las determinaciones biológicas de lo convencional y lo instituido¹⁵⁹ llevan a Sócrates a desplegar el examen de esta diferencia en un plano reflexivo que coloca a la lógica masculina en la situación de enfrentarse con sus propias contradicciones, hasta el punto de horrorizarla con los espectros – femeninos – que ella misma ha engendrado.

IV. EL RETORNO DE PANDORA Y SU πίθος MALDITO A LA πόλις DE LOS VARONES (450b-451b)

Así como Hesíodo le adjudica a la llegada de la primera mujer, junto con el πίθος que le confiaron los dioses, el advenimiento de todos los males para la raza humana¹⁶⁰, Glaucón, Trasímaco y Adimanto vislumbran un destino análogo para la πόλις pensada por Sócrates. El debate en torno a la *naturaleza femenina* se dirime

¹⁵⁸ Cf. SAXONHOUSE, A. (1976:203).

¹⁵⁹ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:358).

¹⁶⁰ Cf. *Erga*, 42-105.

en una confrontación entre dos criterios alternativos para pensar lo político: por una parte, el discurso viril que, aún cuando pretende ser exclusivamente político, está fundado en la antítesis οἶκος/πόλις; por la otra, el camino del diálogo como instancia en la que se disuelve esta oposición en favor de una ciudad configurada al margen del principio de propiedad y, por lo tanto, al margen de la subordinación de género¹⁶¹. Esta antítesis tiene como correlato discursivo la distinción entre la resolución (ψηφος) basada en la suma inorgánica de opiniones y la (ὁμολογία) que resulta de la búsqueda de instancias racionales compartidas por los hablantes que operen como principio de inteligibilidad, al momento de decidir conjuntamente sobre alguna cuestión en particular. De manera que la instancia metadialógica que surge de las cuestiones específicas que debe abordar la filosofía, en tanto es la esfera reflexiva en la que se evalúa la legitimidad de los λόγοι independientemente de la adhesión inmediata con la que cuentan, sirve como ámbito en el que, al preguntarse por la *naturaleza femenina*, se cuestiona la propia racionalidad de los seres humanos en cuanto especie¹⁶². La rehabilitación de las mujeres como aspecto fundante de la coherencia sistemática del diálogo¹⁶³ y del peligro que esto conlleva para la lógica de la razón patriarcal, se consuma en el momento en que Sócrates dice:

ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι,
ὃ δὴ ἐγὼ δρω̄, φοβερὸν τε καὶ σφαλερὸν, οὐ τι γέλωτα
ὀφλεῖν – παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε – ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς
ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους
συνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἤκιστα δεῖ
σφάλλεσθαι. προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ᾧ Γλαύκων,
χάριν οὗ μέλλω λέγειν· ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαττον

¹⁶¹ Cf. ROSEN, S. (2005:179).

¹⁶² Cf. FORDE, S. (1997:666).

¹⁶³ Cf. MOSEÉ, C. (1990:81).

ἀμάρτημα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι ἢ ἀπατεῶνα
καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι¹⁶⁴.

Antes de exhibir los efectos aciagos que derivarían de una probable inclusión fallida de las mujeres en la póλις, Sócrates remite en varias ocasiones a la duda (ἀπιστία) que experimenta ante la dificultad que implica exponer (διέρχομαι) este tema¹⁶⁵. Esta vacilación radica en la contingencia de que el tratamiento del asunto, expuesto de acuerdo con las exigencias epistémicas del λόγος, se limite a consolidarse como una simple expresión de deseos (μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος)¹⁶⁶. En este sentido, el tránsito de la convicción (πίστις) respecto del propio λόγος a la posibilidad de llegar a un acuerdo en común está contaminado por la incoherencia que implica la insistencia de incluir lo irracional, es decir, las mujeres, como momento constitutivo de lo político¹⁶⁷. Llevar a cabo esta operación supone volver a preguntarse por los propios criterios epistémicos y los procedimientos de entendimiento mutuo en los que se fundamentan los acuerdos a los que se llega mediante el diálogo. Por esta razón, cuando Sócrates expresa su temor respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad (ἀλήθεια), al momento de investigar (ζητέω) la firmeza de su propio λόγος, señala el peligro que supone conducir una discusión que lo lleva a él mismo y a sus interlocutores al terreno incierto y abismal del error (σφάλμα), cuando lo que se pretende es alcanzar la verdad. Este yerro teórico y, también, moral encuentra su estado germinal en el hecho de adjudicarle un origen

¹⁶⁴ *Rep.*, 450e-451a. [Pero crear argumentos sin estar seguro de ellos y aún bajo investigación, tal como yo hago, es temible y peligroso; y no por provocar risa, pues esto es infantil, sino por equivocarme en relación con la verdad y caer no sólo yo sino arrastrando en mi caída también a mis amigos con respecto a aquello en que menos conviene errar. Ruego a la gracia de Adrastea, Glaucón, por lo que voy a decir. Considero, en efecto, que llegar a ser asesino de alguien involuntariamente es una falta menor que engañarlo respecto de las normas bellas, buenas y justas].

¹⁶⁵ *Rep.*, 450c y 450d.

¹⁶⁶ *Cf. Rep.*, 450d.

¹⁶⁷ *Cf. CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985:340).*

convencional a aquello que tradicionalmente era considerado una diferencia de carácter natural¹⁶⁸. El alcance de la falta, en el caso que se revele la irracionalidad de la propuesta socrática, se extiende hasta un plano que rebasa la simple equivocación para convertirse en una transgresión aún más atroz que el homicidio. La invocación a Adrastea, epíteto de Némesis, hace ostensible el grado de recelo con el que se aborda el tema¹⁶⁹. El engaño que entraña hacer ingresar de un modo ilegítimo a las mujeres en los asuntos de la ciudad, en tanto se las había mantenido de modo consciente alejadas de las instituciones *nobles, buenas y justas*, es una falta cuya consecuencia inmediata es la corrupción definitiva de la vida política entendida bajo los términos de la conciencia prerreflexiva.

El carácter criminal de esta operación político-filosófica queda de manifiesto cuando Glaucón y Sócrates expresan lo siguiente:

Καὶ ὁ Γλαῦκων γελάσας, Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐάν τι πάθωμεν πλημμελὲς ὑπὸ τοῦ λόγου, ἀφίεμέν σε ὥσπερ φόνου καὶ καθαρὸν εἶναι καὶ μὴ ἀπατεῶνα ἡμῶν. ἀλλὰ θαρρήσας λέγε.
Ἄλλὰ μέντοι, εἶπον, καθαρὸς γε καὶ ἐκεῖ ὁ ἀφεθείς, ὡς ὁ νόμος λέγει· εἰκὸς δὲ γε, εἴπερ ἐκεῖ, κἀνθάδε.
Λέγε τοίνυν, ἔφη, τοῦτου γ' ἔνεκα¹⁷⁰.

El tratamiento judicial con el que se aborda la propuesta de Sócrates, a pesar de ser incluido por Glaucón mediante el efecto paliativo de la risa, pone de manifiesto su carácter disruptivo respecto de la mentalidad viril dominante. La introducción a la discusión efectiva de la *comunidad de mujeres y niños*, llevada a

¹⁶⁸ Cf. MOLLER OKIN, S. (1977:345); FORDE, S. (1997:660) y MADRID, M. (1999:289).

¹⁶⁹ Cf. BURKERT, W. (2007:250-251).

¹⁷⁰ *Rep.*, 451b. [Y riéndose Glaucón dijo – Pero, Sócrates, si sufrimos algún mal por causa de tu argumento, te absolveremos como de un homicidio, puro y libre de engaño. Entonces, atreverte a argumentar. – Está bien – asentí – ya que purificado queda el que es absuelto, como dice la ley. Y razonable que lo que sucede en tal caso suceda en éste. – Habla, entonces, – dijo – por esta razón].

cabo bajo los términos del diálogo filosófico, culmina con la posible filiación de esta propuesta con el homicidio. De modo que el cuestionamiento de la legitimidad *de facto* del gobierno exclusivo de los varones se inicia con la serie de dificultades expuestas hasta el momento (perturbación, temor, peligro, risa, homicidio) cuya función es establecer la imposibilidad de acometer el análisis de este tópico de manera directa. En última instancia, la criminalización, si bien realizada en clave irónica, para sugerir lo insondable de las consecuencias que se pueden suscitar a partir del sólo hecho de pensar estas cuestiones, manifiesta que la propuesta lleva inscrita en su propia enunciación un sentido que excede los límites de la comprensión inmediata del vínculo sistemático que existe entre la abolición de la lógica del οἶκος, la separación de las determinaciones biológicas de las políticas y *principio del acuerdo* (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας) en el que se debe fundar la πολιτεία justa. En respuesta a esta incapacidad del λόγος masculino para asumir la complejidad inmanente a este tema, Platón necesita volver reflexivos los límites y las posibilidades del diálogo en tanto instancia teórica en la que se puede llegar a resolver esta cuestión. Así, el retorno a la dinámica del diálogo, en sentido estricto, que se da desde el momento en que Glaucón le ordena a Sócrates que comience a hablar estará motivada por la exigencia teórica, moral y política de conjurar el principio de perturbación, temor, risa y muerte que conlleva, de acuerdo con la lógica de género, integrar plenamente a la mujer en la ciudad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALOT, R.K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Singapore, Blackwell
- BURNET, J. (ed.) (1902) *Plato, Respublica, Platonis opera*, vol. 4. Oxford, Clarendon Press
- BURKERT, W. (2007) *Religión griega*, Madrid, Abada Editores
- CANTARELLA, E. (1991) *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones Clásicas

- CANTO, M. & GOLDHAMMER, A. (1985) "The Politics of Women's Bodies Reflections on Plato", *Poetics Today*, Vol. 6, No. 1/2, The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives, pp. 275-289
- CHANNTRAINE, P. (1968-1974) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck
- FERRARI, G.R.F. (2007) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press
- FORDE, S. (1997) "Gender and Justice in Plato", *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, pp. 657-670
- KHAN, CH. H. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press
- LÓPEZ LÓPEZ, A. & MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (eds.) (1990) *La Mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada
- LORAU, N. (2007) *Nacido de la tierra*, Buenos Aires, El cuenco de plata
- LORAU, N. (2008) *La ciudad dividida*, Madrid, Katz
- MADRID, M. (1999) *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra
- MOLLER OKIN, S. (1977) "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, pp. 345-369
- MORGAN, K. A. (ed.) (2003) *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press
- POMEROY, S.B. (1995) *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York, Schocken Books
- ROSEN, S. (2005) *Plato's Republic. A study*, New Heaven, Yale University Press
- RUBIN SULEIMAN, S. (ed.) (1985) *The Female Body in Western Culture*, Cambridge, Harvard University Press
- SAXONHOUSE, A.W. (1976) "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, Vol. 4, No. 2, 195-212

OS POVOS DO MAR – EXPANSÕES MICÊNICAS E SUAS ESTRUTURAS ATRAVÉS DE OUTRAS FONTES

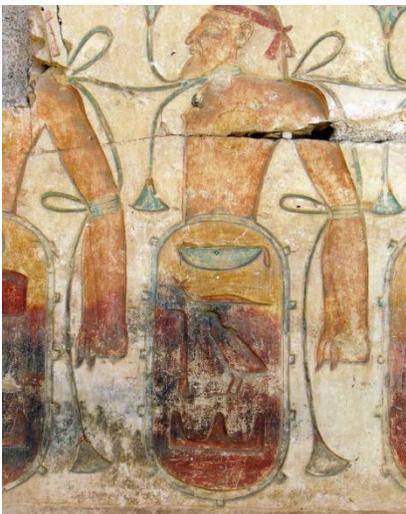
Marcos Davi Duarte da Cunha¹⁷¹

RESUMO

As primeiras aparições dos Povos do Mar ou Estrangeiros do Mar (denominações egípcias para os grupos micênicos) nos domínios do Faraó serão registradas pelo séc. XIV a.C. nas cartas de Amarna. Muitos ali, sob a égide de Ramsés II como os “Sherden” e “Lukkah” aparecem como mercenários e piratas a serviço do Faraó e serviram na batalha de Kadesh contra os hititas.

Os micênicos não deixaram muitos registros próprios de suas civilizações e de suas práticas de comércio e inserção em outras regiões. Ao passo que estes deflagraram uma expansão de seus domínios além-mar no que constituiu a talassocracia micênica no Mediterrâneo Oriental e no Egeu seus contatos com outros povos se fez por muitas vezes de maneira belicosa. Os relatos destes grupos são matérias importantes no entendimento das ocupações na costa hitita passando ao périplo cananeu e chegando também ao Delta do Nilo. Embora tais fontes estejam permeadas de tendências de inferioridade em sua grande parte, o pesquisador há de se ater ante a incauta do cuidado às fontes destes povos com o devido zelo ante os possíveis excessos, vícios de linguagem típicos de opostos não só na Antiguidade, mas, da Humanidade em seu cerne.

¹⁷¹ Historiador e Professor pela Universidade Gama Filho. Pesquisador em História Hebraica e Grega com ênfase em estruturas político-religiosas e militares das ocupações micênicas na Costa Cananéia nos séculos XI e X a.C.



1 Prisioneiro Kaphtorim - Palácio de Ramsés.

As primeiras aparições dos Povos do Mar ou Estrangeiros do Mar (denominações egípcias para os grupos micênicos) nos domínios do Faraó serão registradas pelo séc. XIV a.C. nas cartas de Amarna. Muitos ali, sob a égide de Ramsés II como os “Sherden” e “Lukkah” aparecem como mercenários e piratas a serviço do Faraó e serviram na batalha de Kadesh contra os hititas. Já alguns grupos estabelecidos pelas regiões do vasto império agora sob o comando de Menephtah, cinco denominações aparecem de etnias, porém, desta sorte, aliadas dos líbios, inimigos da fronteira Oeste.

Será, portanto, na regência de Ramsés III que teremos maiores fontes escritas sobre como se sucedeu os contatos entre os egípcios e estes grupos. Com a derrocada rápida hitita, inimigo de longa data do faraó e respeitado militarmente por seus manejos em campo de batalha como em Kadesh, na qual Muwatalis (1306-1282 a.C.) e seus exércitos destroçam as brigadas egípcias quase levando o faraó Ramsés II (1301-1234 a.C.) à morte, os autos desta empresa ecoaram longe¹⁷². Os grupos vindos do Oeste por terra

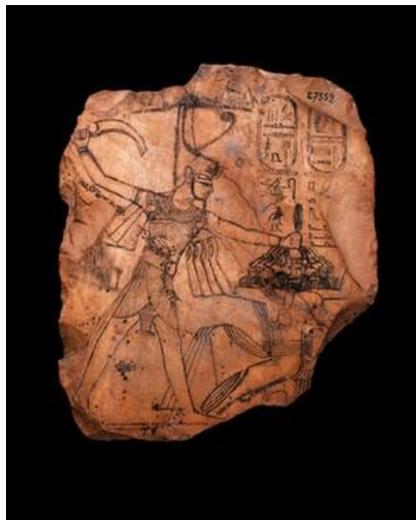
¹⁷² Egípcios e hititas se envolveram em diversas querelas no decorrer de suas existências como potências rivais. A batalha de Kadesh tem por peculiaridade a narrativa de ambos os lados. Apesar dessa façanha documental, o resultado do embate é narrado por ambos reclamando a vitória para si. Vê-se também nas fontes a diferença literária entre eles. Enquanto a narrativa hitita coloca a Muwatalis como um hábil

rompendo linhas de defesa, fortificações e invadindo cidades como Wilusa e Watussis (ou Hatti para os egípcios), a capital hitita, conseguem algo que certamente para os egípcios era preocupante com a contínua marcha em direção agora de suas terras costeiras cananéias destruindo ou subjugando entrepostos fenícios, o forte da marinha do faraó, tal como as cidades de povos cananeus que se vêm empurrados para as regiões montanhosas ante a famigerada vaga e outras conseguem a muito custo manter posição e às vezes até interagir política e militarmente com mercenários.¹⁷³

Nas paredes do templo mortuário de Ramsés III situado em Medinet Abu estão registradas as campanhas militares contra esses povos, principalmente os que ocuparam a Costa Palestina. Tal é a riqueza de baixos-relevos e pinturas sobre que podemos considerar a difícil campanha de expulsão ao ponto de remetê-la a muitos registros e que resultaram em muitos acordos de vassalagem ao faraó impossibilitado de defender suas possessões além do Sinai.

estrategista que usufrui de informes e espias etc. com a ajuda de suas divindades, os egípcios colocam o faraó em posição de um ser divino onde “sozinho” consegue romper o cerco dos hititas. Porém, um casamento do faraó com uma princesa hitita pode ser relativo ao risco que se corria com o aumento do poder de influência de grupos micênicos nas terras hititas. Uma inscrição em Medinet Abu assim descreve o que seria a invasão de mísios e frígios: “... e nenhuma terra manteve-se diante deles desde Hatti para baixo”. Cf. CERAM *O segredo dos hititas* cap. IX.

¹⁷³ Como talvez tenha sido o caso de Sísera, general dos exércitos cananeus. Bright, J. – *A História de Israel - A constituição e a religião de Israel primitivo* pág. 223.



2 Tablete com o relato de Ramsés III repelindo violentamente os Povos do Mar.

Uma estratégia de combate que certamente foi aplicada era a de “formações de falanges”, tropas a pé em fileiras bem escamoteadas e perfiladas em posições que exigem disciplina e coordenação do grupo. Esta formação podia se mover e mudar seu contorno de acordo com a manobra inimiga. Se fosse um ataque de tropas a pé a formação se fechava numa muralha de escudos e fustigando os adversários com suas lanças. Se caso o ataque viesse na forma de carros de combate a falange se posicionava em forma de escaramuças em deltas (ou diamante) permitindo assim que as montarias adentrassem por entre os pelotões sendo atacados pelos lados em combate aproximado, algo mortal para os carros que eram eficientes numa batalha campal em formação de carga. Aos raros que conseguissem atravessar as impetuosas lanças nos vazios daquele artilheiro eram alvejados pelas setas em sua retaguarda ou atacados por batedores de flanco armados com suas espadas de aço longas contra as egípcias em curva e de bronze, algo jamais visto nos conflitos até o momento. Essa nova estratégia de combate certamente assombrou as grandes potências de então que creditavam suas vitórias principalmente pelas cargas de suas cavalarias atreladas. Um outro detalhe seria o terror psicológico promovido pela diferença de estatura entre combatentes. Ao passo que um guerreiro egípcio tivesse em

média 1,80 e as vezes atingindo 2,00 metros, o soldado egípcio comum podia atingir a estatura de 1,60. Num embate isso contava muito (cf. Primeiro Livro de Samuel cap. XVII a narrativa de Golias, descrito como um gigante ante um pequeno Davi num duelo de campeões de reis filisteu e israelita).



3 Representação egípcia de um guerreiro filisteu. Nota-se a proeminente espada de ferro sob o braço direito, suas adagas e seu escudo em comparação às encontrada em escavações no museu de arqueologia de Atenas.

Livros hebreus relatam a siderurgia das ferramentas de campo dos hebreus pelos ferreiros filisteus e de seus onerosos serviços de manutenção de fios e forjas. Praticam o monopólio das fundições obrigando a outros buscarem seus serviços. É possível que as lâminas de arado confeccionadas em ferro fossem bem mais caras e só as tribos mais ricas se utilizavam desta peça¹⁷⁴. Há também a proibição de venda ou fabricação de armas de tecnologia em ferro como suas temíveis espadas aos hebreus¹⁷⁵. A confecção de

¹⁷⁴ Para se amolar ou reparar uma ponta de enxada pelos ferreiros filisteus era cobrado cerca de um “PIM”, o equivalente a dois terços de um ciclo de prata. (Primeiro Livro de Samuel, cap. XIII, versos 19-22).

¹⁷⁵ “Em toda a terra de Israel não se achava ferreiro, pois assim disseram os filisteus: Para que os hebreus não façam nem espada ou lança” (idem, verso 19). O domínio da técnica de têmpera de metais como o ferro

machados também é de cultura mediterrânea como achados nos demonstram em Tell-Qasile.

Certamente Canaã, foi palco da maioria das migrações em face de peculiaridades como a de ser uma região que também comportava a produção de púrpura em toda a sua costa, algo muito desejado no mercado daquela atualidade.¹⁷⁶

Sobre a capacidade de negociação dos filisteus (como são chamados os micênicos pelos hebreus), Sabemos que mesmo sendo altamente belicosos também não se eximiam das práticas de comércio com os outros grupos ali existentes. É por deveras variante em relação ao outro negociador, ou seja, as narrativas mostram situações que os grupos mediterrâneos negociavam em status diferentes com as tribos hebraicas impedindo também de que essas se elevassem ao status de reino rechaçando até uma primeira

que consiste numa seqüência de calor e resfriamento direto proporcionaria a confecção de espadas mais resistentes, longas e com melhor flexibilidade ao passo que praticamente toda a Palestina ainda se achava na primeira fase da Idade do Bronze. Vemos isso no relato impressionante do armamento do exército israelita sob o comando de Saul na batalha de Gilboa em que o texto nos informa de que eram equipados “apenas com duas espadas” (idem, verso 22). Certamente tal relato se referia às novas concepções de armamento adquiridas pela nova tecnologia monopolizada pelos reinos filisteus, tendo em vista que os israelitas já possuíam armas de bronze que, por conseqüência deste material ser muito maleável, suas espadas eram bem menores, menos resistentes e necessitavam de manutenção à lâmina mais dos que as de aço temperado, usadas pelos exércitos filisteus, isso em matéria de logística é por deveras complicado tendo em vista a dependência de uma retaguarda com forjas de campanha contra tropas mais manobráveis no teatro de guerra .

¹⁷⁶ A púrpura era extraída de um molusco denominado múrice (*Murex-Muricis*, família dos muricídios) que tinha por habitat a região costeira oriental do Mediterrâneo. Consistia em um pigmento obtido através da secreção de uma glândula localizada nas imediações do estômago do molusco. Outras versões do processo de obtenção da púrpura nos falam de exposição do casco deste molusco à luz solar alterando sua coloração ficando com a tonalidade tão desejada pelos tintureiros. Após a devida quara, seu casco vai para a moenda e o pó adquirido seria utilizado para a tintura. A região costeira de Canaã era rica de tal molusco. Escavações nos sítios de Tiro e Sidon revelam enormes espécies de sambaquis dos restos destes, deduzindo de uma produção de grande porte sistemático de extração da púrpura. Segundo Speiser o significado etimológico de Canaã seria “Terra de púrpura” no hebraico k’na’an-קנען, como também o termo “Fenícia” seria proveniente do grego *phoiniks-φοινίξ* que significa púrpura. A Fenícia era um forte centro de produção têxtil do mundo antigo e possuía naquele momento a hegemonia deste mercado como de outros de cunho marítimo. Albright e Maisler ratificam tal hipótese interpretando o termo como “mercador de púrpura”. No entanto, uma outra visão observada por Millard em concordância a Landsberger, afirma uma impossibilidade da etimologia do termo estar ligada com a púrpura. Porém, tal observação não apresenta uma consistência que a torne defensável.

manifestação dos líderes tribais em Siló com uso de violência e por fim a captura da arca da aliança dos hebreus, símbolo máximo de sua religiosidade, porém, aos ânimos assentados eles a devolvem, num claro fator da necessidade de diálogo com as tribos que certamente abasteciam seus palácios com insumos locais. Encontrou-se também um grande número de bilhas de cerveja de estilo mesopotâmico demonstrando sua capacidade de absorver práticas de outras culturas e que os filisteus degustavam bastante desta bebida, Sansão em sua história às vezes festejava entre os mesmos nestes banquetes e será numa dessas festas que encontrará seu fatídico fim.¹⁷⁷ Também adotavam à sua culinária a carne de porco, abominada pelos hebreus. Isso pode ter sido um dos fatores que puseram os filisteus na classe de “incivilizados” pelos hebreus. Até o termo Philishtim e Kaphtorim¹⁷⁸ também são sinônimos de “gentalha da pior espécie” em hebraico. Outra coisa que contribuirá com essa amarga visão era seus cultos politeístas e principalmente os de divindades como Baal e Ishtar absorvidos dos cultos cananeus contra a ainda frágil linha recém-chegada monoteísta de Yahweh. São estes relatos, junto aos clássicos de *Iliada* e *Odisséia* de Homero que narram às epopéias referentes ao cerco e conquista de dóricos ou micênicos do reino de Príamo enfraquecendo o folde ocidental hitita, aliados aos estudos de campo arqueológico de sítios como Megido em seu período de dominação egípcia momentos antes da invasão, Tell-Qasile como cidade metalúrgica de cultura egeu-cipriota, Bet-Shames dentre outras da ocupação filistéia contempladas atualmente pelas pesquisas dos arqueólogos Dr. Amihai Mazar e Israel Finkelstein que particularmente se precisa como apoio para contemplar um estudo sobre a ocupação de Canaã no período próximo descrito na Bíblia Hebraica de “Conquista da Terra Prometida” pelos hebreus nos séculos XI e X a.C. Destarte, para se entender das práticas de inter-estatalidade micênicas presentes nas regiões ocupadas suas preferências e preterências

¹⁷⁷ Livro dos Juízes.

¹⁷⁸ Alguns pesquisadores consideram esta segunda alcunha relacionada aos cretenses tanto na Bíblia Hebraica como nas narrativas egípcias.

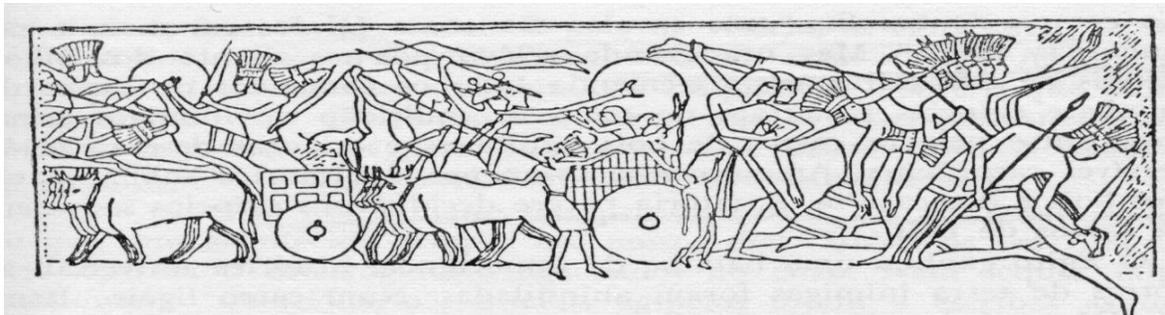
diplomáticas em variegada gama de ações de governo com os outros povos, deve-se pervagar não só pela idéia ou conceito apresentado em sua teoria, mas, entender das práticas palpáveis de imposição de domínio. O que instiga ao indivíduo o anelo de conquista. Como seus deuses participam de sua empresa e distanciar da ênfase atenocêntrica para receptor a amplitude cultural dos outros grupos proto-gregos.¹⁷⁹

Enfim, a expansão micênica em seu bojo considera principalmente as premissas de fatores geográficos viscerais para uma expansão no Egeu que se inicia com a conquista aos minóicos em Creta junto com o desfecho de Wilussa (Tróia ou Illion para os gregos) ocasionando o que chamaríamos de cabeças-de-pontes para a expansão. O cerco de Tróia demonstra uma atividade marítima muito bem estruturada na narrativa homérica tendo em vista o fator logístico complexo exigindo rotas bem estabelecidas para o abastecimento e manutenção das tropas expedicionárias de Agamenon. Isso resulta também de um avanço de engenharia naval com aprimoramentos que resultaram num trirreme mais versátil e veloz. Por serem dados à marinharia possuíram como os fenícios a capacidade de absorver aspectos variegados de outras culturas e até mesmo de outros cultos como os de Asherah e outros. Isso se vê também na porta dos leões onde pesquisadores atentam ao desenho ter influência oriental como em vários de seus artefatos e utensílios.

O fato de uma religião amplamente voltada à agricultura denota que a ocupação de terras fora é de cunho de assentamento o que concorda com relatos egípcios sobre estes povos¹⁸⁰

¹⁷⁹ LOW, Polly – 196.

¹⁸⁰ Cf. LÓPEZ, José García - *La religion Griega – los dioses micénicos*.



4 Cena de batalha de Ramsés contra os Povos do Mar. Existem muitas representações em templos e palácios egípcios sobre as lutas contra tais invasores. Certamente suas refregas foram muito violentas. Numa dessas representações vemos que os filisteus eram dotados de maior estatura do que os egípcios. Podem-se ver também os carros puxados por bois, alguns com integrantes representados por uma estatura menor que a dos guerreiros.

Possivelmente, seja a presença de crianças e mulheres.

Suas formas diferenciadas de comércio com outros povos (egípcios, cananeus etc.) e suas estruturas comumente voltadas ao mar com ocupações costeiras no périplo cananeu demonstra uma talassocracia concorrente à fenícia, o que gerara a competição entre essas duas potências marítimas em busca de entrepostos para comercialização e assentamento de grupos sedentários.

Possuíram uma estratégia militar eficaz e disciplinada em detrimento aos outros povos devido à tecnologia inovadora do ferro como artefato bélico e suas práticas de fundições exclusivas o que sem dúvida proporcionou uma potencialização militar sem rivalidade equivalente, mas, dependente de logística costeira viciosa o que dificultava um acesso ao interior, sendo por fim uma das possíveis causas de seu desaparecimento do contexto cananeu como instituição política.

BIBLIOGRAFIA:

FIGURAS:

ATENAS, Museu Arqueológico. *Arte micênica – Objetos procedentes do círculo B de Micenas* – Século XVII a.C. III2009-05-26 foto: Vicguinda, Atenas.

BASOR, n°128, fig. 04, *new haven, Connecticut*.

Description de l’Egipte, ou Recueil des observations et des recherches, vol.2, pl.8, fig.07,
Thébes, Medynet-Abou. Paris 1809.

LIVROS:

ALLEN, Edith A. *Compêndio de Arqueologia do Velho Testamento* – Rio de Janeiro - ITC-
1957.

BALCER, Jack M. e STOCKHAUSEN, John M. - *Myceneanm Society and its Collapse* –
custom.cengage.com/static_content/OLC/.../etep_ch03.pdf.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia - Stuttgart - Deutsche Bibelgesellschaft - 1969.

BRIGTH, John – *História de Israel* – São Paulo - Ed. Paulus - 2003.

CERAM, C. W. - *Götter, gräber und gelehrte*–Verlag - 1955.

CERAM, C. W. *O segredo dos hititas* – Belo Horizonte – Ed. Itatiaia – 1973.

CHADWICK, John; L. Godart et.al. – *Corpus of Mycenaean incriptions from Knossos, vol. IV*
– New York – Cambridge University Press – 1998.

CHADWICK, John – *Documents in Mycenaean Greek - three hundred selected tablets from
Knossos, Pylos, and Mycenae with commentary and vocabulary* – Cambridge – 1958.

CHADWICK, John – *El Mundo Micénico* – Madrid – Ed. Alianza – 1987.

DE VAUX, Roland. *As instituições de Israel no Antigo Testamento* – São Paulo – Ed.
Teológica – 2002.

FINKELSTEIN, Israel e Amihai Mazar – *The Quest for the Historical Israel* – Atlanta – Society
of Biblical Literature – 2007.

FINKELSTEIN, Israel e Neil A. S. – *The Bible Unearthed: Archeology’s. New vision of Ancient
Israel and the Origin of Its Sacred Texts* – New York - Simon & Schuster, Inc. – 2001.

FARIA, Jacir de Freitas (org.), AUTH, Romi, Et. al. *História de Israel e as pesquisas mais
recentes* – Petrópolis - Ed. Vozes – 2004.

HARRIS, R. Laird, Et al. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* – São
Paulo - Ed. Vida Nova - 1999.

HOMERO - *A Ilíada* – Tradução de Manuel Odorico Mendes – São Paulo – Martin Claret – 2003.

HOOKER, J. T. Et al. *Lendo o Passado* – São Paulo - Ed. Melhoramentos / Ed. USP - 1996.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica* – São Paulo - Ed. Paulus - 1988.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus* – Rio de Janeiro - Ed. IMAGO-1995.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus* – Rio de Janeiro - Ed. CPAD - 1999.

KAUFMANN, Yehezkel. *Religiões de Israel* - São Paulo - Ed. Perspectiva - 2000.

KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão*– São Paulo - Ed. Melhoramentos- 1959.

LÓPEZ, García José – *La religión griega* – Madrid – Ed. Istmo – 1975.

LOW, Polly – *Interstate Relations in Classical Greece* - New York: Cambridge University Press, 2007.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia* – São Paulo – Ed. Paulinas – 2003.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Hebraico-Português* – São Paulo - Ed. Paulus - 1997.

SETERS, John van. *Em busca da História – Historiografia no Mundo Antigo e as origens da História Bíblica* – São Paulo – Ed. USP – 2008.

UNGER, Merrill. *Arqueologia do Velho Testamento* – EBR-1998.

Ut Habere Sapientia Pro Omnes

O TRÁGICO EM MEDÉIA

Eduardo Pereira Machado¹⁸¹

RESUMO

O presente artigo versa sobre o imenso mundo da tragédia grega, do qual analisamos a obra *Medéia*, de Eurípedes (1991) abordando-a sob os aspectos da teoria de Aristóteles (2002). Para tanto, conceituamos tragédia, assim como os elementos do trágico – desmedida, peripécia, reconhecimento e catarse. Dessa forma, aplicamos as teorias na tragédia em estudo e, após, mostramos, em algumas proporções, como se configura o trágico na obra analisada.

Nos vinte e seis capítulos da *Arte poética* de Aristóteles, dezessete são dedicados ao estudo da tragédia, visto que o autor apreciava mais este gênero, especialmente em detrimento da comédia. Segundo o autor, tragédia é a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, e não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções:

É a tragédia a representação duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções (ARISTÓTELES, 2002, p. 24).

Para uma tragédia ser bem sucedida, deve apresentar alguns elementos, dos quais, para este estudo, interessam-nos a *hybris*, a peripécia, o reconhecimento, e a catarse.

Hybris, contemporaneamente também chamada de desmedida, é o erro – ou os erros – que a personagem comete, sendo esse geralmente trágico. A *hybris* ou desmedida

¹⁸¹ Licenciado em Letras pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA/RS), Especialista em Ensino de Literaturas de Língua Portuguesa pela mesma Universidade e Mestre em Letras pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter/RS).

é conseqüência de um contexto de insatisfação da personagem que, em função de um impulso, de um instinto ou de algo que lhe foge ao controle provocará, nela, uma ação que se mostrará como um “erro”, pois irá desestabilizar seu universo físico e psicológico, tanto quanto o das personagens que vivem em torno de si.

Peripécia é a inversão dos fatos no decorrer dos acontecimentos, ou seja, os acontecimentos ocorrem de maneira contrária à esperada pela personagem, ocasionando, então, a peripécia, assim definida por Aristóteles: “Peripécia é uma viravolta das ações em sentido contrário, como ficou dito; e isso, repetimos, segundo a verossimilhança ou necessidade” (ARISTÓTELES, 2002, p.30). Isso implica dizer, também, que a peripécia não pode ocorrer de modo “forçado” – é preciso que seja verossímil e necessária, que tenha uma coerência na progressão de elos da narrativa trágica.

Por reconhecimento entendemos a passagem do desconhecido para o conhecido, ou seja, alguma coisa acontece – que muitas vezes se manifesta em forma de peripécia – e essa ação provocará um reconhecimento *a posteriori*. Pode aplicar-se a uma determinada situação ou, mesmo, a qualidades, “defeitos” e sentimentos de uma personagem, sobre a qual, antes, não havia esse conhecimento:

O reconhecimento, como a palavra mesma indica, é a mudança do desconhecimento ao conhecimento, ou à amizade, ou ao ódio, das pessoas marcadas para a ventura ou desdita (ARISTÓTELES, 2002, p.30).

A catarse, por fim, nada mais é do que a purificação das emoções através dos sentimentos de terror e de piedade. Nesse sentido, as tragédias gregas – como depois as romanas – podem ser compreendidas como “didáticas”, pois visavam, de certa forma, manter um equilíbrio entre o ser humano e o cosmos que integrava. Isso significa que, quando o espectador assistia a encenação das tragédias, observando o que ocorria às personagens em conseqüência de seus erros, de suas desmedidas, esse espectador

reavaliaria seus próprios impulsos, suas próprias emoções “funestas”, e pouparia a si e aos outros de possíveis erros trágicos, que pudessem desestabilizar a família e a sociedade. Tal acontecia, como se disse, mediante o terror – diante de uma ação “trágica” (traições, assassinatos) e mediante a piedade (por aqueles que eram vítimas dessas ações).

Por meio desses conceitos, analisamos a tragédia *Medéia*, de Eurípides (1991), extraíndo da obra as passagens que nos são relevantes, esclarecendo em que medidas podem ser compreendidas como *hybris*, *peripécia* e reconhecimento, conduzindo à idéia de *catarse* aristotélica.

ENTRE HYBRIS, PERIPÉCIAS E RECONHECIMENTOS: ELOS PARA A CATARSE

Os elementos trágicos começam a surgir em *Medéia* nos mitos anteriores à tragédia de Eurípides, pois a personagem *Medéia* comete as primeiras desmedidas, aqui nomeadas também como *hybris*, ainda no mito dos *Argonautas*, quando ajuda *Jáson* a vencer os desafios impostos pelo seu pai, para assim conquistar o velocino de ouro. Com essa atitude, *Medéia* trai seu próprio pai, ação através da qual estabelecemos seu primeiro erro trágico. Após, ao fugir de sua terra natal, a *Cólquida*, junto com *Jáson*, o rei *Aietes* envia o irmão de *Medéia* para persegui-los; nessa perseguição, a heroína mata o irmão e comete sua segunda *hybris*. Mais adiante, ainda no mito dos *Argonautas*, *Medéia*, ao chegar em *Iolco*, comete sua terceira desmedida: instigada por *Jáson*, induz as filhas do rei *Pélias* a matarem-no, enganando-as e gerando a revolta da população.

Somente no mito dos *Argonautas*, *Medéia* comete três *hybris*, sendo que cada um desses erros ocasionaram uma *peripécia*, ou seja, uma reviravolta dos acontecimentos, o que gerou, também, um reconhecimento para cada *peripécia*.

Em sua primeira *hybris*, a *peripécia* ocorre quando seu pai descobre que *Jáson* conseguiu vencer as tarefas graças à ajuda de *Medéia* – certamente o rei *Aietes* não esperava que *Jáson* saísse vitorioso em todas as provas enfrentadas. A segunda *peripécia*

dá-se quando Medéia mata o irmão – também aqui, o pai nunca imaginaria que sua filha pudesse ser tão cruel: nesse momento, ocorre para o pai de Medéia o segundo reconhecimento. Porém, a peripécia que realmente vai influenciar na vida de Jáson e Medéia é ocasionada pela sua terceira desmedida, pois ao matar o rei de Iolco, Medéia gerou a revolta da população. Com essa atitude da personagem feminina, os moradores de Iolco tiveram o reconhecimento de que Medéia era uma grande feiticeira. Devido a isso, ela e Jáson tiveram de partir para Corinto, lugar onde inicia a história da tragédia de Eurípides

Jáson e Medéia viveram felizes em Corinto por dez anos. Transcorrido esse tempo, Jáson comete sua primeira *hybris*: decide trocar Medéia por outra mulher – Creusa, filha do rei Creonte – gerando, assim, a fúria da heroína e iniciando uma nova reviravolta. Com a atitude de Jáson, percebemos o quanto o herói era oportunista e egoísta. Ao fazermos um *flash-back* ao mito dos *Argonautas*, notamos, nitidamente, tal caracterização, já que a personagem masculina aceita casar-se com Medéia somente após a neta do deus Sol prometer-lhe o velocino de ouro; já na tragédia de Eurípides, o herói é capaz de desconstruir seu casamento estável para aventurar-se nos braços de Creusa, tendo como único interesse o reinado e a pátria.

Nessa perspectiva, para Medéia ocorre também um reconhecimento: jamais ela imaginaria que depois de tudo que fizera por Jáson, ele pudesse cometer uma atitude, na concepção de Medéia, tão perversa:

Medéia

Maior dos cínicos! (É a pior injúria que minha língua tem para estigmatizar a tua covardia!). Estás aqui, apontas-me, tu, meu inimigo mortal? Não é bravura, nem ousadia, olhar de frente os ex-amigos depois de os reduzir a nada! O vício máximo dos homens é o cinismo.
[...] sofrerás ouvindo-me. Começarei

pelo princípio. Eu te salvei (todos os gregos que embarcaram contigo na Argó bem sabem), quando foste enviado para submeter ao duro jugo o touro de hálito inflamado e para semear a morte em nossos campos. Fui eu que, oferecendo-te modos e meios de matar o dragão, guarda do tosão áureo, imune ao sono, com seus múltiplos anéis, [...]

Traí meu pai, eu, sim, e traí a família para levar-te a lolco (foi maior o amor que a sensatez); fiz Pelias morrer também.

(Medéia, p. 36-37).

Eurípides, em seus versos, é capaz de demonstrar o íntimo da alma humana, evidenciando suas características psicológicas mais profundas, sendo esse aspecto um diferencial nas obras desse poeta grego:

Medéia

Como sou infeliz! Que sofrimento o meu,
desventurada ! Ai de mim! Por que não morro?
Estou só,
proscrita, vítima de ultrajes de um marido
que, como presa, me arrastou a terra estranha,
sem mãe e sem irmãos, sem um parente só
que recebesse a âncora por mim lançada
na ânsia de me proteger da tempestade.

(Medéia, p. 23; 28-29).

É na atitude de Jáson que Eurípides nos mostra todo o lado frágil de uma mulher traída, sendo que este mesmo lado frágil pode transformar-se numa incrível força, movida, na tragédia, por um único sentimento: o do ódio. Por meio desse sentimento, em que se percebem os conflitos interiores em que Medéia se debate, começa toda a sua dissimulação, que mudará definitivamente sua vida e a do ex-companheiro Jáson:

Medéia

Meu sofrimento é imenso, incontestavelmente,
mas não considerais ainda definida
a sucessão dos acontecimentos próximos.

Pode o futuro reservar lutas difíceis
para os recém-casados e terríveis provas
para quem os levou às núpcias.

[...]

Eu nem lhe falaria se não fosse assim,
nem minhas mãos o tocariam, mas tão longe
o leva a insensatez que, embora ele pudesse
deter meus planos expulsando-me daqui,
deixou-me ficar mais um dia. E neste dia
serão cadáveres três inimigos meus:
o pai, a filha e seu marido.

(Medéia, p. 33).

A heroína, movida pelo ódio, começa a maquirar suas armadilhas. Decidida a vingar-se, a feiticeira engana o herói do velocino de ouro convencendo-o de que não está mais com raiva e, para demonstrar sua bondade, manda presentes para Creusa. Através destes presentes, que ocasionam a morte da princesa e do rei Creonte, Jáson percebe que fora enganado por Medéia, ocorrendo para ele uma peripécia e, em conseqüência dela, o reconhecimento de que sua ex-companheira é capaz de mentir, dissimular-se e até matar para alcançar seu objetivo de vingança, em função do ódio exacerbado diante da traição e do abandono. O relato desses acontecimentos – o incêndio do palácio devido aos presentes enfeitiçados e as mortes de Creonte e Creusa – é feito à Medéia (e ao público) pelo Mensageiro:

Mensageiro

Quando teus filhos – tua dupla descendência –
chegaram com o pai deles e foram levados
ao palácio real, sentimo-nos felizes,
nós, os criados, que sofríamos por ti;
[...]

Em frente a um espelho

vestiu o véu, e com o diadema de ouro
já na cabeça ela compunha o penteado,
sorrindo à sua própria imagem refletida.

[...]

Mas, quase no mesmo instante,
um espetáculo terrível se mostrou
aos nossos olhos: sua cor mudou e o corpo
dobrou-se; ela oscilou e seus formosos membros
tremiam, e só teve tempo de voltar
até o assento para não cair no chão.

[...]

do diadema de ouro em seus lindos cabelos
saía uma torrente sobrenatural
de chamas assassinas; o véu envolvente
– presente de teus filhos – consumia, ávido,
as carnes alvas da infeliz.

[...]

O pai, então, ainda alheio ao desenlace
Horrível, entrou transtornado no aposento
E se lançou de encontro à morta.

Agora jazem mortos, juntos,
o idoso pai e a filha, uma calamidade
que justificaria torrentes lágrimas.

(Medéia, p. 65-66).

Nesse momento, Eurípides caracteriza a fraqueza das personagens masculinas, pois Medéia já havia enganado Creonte, quando o convenceu a deixá-la ficar mais tempo em Corinto.

O grande clímax de toda a história está em seu desfecho – a catástrofe final – pois Jáson nunca imaginara que sua vida poderia mudar além dos acontecimentos até então ocorridos. As peripécias não acabaram com as mortes no palácio, o herói ainda veria os dois filhos mortos – assassinados por Medéia. Os assassinatos não ocorrem diante de Jáson nem são encenados ao público:

Os Filhos de Medéia
Do interior da Casa

Ai! Ai!

Corifeu

Ouvistes os gritos dos filhos? Não ouvistes?

1º Filho

Ah! Que fazer? Como fugir de minha mãe?

2º Filho

Não sei, irmão querido! Estamos sendo mortos!

Corifeu

Vamos entrar! Salvemos as frágeis crianças!

1º Filho

Sim, pelos deuses! Vinde já para salvar-nos!

2º Filho

Já fomos dominados! Vemos o punhal!

[...]

Corifeu

Ah! Jáson! Não pudeste perceber ainda

– infelizmente! – toda a tua desventura!

Teus filhos estão mortos. Sua mãe matou-os.

(Medéia, p. 68-70).

Nesse ponto da tragédia, Jáson, através de sua hybris – a traição à Medéia – percebe que sua vida mudou radicalmente e que por culpa de seu erro – trágico porque resultaria em catástrofe – perderia a mulher dedicada e seus filhos queridos, não tendo mais oportunidade para um recomeço.

Enquanto Jáson encontra-se sozinho e isolado, Medéia inicia sua vida, fugindo, no Carro do Sol, a caminho de Atenas, onde o rei Egeu lhe prometera abrigo:

Medéia

Irei de lá para a cidade de Erecteu,
onde me acolherá o filho de Pandión,
Egeu. Morrerás miseravelmente aqui,
colhendo – miserável! – os amargos frutos
do novo casamento que tanto querias!

[...]

Jáson

Deixa-me ao menos, em nome dos deuses,
tocar os corpos frágeis de meus filhos!

Medéia

(Desaparecendo lentamente com o carro):

Não é possível; são palavras vãs.

(Medéia, p. 74-75)

Dessa maneira, Medéia alcança seu objetivo, concretizando sua vingança: ver Jáson solitário, em uma solidão mais horrível do que aquela que ele havia reservado para ela.

Nessa trajetória - entre hybris, peripécias e reconhecimentos – chega ao final a peça escrita por Eurípides. A intenção ou objetivo atribuído à tragédia era o de provocar, no espectador, a purificação das emoções – a catarse.

Considerando-se que a catarse aristotélica efetivava-se através do terror e da piedade, compreendemos o sentimento de terror através do sacrifício dos filhos: a morte dos filhos como causa do ódio da mãe pelo marido, provoca no espectador o terror diante dessa violência. A piedade, a nosso ver, dá-se também em relação à situação das crianças: perdem a vida inocentemente, como conseqüência do plano de vingança de Medéia, que deseja, com isso, atingir Jáson.

Com atitudes tão “desumanas”, Eurípides quis demonstrar aos cidadãos da Grécia Antiga o quão terrível era cometer o adultério, principalmente tratando-se de uma heroína feiticeira, que cometera grandes crimes por amor. A intenção da tragédia e do autor era fazer com que o público desistisse de tal ato, fazendo com que o espectador pensasse nas conseqüências antes de realizá-lo.

A CONFIGURAÇÃO DO TRÁGICO EM MEDÉIA

O problema do trágico é de abordagem complexa desde sua origem clássica. Procuramos, a partir das leituras de Aristóteles (2002), de Lesky (1990) e de outros estudiosos, construir, em torno de determinados pontos, o que pode ser compreendido como o trágico em *Medéia*.

Aristóteles explicita que para ocorrer uma situação trágica o herói deve passar do estado de felicidade para o de infelicidade. Essa transição ocorre devido a um grande erro que, por sua vez, resultará em erros subsequentes, que podem ser seguidos de peripécias e reconhecimentos. São esses os elos que analisamos em *Medéia*, já que os heróis viveram felizes até Jáson cometer seu grande erro trágico, passando de uma vida feliz e estável para uma vida infeliz e, ao final, solitária e desesperadora.

Para Regina Zilberman, o trágico, em *Medéia*, está presente nas próprias ações da personagem feminina, ou seja, nas suas ações “demoníacas”. Para essa crítica, Medéia representa o Mal, é a razão do desequilíbrio e da desordem do cosmos grego, já que a heroína consegue enganar todos os homens que lhe são de alguma forma adversos na tragédia e no mito dos *Argonautas*: primeiramente engana seu pai, ao qual rouba, e seu irmão, ao qual mata; depois atinge o rei de Iolco, Pélias, também através da morte e, logo mais, o rei de Corinto, Creonte, que morre no incêndio provocado pela feiticeira. Além disso, usa o rei de Atenas, Egeu, para atingir seus fins e, por fim, manipula, com suas palavras, a Jáson, fazendo-o de “tolo”, ao acreditar em sua bondade. Nesse sentido, Regina Zilberman enfatiza que é também trágico o fato de Medéia carregar consigo o destino de todas as personagens, inclusive o de Jáson, herói sem pátria, que fica abandonado e impossibilitado de recomeçar sua vida, característica essa – a da impossibilidade de um recomeço – marcante, segundo a teórica, nas obras de Eurípidés.

Segundo Lesky (1990), experimentaremos o trágico quando o que está sendo encenado ou lido interessar-nos ou comover-nos através dos sofrimentos das personagens: é justamente isso que ocorre em *Medéia*, pois o tema escolhido por Eurípidés é universal e causa comoção, dor, tristeza, provocando o terror e a piedade no espectador/leitor.

Outra afirmação de Lesky é a de que o sujeito da ação deve sofrer tudo conscientemente – assim estabelecendo-se o trágico – justamente o que acontece com o

herói Jáson: sua vida muda completamente, desestrutura-se, terrifica-se, e ele está consciente dos fatos.

Kitto (1990) em seu estudo literário sobre a tragédia grega, diz que Medéia é trágica porque suas paixões são mais fortes do que sua razão, a partir de cujo contexto destina-se em ser um tormento para si própria e para os outros.

Portanto, o trágico em Medéia está diretamente ligado às ações e reações das personagens, principiando pelo amor “desmedido” de Medéia, que, ao ser traída, transforma-se em ódio exacerbado. Medéia está ligada ao trágico, pois nos aproxima da realidade universal, configurando uma série de crimes passionais, movidos pelo ciúme e pela raiva, por meio dos quais destrói tudo e todos à sua volta. Jáson é trágico pelo final irremediável: está sozinho, perdido, sem pátria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Medéia é, sem dúvida, uma triste história trágica. Escrita no remoto século V a.C., ainda é retrato da realidade atual, pois o tema abordado pelo poeta grego gera, mesmo nos dias de hoje, crimes violentos.

A grande atmosfera de realidade em Eurípides está relacionada ao espaço da mulher e à luta pelos direitos femininos. O poeta inovou ao colocar como centro de seu drama o sofrimento de uma personagem feminina, e todo o seu conflito psicológico, enfocando-a desde o interior, sendo o desenrolar da tragédia centrado nessa única personagem, uma mulher “diabólica”, triste, traída e vingativa.

A heroína mítica está enredada em ações “erradas”: por amor e somente por isso, Medéia comete os mais incríveis atos de terror, sendo que cada desmedida resulta em uma peripécia e um reconhecimento – para ela, para Jáson e para a população.

O grande erro, com o qual a tragédia de Eurípides principia, é a desmedida do herói, que decide trocar Medéia pela princesa de Corinto, gerando a revolta e a fúria da

feiticeira; devido a esse fato, há uma grande reviravolta nas vidas dos heróis, grandes peripécias e reconhecimentos ocorrem, gerando para o espectador/leitor a catarse, pois com atitudes tão cruéis todos deviam purificar suas emoções e se suas intenções eram essas, deviam-se desfazer de tais pensamentos para que não sofressem assim como Jáson sofrera.

Jáson, por sua vez, é retratado por Eurípides como um homem interesseiro, egoísta e oportunista: é capaz de enganar os sentimentos das pessoas para assim conquistar seus objetivos. Nessa perspectiva, Eurípides não estaria desmitificando a figura do herói, já que esse deveria ser o exemplo para a população?

Certamente era essa a intenção do poeta grego, pois o herói do velcino de ouro não é, de modo algum, um modelo a ser seguido; contrário a isso, seu comportamento e suas ações “desqualificam-no” enquanto herói vencedor ao longo da narrativa.

REFERÊNCIAS

- ADRADOS, Francisco R. **Introdução à Medéia**. In: EURÍPIDES. **Tragédias: Medea, Hipólito**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. São Paulo: Cultrix, 2002.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- EURÍPIDES. **Medéia; Hipólito; As troianas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- KITTO, H. D. F. **Tragédia grega: estudo literário**. Vol. II. Coimbra: Arménio Amado, 1990. Trad. do inglês por Dr. José Manuel Coutinho de Castro.
- KURY, Mário da Gama. **Introdução à Medéia**. In: EURÍPIDES. **Medéia; Hipólito; As troianas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- SEMINÁRIO TRAGÉDIA E SOCIEDADE, 1, Porto Alegre, 27 de outubro de 2003.

UM DILEMA PRÉ-SOCRÁTICO: A NATUREZA DO TEMPO EM ANAXIMANDRO E HERÁCLITO

Renato Nunes Bittencourt¹⁸²

Resumo: Apresento um importante tema presente na investigação dos filósofos gregos do período pré-socrático: a questão do Tempo nas filosofias de Anaximandro de Mileto e de Heráclito de Éfeso, teorias intrinsecamente divergentes. Anaximandro considera o Tempo como o mecanismo que permite a expiação da culpa original do homem, o próprio ato de ter nascido, de maneira que a morte representa o ato final desse processo de corrupção. A vida e o Tempo são vistos de modo pessimista. Heráclito, por sua vez, desenvolve uma teoria do Tempo enfatizando o seu aspecto amoral, isto é, as transformações decorrentes do Tempo não correspondem de modo algum a qualquer tipo de culpa que a vida e o homem deveriam expiar, mas sim pela própria necessidade da existência se renovar continuamente, através do declínio dos seres vivos.

INTRODUÇÃO

Neste artigo desenvolveremos uma análise sobre uma importante questão desenvolvida por alguns eminentes filósofos do período pré-socrático, mais precisamente o problema da natureza do Tempo enquanto expressão cronológica e cosmológica nas perspectivas de Anaximandro de Mileto e de Heráclito de Éfeso. Enfatizaremos principalmente as suas diferentes problematizações acerca desse tema e de que maneira esses pensadores se apropriaram dessa importante questão filosófica, que de modo algum se encerrou na divergência axiológica entre ambos. Afinal, conforme veremos a seguir com mais detalhes, Anaximandro considera haver no processo de transformação contínua do Tempo um elemento nitidamente moral que requer a destruição das coisas existentes como maneira de se purificar a vida de uma falta primordial cometida pela vida

¹⁸² Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ; Professor do Curso de Comunicação Social da Faculdade CCAA;

E-mail: renatonunesbittencourt@yahoo.com.br

individualizada no ato de formação da existência. Por sua vez, Heráclito desenvolve uma teoria diametralmente oposta, considerando que o processo assimilador do Tempo representa a própria necessidade natural das coisas se transformarem perpetuamente, de modo que ocorra a renovação vital dos elementos constituintes do mundo e assim a própria vida como um todo se mantenha, pois sem a morte da expressão individualizada da vida, seria impossível o surgimento de novos seres. Cabe ainda ressaltar que como suporte teórico para as ideias apresentadas neste texto serão utilizadas em especial as reflexões de Friedrich Nietzsche, que no início de sua carreira intelectual produziu importantes escritos sobre a aurora do pensamento antigo, pesquisando assim as grandes características da cultura grega que ele denominava como a “era trágica dos gregos”.

ANAXIMANDRO E O TEMPO

A filosofia de Anaximandro parte do pressuposto que o elemento primordial da existência não é a água, tal como considerado pelo seu “predecessor” Tales de Mileto, mas sim o *Apeiron*, conceito que não encontra tradução precisa nas línguas neolatinas, podendo assim ser denominado como “Indefinido”, “Ilimitado”, “Indeterminado”, dentre outras possibilidades semânticas afins.

Ao postular o *Apeiron* como o arquétipo pelo qual a natureza molda a sua força criadora, Anaximandro de imediato estabelece nas origens da filosofia grega uma conotação metafísica para a natureza. Com efeito, essa perspectiva apresenta um salto qualitativo na formação do incipiente pensamento filosófico, pois representa a idéia de um ser originário desprovido de qualidades definidas que possam ser compreendidas a partir da nossa limitada percepção da natureza circundante. Uma vez que esse postulado ser primordial é destituído de atributos determinados, o que podemos então dizer acerca das expressões de vida tal como conhecemos, marcadas pelo choque de opostos? Do momento em que as formas de vida presentes na natureza partilham desses predicados

específicos, elas estão sujeitas ao processo de transformação do devir, pois que a existência é caracterizada por esse confronto de qualidades intrínsecas da natureza.

Anaximandro identifica nesse processo de transformação contínua da realidade a manifestação de uma espécie de injustiça, uma vez que do momento em que um elemento prevalece sobre o outro no ato de confronto ontológico dos contrários, ocorre o grande erro da existência, que exige a reparação por tal desequilíbrio. Aliás, uma vez que a predominância de uma dada característica sobre alguma outra qualidade já denota uma injustiça moral, essa situação de culpabilidade decorre da própria existência dessa cisão de opostos, que leva a criação do mundo através da mobilidade do devir.

Certamente o ponto de impacto dessa questão se encontra no fato de que Anaximandro considera haver uma culpa metafísica nessa existência de qualidades definidas nos entes que se manifestam em formas individuais na natureza, decorrendo daí a necessidade do seu perecimento pelo contínuo mecanismo cosmológico do vir-a-ser. O processo de individualização das coisas da natureza, decorrente desse choque de elementos contrários, é uma afronta ao princípio de ordenação do universo, que pressupõe a manutenção estática de todo tipo de forma de existência. Eis a sentença lapidar de Anaximandro, na qual o pensador expressa a sua visão acerca do grande devir da vida: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (ANAXIMANDRO, Fragmento 1 DK).

Podemos constatar no citado fragmento de Anaximandro a presença da impactante idéia de que o nascimento de um ser por si só já é imputado como um evento culpável, que recolhe a sua punição primeiramente na própria vida, e em seguida, através da morte. A vida como um todo, nessas condições, deve ser considerada como um evento nefasto da ordenação do mundo, pois decorre da falta primordial cometida no ato de individuação da existência, no momento em que esta adquire as suas características

singulares definidas em relação ao uno originário, matriz de todas as manifestações de formas de vida.

O devir é a emancipação criminosa em relação ao ser eterno, como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína. Analisando essa questão, Nietzsche destaca que

Tudo o que uma vez entrou no devir torna a perecer, quer pensemos na vida humana, quer na água, ou no calor e no frio; onde quer que se constatem propriedades definidas, pode profetizar-se, segundo uma imensa prova experimental, o desaparecimento dessas propriedades. Um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro, concluiu Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as outras coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido (NIETZSCHE, 2002, p. 34).

A individualização no devir é uma manifestação da *hybris*, isto é, da desmedida mais grave que poderia se realizar contra a ordem natural das coisas. A eternidade e a imortalidade do ser primordial radicam na sua indeterminação e todo o ser finito é o início de uma decadência, pois o que tem qualidades definidas está sujeito a evoluir e a morrer. Conseqüentemente, o devir é necessariamente punido e a existência da multiplicidade expia-se pelo sofrimento e pela morte da individuação.

Ao interpretar o problema da culpabilidade do tempo em Anaximandro, Nietzsche faz a seguinte indagação: “Se há, em geral, uma unidade eterna, como é que a multiplicidade é possível?” (NIETZSCHE, 2002, p. 36). A resposta para essa indagação se encontra no caráter contraditório dessa multiplicidade, que a si mesma se devora e se nega (NIETZSCHE, 2002, p. 36). Essa disposição axiológica acerca da existência é similar ao mundo de sombras operado pela visão titânica de mundo. Nietzsche continua a sua reflexão sobre a tragicidade pessimista do pensamento de Anaximandro ao indagar de forma retórica:

De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contração dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infindável que ressoa através de todas as esferas da existência? Deste mundo de iniquidade, de descaída ousada da unidade primordial das coisas, Anaximandro refugia-se numa fortaleza metafísica, a partir da qual, agora debruçado, deixa deslizar em volta o seu olhar para, finalmente, depois de um silêncio meditativo, fazer essa pergunta a todos os seres: “Qual é o valor da vossa existência? E se nada vale, por que existis? É por vossa culpa, disso me apercebo eu, que permanecéis nesta existência. Haveis de a expiar pela morte. Vede como a vossa terra murcha, os mares diminuem e secam; o marisco nas montanhas mostram até que ponto já secaram; o fogo já destrói o vosso mundo, que acabará por desaparecer no vapor e no fumo. Mas sempre de novo se edificará esse mundo de instabilidade: quem poderá libertar-vos da maldição do devir?” Para um homem que faz tais perguntas e cujo pensamento suspenso rasga incessantemente os laços empíricos, para imediatamente empreender a subida à mais alta região supra lunar, nem todo tipo de vida pode ser bem-vindo (NIETZSCHE, 2002, p. 35-36).

A percepção de Anaximandro acerca da existência exterioriza um olhar pessimista, no sentido de que denota a presença de uma perspectiva de expiação para as inúmeras formas de vida manifestadas no mundo. Tanto pior, essa idéia de culpabilidade moral da existência expressa assim a própria condição miserável da existência humana, marcada pela inexpugnável necessidade de perecimento.

Nesse contexto, o devir da natureza se justifica como uma forma da justiça cósmica solapar a imperfeição desses seres imperfeitos, que se desgarraram da imensurabilidade do grande ser primordial. Nessas condições, devemos destacar que é o Tempo que exerce o seu poder reparador da grande injustiça da vida existente na supressão dessa unidade primeira, pois é ele que executa o processo de mobilidade da existência de todas as coisas manifestadas.

Creio ser de grande pertinência, para a compreensão da questão lançada, destacarmos que a idéia defendida por Anaximandro de que o processo do Tempo exerce a sua ação expiatória contra as formas individualizadas de vida manifesta uma relativa semelhança com o conceito de “pecado original”, tal como preconizado pela moralidade judaico-cristã. Segundo esta, a expressão de vida já nasce culpada, em decorrência do pecado original cometido pelos ancestrais da humanidade, Adão e Eva, contra o mandamento divino que lhes interditava comerem do fruto da árvore que permitia a aquisição do conhecimento do Bem e do Mal (Gênesis, 3, 1-14). Todavia, nessa concepção judaico-cristã o ser humano pode se redimir dessa mácula primordial através da submissão de sua existência aos valores morais estabelecidos pela casta sacerdotal. Em Anaximandro, somente a morte permite ao ser individualizado retornar ao âmbito da ordem primordial do *Apeiron*.

Segundo a filosofia de Anaximandro, a única possibilidade da existência se redimir de sua afronta ao cosmos consiste no aniquilamento da vida, pois que esta, do momento em que surge de uma agitação da injustiça, deve inapelavelmente sucumbir em uma dada circunstância pela ação corretiva do Tempo. Trata-se, portanto, de uma concepção terrível da condição humana, que dependeria da interpretação desenvolvida por Heráclito para que fosse concedido ao mundo um novo modo de interpretação da realidade, ausente de qualquer traço de culpa metafísica. Como superar esse mal-estar moral evidenciado por Anaximandro na sua filosofia? Através da alegria e da inocência, pois o processo dionisíaco da existência se assemelharia profundamente a uma atividade lúdica, desprovida de responsabilidade moral ou de um caráter teleológico que visa um objetivo ulterior a ser realizado neste ou mesmo noutro mundo, mediante o contínuo aprimoramento da consciência espiritual enquanto expressão moral do indivíduo.

HERÁCLITO E O TEMPO

A compreensão de Heráclito acerca da natureza da vida e do Tempo rompe profundamente com a idéia do processo transfigurador do Tempo como um instrumento executor da punição imposta pela natureza ao processo de expansão da vida singularizada, tal como proposto por Anaximandro. Heráclito desenvolve a célebre metáfora na qual associa a imagem do Tempo a uma criança que brinca despreocupadamente, de maneira que o próprio Tempo seria regido por esse processo vivaz, poderosamente pueril. “Tempo é criança jogando, brincando. Reinado de criança” (HERÁCLITO. Fragmento 52 DK).

O que podemos aduzir a partir dessa feérica idéia? Que o fluxo do Tempo atua de maneira inocente no decorrer de sua ação transformadora das coisas existentes na natureza, livre de qualquer imputação moral que determine de forma normativa a qualidade das suas ações, exigindo a correção das faltas cometidas contra a harmonia cosmológica. Uma criança de modo algum possui consciência de Bem e de Mal, de certo e de errado, e pensar a noção do fluxo do Tempo como um jogo infantil estabelece a visão de mundo extra-moral no âmbito da cosmologia. Com efeito, as inexoráveis transformações da natureza não expressam qualquer culpabilidade moral, pois a expressão da vida se encontra para além de qualquer esfera de valor coercitivo ou normativo que impõe um critério extrínseco de conduta ao ser humano.

Na perspectiva heraclitiana, a qualidade do Tempo se encontraria para além das esferas dos valores morais, relacionadas ao ideal metafísico de um Bem Supremo situado numa dimensão espiritual perfeita. Dessa maneira, podemos considerar que o Tempo, na visão de mundo heraclitiana, expressa um valor amoral, pois que, atuando de modo similar ao de uma criança, o Tempo naturalmente deve ser considerado inocente em relação a qualquer tipo de responsabilidade que se queira impor a ele pelo fato da vida se transformar continuamente. Da mesma forma que uma criança não pode ser

responsabilizada juridicamente e legalmente pelos seus atos, o Tempo também não. Uma perspectiva amoral acerca da vida não representa a deliberada negação da ordem imposta pela normatividade das regras morais, mas a total sobreposição aos valores estabelecidos pelas instituições, em prol de uma livre vivência da natureza na qual se desconhece a autoridade da moralidade instituída para explicar o poderoso processo de criação da vida. A amoralidade do Tempo significa, nessas condições, a supressão da idéia de um mal metafísico existente na realidade, que contaminaria todas as formas de vida através da imposição de regras e deveres.

Essa criança do devir, transformando tudo aquilo que existe ao seu intenso bel-prazer, representa a presença do espírito lúdico nesse mecanismo cósmico de modificação das formas de vida. Afinal, uma ingênua criança não pode receber o ônus de culpa moral por qualquer ação que ela tenha cometido, pois é incapaz de compreender a intensidade e a gravidade dos seus atos. De que adianta vituperar a transformação da realidade, se porventura essa transformação consiste em um processo imprescindível da vida?

Essa perspectiva defendida por Heráclito poderia motivar a formulação da hipótese de que a vida é regida por um princípio insano, pois que como poderia ser concedido o poder transformador da natureza a um elemento cujo modelo de ação se assemelha a uma criancinha, desconhecadora das regras morais do mundo e dos seus modelos de relação? Como resposta para essa questão, podemos dizer que é precisamente essa ausência de culpa no processo transformador da vida que concede o sentido pleno da existência para todas as coisas, pois que tudo aquilo que existe é divinamente justificado como digno de existir, uma vez que a vida é destituída de culpabilidade moral.

Nessas condições, as constantes modificações sofridas pelas inúmeras formas de vida no grande corpo do mundo ocorrem para que se torne possível a própria renovação das forças vitais do seio da natureza. Se porventura não houvesse esse movimento do

devir, que transforma inexoravelmente tudo aquilo que existe, a própria vida se extinguiria, pois não haveria mais o contínuo nascimento das expressões de vida mediante a assimilação dos seus elementos pela natureza. O Tempo, considerado como o infindável processo de reconstituição dos caracteres do mundo, garante a continuidade da vida, pois que, mesmo com o iminente perecimento das formas individuadas do existir, o nascimento de novos seres é garantido pela poderosa ação criativa da natureza. Conforme podemos constatar, esse é o contraponto principal de Heráclito em relação ao problema cosmológico levantado por Anaximandro, pois a idéia de responsabilidade e culpa do existir, punidos pelo efeito assimilador do Tempo, foram plenamente desconsiderados na visão heraclitiana, em prol da afirmação do espírito jovial inerente ao movimento da existência, de contínua transformação das coisas. Mesmo Homero, apesar de sua contínua afirmação da beleza e da dignidade gloriosa dos seus heróis, dissera que

As gerações dos mortais assemelham-se como às folhas das árvores,/ que, umas, os ventos atiram ao solo, sem vida; outras, brotam/ na primavera, de novo, por toda a floresta viçosa./ Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira (HOMERO, *Ilíada*, VI, vs. 146-149).

O espírito trágico, todavia, não se lamuria diante do acontecimento inexorável da finitude existencial submetida ao processo assimilador do tempo cronológico, proporcionando, pelo contrário, uma integração radical da individualidade no turbilhão cósmico da vida e dos seus múltiplos processos assimiladores. Viver a perspectiva trágica é viver a satisfação de uma alegria primordial no jogo de criar e destruir o mundo individualizado, como faria uma criancinha mexendo displicentemente na areia do mar. Tal como exposto por Jeferson Retondar: “O lúdico tende a se manifestar arrastando os indivíduos para a emoção pura, e o movimento do jogar-brincar literalmente não visa outra coisa que não a auto-satisfação do jogador brincante” (RETONDAR, 2007, p. 53).

Para Michel Maffesoli, a vida como jogo é uma espécie de aceitação de um mundo tal como ele é, quer dizer, um mundo marcado pelo efêmero (MAFFESOLI, 2003, p.78).

Heráclito é então o filósofo que, impulsionado pela visão trágica de mundo, permite a depuração da sabedoria grega dos elementos que dirigiam a consciência humana para o seu aspecto aterrador, fazendo compreender a todos, no entanto, que não estamos livres de forma alguma da dissolução e da morte, mas que tal acontecimento não é signatário de uma punição cósmica, mas a necessidade intrínseca do ciclo vital do mundo que requer a transformação e renovação constante das formas de vida. Abolindo uma perspectiva moral sustentada por uma axiologia metafísica, Heráclito não estabelece qualquer dicotomia no mundo em que estamos inseridos, pois tudo faz parte de uma grande unidade fundamental que, apesar das suas aparentes contradições, manifesta em sua estrutura vital a mais perfeita justiça cosmológica.

As transformações do mundo decorrem de uma necessidade estética de criação, e não de uma regra inexorável de aprimoramento de nível metafísico e moral. O mundo e a vida são poderosos e belos da forma como o são e, por conseguinte, tudo aquilo que ocorre está para além de bem e de mal (valores normativos da moral), pois a inocência do processo do devir pressupõe a ausência de qualquer conotação moralista que imponha a correção ao erro. Heráclito afirmara sabiamente que, “para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas os homens tomam umas como injustas, outras como justas” (HERÁCLITO, Fragmento DK 102). Aproveitando a força retórica dessa sentença, Nietzsche afirma que “tudo aquilo que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado” (NIETZSCHE, 1993, p. 69). É precisamente a incapacidade humana de ver a harmonia no grande todo da ordem cosmológica que o leva a depreciar as circunstâncias desfavoráveis do existir, como se houvesse uma força normativa na natureza que conduz ao processo de expiação da culpabilidade das inúmeras formas de vida.

Temos que destacar que Nietzsche foi um importante intérprete da filosofia de Heráclito, a quem o pensador alemão muito deveu para a elaboração de sua filosofia afirmativa da vida e do descarte da hipótese da existência de uma ordem moral de mundo situada numa esfera metafísica, que legislaria, todavia, esta realidade física. Vejamos então os seguintes comentários que Nietzsche elaborou acerca da questão do Tempo na obra do “misterioso” Efésio:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca (NIETZSCHE, 2002, p. 49-50).

A natureza ontológica do Tempo, em Heráclito, ao representar a força cósmica que exerce o poder renovador da existência, insere a nossa compreensão do mundo numa perspectiva trágica, que agrega intimamente todas as suas contradições, pois que nos encontramos numa espécie de choque de idéias entre o desejo natural de preservação da individualidade, por meio da conservação da vida pessoal, e a necessidade de que não há como existir elemento perene em um mundo regido pela força do devir. Todavia, é de grande pertinência destacar que a perspectiva trágica anunciada por Heráclito demonstra que a supressão da nossa vida enquanto individualidade não significa a extinção de uma

possibilidade de vida marcada pela intensidade das suas forças criativas, pois que todo tipo de energia do mundo se reconstitui continuamente na natureza.

A visão trágica de mundo nos faz compreender intimamente que o valor da existência se encontra presente em si mesmo, no seu próprio matiz ontológico, descartando-se então a pertinência de qualquer especulação transcendente de mundo, na qual se creria na existência de outra dimensão da realidade, esta sim proclamada como a “autêntica” no sentido pleno da palavra. Essa compreensão da natureza trágica do existir, destituída de conotações moralistas, enfatizava a necessidade da integração mútua entre as diversas formas de vida singularizadas.

A circunstância extraordinária que rompe com a amargura sapiencial da postulada falta de sentido de uma vida marcada pela finitude e pelo perecimento inexorável se dá compreensão nítida da eternidade da existência que perpassa tudo aquilo que existe, pois toda a natureza, para além da limitadora perspectiva individual, está intimamente interligada, fazendo assim um grande todo orgânico. Se a vida humana é intrinsecamente limitada pelo efeito do tempo cronológico e pelas situações inesperadas, que ela seja vivida assim mesmo, com todo o regozijo e reconhecimento ao mundo materno que nos circunda, assim pensa a consciência trágica de mundo. Regalando-se nessa percepção mística que supera os tênues limites da individuação, o homem trágico ri da sua própria finitude extensiva, condição que não é mais digna de vitupério, pois há algo nele que é eterno, permanecendo continuamente nos demais viventes. A sabedoria trágica nos leva a compreender que a nossa personalidade se extingue, mas a energia vital que nos constituía não se esgota jamais, permanecendo nas gerações vindouras dos seres vivos.

CONCLUSÃO

Ao longo do presente texto, apresentamos algumas considerações sobre a natureza do Tempo através da perspectiva de dois importantes pensadores do período pré-socrático, Anaximandro e Heráclito.

Creio que o ponto forte desse debate de idéias consiste no fato de que existe uma profunda divergência axiológica entre ambos os pensadores, pois que enquanto Anaximandro enfatiza os aspectos morais supostamente existentes no processo de transformação da natureza por obra do Tempo, Heráclito, por sua vez, destaca a ausência de qualquer conotação normativa na ação do mesmo. Conforme vimos, a ação destruidora do Tempo, de acordo com Anaximandro, representa a necessidade de punição pela qual toda expressão de vida deve sofrer, com o intuito de se purificar a natureza de seu malefício maior, a própria existência individualizada das coisas. Heráclito solapa essa visão pessimista desenvolvida por Anaximandro, pois que considera o Tempo como o processo necessário no qual todo tipo de forma de vida, ainda que se transforme por uma necessidade natural, manifesta a potência criadora da natureza, livre de qualquer elemento de conotação moral no seu ato de contínua reconfiguração dos elementos existentes.

Todavia, podemos perceber que em ambos os casos se manifesta uma espécie de visão trágica da vida, tal como proposta por Nietzsche na sua leitura dos pensadores do período pré-socrático. Afinal, para Anaximandro, a finitude da existência representa o sinal maior da própria decadência da condição de vida de tudo aquilo que se manifesta de forma individual e particular na natureza, enquanto que para Heráclito, essa inexorável força do Tempo, que leva toda forma de vida a se transformar continuamente, expõe o caráter intrinsecamente criador presente no seio da natureza, que elabora novos modos de expressão daquilo que outrora existiu através de outras formas de vida.

DOCUMENTOS

A Bíblia de Jerusalém. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANAXIMANDRO. “**Fragmentos**”. In: Vol. *Pré-Socráticos*, Col. “**Os Pensadores**”. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HERÁCLITO. “**Fragmentos**”. In: Vol. *Pré-Socráticos*, Col. “**Os Pensadores**”. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

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

MAFFESOLI, Michel. **O Instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Trad. de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.

_____. **O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RETONDAR, Jeferson José Moebus. **Teoria do Jogo: a dimensão lúdica da existência humana**. Petrópolis: Vozes, 2007.

EL MITO DE TELEPINU Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO SIMBÓLICO HITITA EN SITUACIONES SOCIO-HISTÓRICAS SINGULARES

Romina Della Casa¹⁸³

RESUMEN: Las investigaciones sobre el *mito de Telepinu* (CTH 324) han demostrado que su riqueza es inagotable y que las diferentes vías de análisis, en ocasiones contrapuestas, merecen seguir ampliándose. En virtud de la evidencia que presentan las tres recensiones que se conservan del mito, sostenemos que es posible visualizar que el lugar privilegiado que ocupan los símbolos del espacio en el relato se vinculan con la función que tuvo este mito durante contextos específicos de la historia hitita. En efecto, proponemos evaluar aquí la función simbólica que el *mito de Telepinu* desplegó para “reconstruir” el espacio sagrado de Hatti, cuando este sufría modificaciones causadas por la intensificación de los contactos políticos y militares con otras sociedades vecinas.

Para el análisis de los símbolos del espacio hitita en las diferentes recensiones del *Mito de Telepinu* (MTI, MTII y MTIII)ⁱ nos centraremos en dos contextos históricos divergentes que se circunscriben al reinado de Arnuwanda I (ca. 1400–1370 a. C.) y al de Suppiluliuma I (ca. 1350–1322 a.C.); es decir, en dos períodos durante los cuales esta antigua tradición tuvo funciones diferentes, asociadas con las circunstancias de cada contexto. En líneas generales, ambos períodos expresan situaciones políticas y sociales distintas, que se traducen en *fluctuaciones importantes del territorio* gobernado por los reyes hititas. En consecuencia, mientras el primero se caracteriza por la amenaza de las sociedades kaska en la frontera septentrional y la posible intrusión de las mismas hasta las cercanías de la capital hitita, Hattusa; el segundo, refiere directamente a la inclusión de nuevos territorios por medio de guerras y las alianzas diplomáticas con otras sociedades

¹⁸³ Lic. en Historia. Investigador adscripto al Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente CEHAO-UCA.

que tuvieron como resultado una vasta cantidad de tratados con entidades del Levante y la Alta Mesopotamia.

En relación con el mito, y a las dificultades de datación de la versión más completa y antigua, el MTI, los estudios filológicos han destacado que al menos las otras dos versiones, el MTII y el MTIII, fueron puestas por escrito en algún momento entre los siglos XV y XIII a. C. Es decir, en tiempos cercanos a los reinados de Arnuwanda I y Suppiluliuma I, o bien, durante los mismos. De este modo, y a sabiendas de que se trata de un corte analítico, circunscribiremos nuestro análisis del mito a los contextos socio-históricos de tales reinados, considerando para ello, no sólo la datación de los textos, sino también las circunstancias particulares que caracterizaron estos períodos en relación con las modificaciones territoriales de Hatti.

En efecto, consideraremos a continuación que las diferentes recensiones del *Mito de Telepinu* manifiestan cómo, a lo largo de los reinados de Arnuwanda I y Suppiluliuma I, se visualizaban las alteraciones en el territorio hitita y de qué modo las mismas requerían una consecuente transformación en el plano simbólico. De igual forma, pese a la especial vinculación entre el mito y los contextos socio-históricos señalados, las diversas recensiones y copias de este relato, así como el remoto origen hático –o de las sociedades nativas– de algunas de sus secciones, nos permiten considerar junto con otros investigadores que el *Mito de Telepinu* se encontró constante en uso durante toda la historia hitita (KELLERMAN, 1986, p.117; PECCHIOLI DADDI Y POLVANI, 1990).

SITUACIONES SOCIO-HISTÓRICAS SINGULARES

Desde los estudios más tempranos sobre los antiguos hititas se ha vinculado el reinado de Arnuwanda I con las innumerables incursiones de las tribus kaska sobre el norte del territorio de Hatti y las destrucciones realizadas por éstas sobre importantes centros cúlticos establecidos en el área nuclear hitita. Se advierte, que si bien algunas interpretaciones tradicionales caracterizaron el reinado de Arnuwanda I como un período de estabilidad y orden (GURNEY 1966: 21), las más actuales coinciden en que se trataría de

tiempos turbulentos, especialmente para quienes habitaban los límites septentrionales del territorio hitita, pero también para sus reyes, Arnuwanda I y Asmunikal, quienes debieron mantener la cohesión general del reino en tiempos en que las redes de subordinación se veían afectadas por intereses encontrados (MACQUEEN, 1999, p. 1091; BRYCE 2005, pp. 142–144). En este sentido, las cartas de Arnuwanda I a los jefes locales –a Madduwattaⁱⁱ, jefe de Pahhuwa, y a Mittaⁱⁱⁱ, jefe de Zippasla– son reveladoras de las deslealtades de estos subordinados y las relaciones conflictivas que el rey mantenía con éstos.

En todo caso, las dificultades internas y externas que transcurrieron durante el período de Arnuwanda I parecen haberse acentuado por las proporciones que había adquirido la organización socio-política hitita durante los tiempos de sus predecesores. En efecto, si bien tales reyes desarrollaron una magnífica ampliación de los dominios hititas^{iv}, las campañas parecen haber conllevado la concentración de las tropas en el oeste, permitiendo, como consecuencia, el ingreso de las tribus kaska del norte a las cercanías de la capital hitita (LIVERANI, 1995, p. 397; BRYCE, 2005, p. 143) Las consecuencias para sus sucesores no fueron favorables, y Arnuwanda I debió lidiar con una estructura frágil, con la insubordinación de los jefes de las áreas marginales aún no consolidadas y la amenaza permanente de los kaska en las puertas de la capital hitita.

En efecto, el avance de las sociedades kaska en las cercanías de Hattusa se prolongó durante todo el período que va desde Arnuwanda I hasta Suppiluliuma I, y como se describe en las *Hazañas de Suppiluliuma I contadas por su hijo Mursili II* (CTH 40), una de los primeros objetivos de Suppiluliuma fue justamente el de destruir al enemigo endémico que asolaba la frontera: “cuando mi padre lo oyó, se ocupó de [...] Se dispuso a tender una rampa frente a [...] y derrotó al enemigo que había llegado. [...]. Los kaska reunieron nuevos grupos rivales [...] y cada uno marchó a su propia ciudad. Pero cuando mi padre llegó con su ejército, el enemigo kaska se atemorizó, así que depusieron sus armas” (BERNABÉ y ÁLVAREZ-PEDROSA, 2004, p. 63). Así pues, luego de asegurar el control del territorio hitita en el área de Anatolia, Suppiluliuma I se dedicó a ampliar los

dominios hititas más allá de las antiguas fronteras, llegando hasta zonas alejadas del Levante y la Alta Mesopotamia.

La magnitud de las empresas militares llevadas adelante por Suppiluliuma I, como la extensión de los recursos documentales para referirse a ellas, parecen haber influido en que los estudios de este período se centraran en el análisis político-militar de tales avances territoriales, dejando de lado el contenido simbólico que evoca la inclusión de nuevos territorios a la tutela hitita. Debido a que Suppiluliuma I desarrolló una amplia política de pactos y alianzas que efectivizaban de forma escrita la integración de las nuevas entidades, parte central de los estudios de este período resultan en un esfuerzo por comprender la conformación de la entidad socio-política hitita en expansión. En consecuencia, los especialistas que analizaron los Tratados entre el rey de Hatti y otros gobernantes, tendieron a comparar la política desplegada hacia aquellas sociedades, con la que se desarrollaba en el “núcleo” hitita.

De este modo, se arribó a la conclusión de que las entidades levantinas y mesopotámicas mantenían una subordinación frágil respecto de la “anatólica”, y que de hecho eran semi-independientes y por ello constituían una órbita lejana de influencias con la cual los hititas pactaban para mantener el *statu quo*, sin estar verdaderamente interesados en ellas^v. Sin embargo, como veremos a continuación, la simbología espacial que presenta el *Mito de Telepinu*, permite argumentar que el avance sobre aquellas lejanas tierras tenía un valor simbólico muy significativo para los hititas.

INTERACCIÓN ENTRE LA MITOLOGÍA ANATOLIA Y LAS SITUACIONES SOCIO-HISTÓRICAS DE LOS REINADOS DE DE ARNUWANDA I Y SUPPILULIUMA I

Puesto que los mitos relatan “*una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, ab initio*” (ELIADE, 1998, p.72) y son transmitidos usualmente en forma oral, consideramos que su escritura y reescritura presentan un interés particular de acuerdo con los acontecimientos particulares de los

períodos en que probablemente fueron puestos por escrito. Así pues, entendemos que para comprender la relevancia ideológica implicada en una tradición tan antigua como ésta, debemos considerar que su importancia radica en ser una auténtica fuente que revelaba verdades valiosas a la sociedad que las creía. Así entendido, este relato se convierte en un elemento fundamental de acceso a la representación del mundo hitita y, como destacamos, de su espacio simbólico.

En relación con la temática del *Mito de Telepinu*, la versión mejor conservada (MTI) comienza por relatar la desaparición del dios Telepinu preso de una incontrolable “ira”^{vi} que lo lleva lejos de la tierra que compartía junto con los dioses y los hombres, generando, como consecuencia, que el mundo hitita (cuyo espacio encontramos asociado con la simbología de un *ámbito ordenado*) fuese atravesado por agentes caóticos (como el *humo* y el *vaho*)^{vii}. En tales circunstancias, Telepinu se traslada hacia un ámbito que identificamos como antagónico al descrito inicialmente en el relato, es decir, un medio que, en comparación con las construcciones (casas, altares, corrales) mencionadas al inicio del mito, se presenta como salvaje; donde predominan *los pantanos*, que simbólicamente refieren a un espacio caótico. “*Telepinu se fue; se llevó el grano, la fertilidad, el crecimiento, el progreso y la hartura (se los llevó) al campo, a la pradera, a los pantanos. Y Telepinu fue y se escondió en los pantanos*”^{viii}. De este modo, la ausencia del dios en el cosmos pone en peligro la vida de los dioses, los hombres y las plantas, pues con la huída Telepinu se lleva consigo “(...) el grano, la brisa fértil, el crecimiento (...) la saciedad del país y del prado” (MTI. BERNABÉ, 1987, p. 49)

En consecuencia, su partida provoca un desorden cósmico en los espacios centrales que conduce a la toma urgente de decisiones por parte de los afectados. En tales circunstancias, y tras la búsqueda desesperada de los dioses, Telepinu fue encontrado por una abeja, la cual había sido enviada por la gran diosa madre Hannahanna. Así, de regreso en el cosmos, los dioses aseguran la realización de los rituales correspondientes para que la ira abandone al dios, y el mundo hitita se transformarse nuevamente en un *espacio cósmico* u *ordenado* –en contraposición con aquel que lo circunda, y que, por no haber sido

consagrado por los dioses *ab initio*, se interpreta justamente como un *espacio caótico*, es decir, un ámbito sin estructura ni orientación alguna, tal como lo evoca la imagen de los pantanos en el mito (ELIADE, 1992, pp. 86–87).

En virtud de la relevancia de las imágenes asociadas con los *espacios ordenados y caóticos* en el mito, consideramos relevante sumar a las recientes interpretaciones centradas en el carácter “agrario” y “fundador” del dios (GONNET, 1990, p. 53; 2001, pp. 151–152) las consideraciones que merece su simbología espacial. En efecto, observamos que la diosa madre Hannahanna se encuentra vinculada en el mito con las cualidades *positivas del cosmos como “centro ordenado”*, en tanto logra regresar por medio de su asistente, la abeja, al dios al mundo hitita, quien por esta intervención, logra librar de los elementos caóticos al cuerpo de Telepinu (de la ira) y al cosmos (simbólicamente manifiestos en forma de vaho y humo). Asimismo, Telepinu se presenta como una imagen simbólica sumamente significativa, que entendemos asociada con la posibilidad de que ese ámbito cósmico lograra la *vida eterna*, y nunca más atravesara la crisis que había sufrido por su ausencia.

En otras palabras, mientras se advierte que la gran diosa madre reúne las características positivas del cosmos, por su vinculación con imágenes del espacio central (asociado con la casa, el corral y los altares), al que logra regresar al orden; Telepinu, asociado con el “árbol siempre verde”^{ix}, o perenne, que se menciona al final del relato, lo hace respecto de las imágenes de progreso, vida nueva y futuro eterno, o bien, como se indica en el MTI, con “largos años, descendencia, suerte y obediencia, crecimiento y progreso” (GARCÍA TRABAZO, 2002, p. 138).

Además, tanto Hannahanna como Telepinu se encuentran sumamente vinculados con las imágenes de los mitos y ritos iniciáticos, aquellos que por sus funciones y simbolismos –asociados con el tema del *regressus ad uterum*– se encuentran vinculadas con la generación de *un nuevo modo de ser* al cual se arriba únicamente tras un retorno a la *matriz* o centro, con una vuelta al *estado caótico* o embrionario pre-formal. En efecto, consideramos que los símbolos iniciáticos que se encuentran desplegados a lo largo de todo

el relato hacen prevalecer la idea de que para acceder a un modo superior de la existencia es necesario repetir la gestación y el nacimiento, realizando una regresión al útero telúrico, representado aquí por la imagen de los pantanos hacia donde huye el dios. Consideramos, pues, que estos pasos hacia una nueva forma del ser y del existir son claros en tanto que la salida del dios de aquel ambiente pre-formal (los pantanos) y la llegada al cosmos junto a Hannahanna, una diosa que, como destacó Galina Kellerman, *precedía el nacimiento y fijaba los destinos del recién nacido* (KELLERMAN, 1987, p. 117), no hacen sino expresar *el inicio en un nivel más alto de su ser, y como homologación, del existir de todo el cosmos hitita.*

En este sentido, lo que importa destacar es que el nuevo nacimiento para el dios lo es también para los espacios sagrados, que no sólo vuelven a su orden primigenio, sino que también adquieren *perennidad*. Así pues, es posible que el relato cumpliera una doble función: la de explicar cómo era posible re-construir la sacralidad y la eternidad del mundo hitita en momentos críticos de su historia, cuando estos se veían amenazados por la intrusión de los agentes distorsivos, como las sociedades kaska del norte, y la de reestructurar la totalidad de aquel cosmos en circunstancias históricas caracterizadas por la ampliación del territorio bajo jurisdicción del rey hitita, como las de Suppiluliuma I.

Respecto de la primera función del mito –esto es, durante situaciones socio-históricas caracterizadas por una desestabilización simbólica en los territorios que conformaban el mundo ordenado de los hititas– éste narraba de qué modo los dioses habían logrado *in illo tempore* restablecer la sacralidad de los espacios centrales en tiempos igualmente difíciles. De este modo, durante momentos críticos de su historia, cuando el mundo hitita se veía amenazado por la destrucción, fuese ésta por conflictos socio-políticos o económicos de orden interno o por el peligro de un avance militar externo, este mito daba sentido a aquella realidad y seguridad, en su carácter de modelo ejemplar y verdad absoluta, de que el cosmos hitita regresaría a su armonía y bienestar.

En consecuencia, con motivo de brindar un sentido a las crisis presentes, cuando el reino se veía afectado por situaciones leídas como “caóticas”, el mito describía de qué

modo el mundo hitita, que ya había sufrido estas circunstancias a causa de la furia del dios y su consecuente ausencia, había sobrevivido. Además, en estos contextos singulares, donde prevalecía la posibilidad de una fragmentación y destrucción del territorio que los hititas consideraban su espacio sagrado, sostenemos que el relato tenía la función de proveer una seguridad basada en la tradición, esto es, de que Hatti tendría un futuro promisorio, y que la crisis de los espacios centrales pasaría, tal como había sucedido *ab initio*, cuando la ira, el humo y el vaho abandonaron las casas, los corrales, las ventanas, los templos, en fin, todos aquellos lugares que para los hititas formaban parte de su cosmos.

Así, cuando la élite gobernante se vio obligada a sobrellevar circunstancias que ponían en riesgo la sacralidad de su mundo, encontró respuestas satisfactorias en esta antigua tradición que expresaba cómo era posible sobrellevar las más atroces situaciones. De este modo, durante el reinado de Arnuwanda I, relatos como éste daban sentido tanto a las razones que causaban el presente crítico —esto es, la huida de una deidad enfurecida— como a las alternativas que debía seguir el rey para superarlas —es decir, realizar a semejanza de los dioses los rituales pertinentes para atraer a la deidad ofendida y pacificarla.

Respecto de la segunda función del mito, que se asocia con períodos caracterizados por la adición de territorios a la organización socio-política hitita; tiempos durante los cuales, tras las conquistas y las nuevas relaciones políticas surgidas —en parte— de aquellas, la transformación territorial requería de una nueva estructuración del espacio simbólico. Así pues, es muy posible que, tal como sucedió en tiempo de Suppiluliuma I, cuando el territorio bajo la jurisdicción hitita varió considerablemente su extensión, la realidad de la nueva organización socio-política necesitara de una consecuente reconstrucción en el plano simbólico. Por este motivo, sostenemos que la función de este mito durante contextos socio-políticos como el analizado, el de Suppiluliuma I, fue el de destruir simbólicamente el antiguo mundo hitita por medio de una actualización del mito, que es aquel que justamente narra tal destrucción, para luego poder re-construirlo según los parámetros de su nueva territorialidad, tal como sucedía en el mito con el regreso de Telepinu.

En otras palabras, parece acertado pensar que la abundancia simbólica de este relato fuese también funcional a la élite en situaciones donde el territorio bajo su jurisdicción se extendía, cambiando sus antiguas dimensiones. En tales circunstancias, la re-escritura y ritualización de un mito como el de Telepinu, que reconstruye y renueva la sacralidad del cosmos hitita sobre las ruinas de una antigua centralidad destruida, aparece como necesaria para expresar la novedosa situación espacial y territorial de un reino en expansión, como el de los tiempos de Suppiluliuma I. En este sentido, la recreación de la crisis mítica y la renovación del cosmos fueron significativas para construir simbólicamente el nuevo orden espacial producto de una nueva coyuntura histórica. De este modo, sostenemos que este mito permitió en circunstancias como las analizadas, la abolición del tiempo para generar un comienzo absoluto, pues esta era la única forma por la cual las sociedades antiguas concebían toda novedad.

CONCLUSIONES

En líneas generales, las recensiones del mito en determinados momentos históricos, expresan su significado íntimamente vinculado con la construcción de espacios sagrados (centros o cosmos ordenados). De este modo, dos situaciones socio-históricas disímiles pudieron haber provocado tales recensiones: en primer lugar, la situación socio-histórica suscitada durante el reinado de Arnuwanda I, cuando la frontera norte se veía amenazada por el avance de los kaska y, en segundo lugar, durante el reinado de Suppiluliuma I, cuando los dominios hititas se acrecentaban por las políticas de este rey.

El mito, en consecuencia, cumplió la doble *función* de: combatir simbólicamente el ingreso de fuerzas alineadas al caos en períodos como los de Arnuwanda I, caracterizados por una intensa actividad bélica, coaliciones hostiles y lealtades dudosas que amenazaban la integridad de la organización hitita, y reestructurar el espacio sagrado de la organización política hitita en tiempos como los de Suppiluliuma I, cuando el cosmos hitita sufrió modificaciones generadas por la adición de nuevas tierras, y cuando tales transformaciones tuvieron su correlato simbólico y espacial en los tratados.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- BERNABÉ, A., 1987, *Textos literarios hititas*, Madrid, Alianza.
- BERNABÉ, A. y ÁLVAREZ-PEDROSA J. A., 2000, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, Madrid, Akal.
- BERNABÉ, A. y ÁLVAREZ-PEDROSA J. A., 2004, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, Madrid, Akal.
- BRYCE, T., 2005, *The Kingdom of the Hittites*, New York, Oxford University Press.
- ELIADE, MIRCEA, *Rites and Symbols of Initiation*, New York, Harper and Row. 1965 [1958].
- ELIADE MIRCEA, *A History of Religious Ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press. 1978 [1976].
- ELIADE, MIRCEA, *Mito y Realidad*, Barcelona, Labor, 1992 [1963].
- ELIADE, MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998 [1957].
- ELIADE, M., 2006 [1951], *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé.
- FREU JACQUES y MICHAEL MAZOYER, *Les Débútes du Nouvel Empire Hittite. Les Hittites et leur histoire*. París, L'Harmattan, 2007.
- GARAGALZA, LUIS, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- GARCÍA TRABAZO, VIRGILIO, “La ideología del ritual purificadorio a la luz de textos hititas e indios”, en *Ilu* 3, 1998, pp. 63–75.
- GARCÍA TRABAZO, VIRGILIO, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid, Trotta, 2002.
- GASTER, THEODOR, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient near East*, Doubleday, New York, 1951.
- GOETZE, ALBERT, (Review), “Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient near East by Theodor H. Gaster”, en *Journal of Cuneiform Studies* 6/2, 1952, pp. 99–103.

GONNET, HATICE, “Telebinu et l’organisation de l’espace chez les hittites”, en DETIENNE, M. (DIR.), *Tracés de Fondation*. Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Études. Section des sciences Religieuses 63, Paris, Peeters, 1990, pp. 51–57.

GONNET, HATICE, “Analyse etiologique du mythe de Telebinu, dieu fondateur hittite”, en *Anatolica* 27, 2001, 145–198.

HOFFNER, HARRY JR., (Review), “The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450–1380 B. C.) by Philo H. J. Houwink ten Cate”, en *Journal of Near Eastern Studies* 31/1, 1972, pp. 29–35.

HOFFNER, HARRY JR., *Hittite Myths*, en COL., *Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World.*, Vol. 2, Atlanta, Scholars Press, 1998 [1990].

HOUWINK TEN CATE, PHILO H. J., *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450–1380 a. C.)*, Leiden, Netherlands Institut voor het Nabije Osten, 1970.

KELLERMAN, GALLINA, “The Telepinu Myth Reconsidered”, en HOFFNER H. A. JR. y G., BECKMAN (EDS.), *Kanissuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday, May 27, 1983, (Assyriological Studies, 23)*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1986, pp. 115–123.

KELLERMAN, G., “La deesse Hannahanna: son image et sa place dans les mythes anatoliens”, en *Hethitica* 7, 1987, pp. 109–147.

MACQUEEN, J. G., “Hittian Mythology and Hittite Monarchy”, en *Anatolian Studies* 9, 1959, pp. 179–187.

MACQUEEN, J. G., “The History of Anatolia and the Hittite Empire: An Overview”, en SASSON, J. M. (ED.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Macmillan, 1995, pp. 1085–1105.

MAZOYER MICHAEL, “A propos des sanctuaires de Telepinu”, en *Hathitica* 15, 2002, pp.183–194.

PECCHIOLI DADDI. FRANCA y ANNA MARIA POLVANI, “La mitologia ittita”, en IMPARATI, FIORELLA, (ED.), *Testi del Vicino Oriente Antico* 4/1, Brescia, Paideia, 1990, pp. 68–90.

REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O CRISTIANISMO E O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO REGRAMENTO SEXUAL NA IDADE MÉDIA A PARTIR DOS CONCÍLIOS LATERANENSES¹⁸⁴.

Wendell dos Reis Veloso¹⁸⁵

RESUMO

Do século XI ao XIII, o papado liderou um movimento reformador, conhecido na historiografia como *Reforma Gregoriana*, o qual teve como eixos principais o estabelecimento de um poder centralizador do papado, por meio de uma crescente organização da Igreja, assim como também uma separação hierárquica entre leigos e clérigos claramente embasada na questão sexual. Tal movimento reformador teve o seu ápice durante o século XIII, século este em que a Igreja, por meio de suas elites episcopais, empreendeu uma grande operação de exclusão em meio a uma sociedade que pode ser denominada repressora.

O presente artigo pretende identificar as idéias e teorias utilizadas como postulados para a marginalização de diversos grupos sociais do medievo, interpretando tais teorias e práticas medievais relativas aos grupos anatematizados. Ideais tais como: Religião; Identidade e Corpo, os quais se mostram importantíssimos para o homem da Idade Média e segundo diversos historiadores foram verdadeiras obsessões para a sociedade medieval, serviram como postulados para o processo de estereotipação e segregação de grupos como judeus, homossexuais, mulheres, leprosos e muçulmanos.

¹⁸⁴ Este artigo é baseado em comunicação apresentada na Jornada de Iniciação Científica da Universidade Gama Filho no ano de 2008, oportunidade em que foi premiada como a melhor comunicação oral do evento.

¹⁸⁵ (UGF - LITHAM/UFRRJ); Orientadora: Dr^a Renata Rozental Sancovsky (LITHAM/UFRRJ – LEI/USP)

Tal processo de exclusão pode ser situado no contexto de resposta da “Cristandade” às profundas transformações comportamentais exibidas pelas sociedades européias do século XIII, século que é conhecido como um período de profundas transformações, as quais foram responsáveis não só pelo surgimento de novas categorias que regessem a visão de mundo da sociedade medieval, mas também pela recriação de antigas categorias.¹⁸⁶ Estas, em sua maioria, foram alvos das ações empreendidas pelas determinações da Igreja Católica no processo que denominamos de institucionalização do regramento sexual, quando a Cristandade forjou os princípios que iriam engendrar uma política de segregação erguendo um verdadeiro muro entre os fiéis de Cristo e seus supostos “adversários”¹⁸⁷.

Do século XI ao XIII, o papado liderou um movimento reformador, conhecido na historiografia como *Reforma Gregoriana*, o qual teve como eixos principais o estabelecimento de um poder centralizador do papado, por meio de uma crescente organização da Igreja, assim como também uma separação hierárquica entre laicos e clérigos claramente embasada na questão sexual.

Tal movimento reformador teve o seu ápice durante o século XIII, século este em que a Igreja, como já apontado por nós, por meio de suas elites episcopais, empreendeu uma grande operação de exclusão em meio a uma sociedade que pode ser denominada repressora.¹⁸⁸

¹⁸⁶ FRANCO JUNIOR, Hilário. “Apresentação”. In: VARAZZE, Jacopo. Legenda Áurea: Vida de Santos. Tradução, Prefácio e Seleção Iconográfica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 13.

¹⁸⁷ Refiro-me aqui às reflexões de Hanna Zaremska sobre os marginalizados medievais, onde a autora assevera a proeminência do século XIII no processo de institucionalização da segregação que ergueu um verdadeiro muro entre “bons cristãos” e “maus cristãos”. Cf.: ZAREMSKA, Hanna. “Marginais”. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 vols. p. 121-136., especialmente a p. 126.

¹⁸⁸ É Jacques Le Goff quem, em artigo sobre a tendência cristã à recusa do prazer, fala em uma grande operação de exclusão levada a cabo pela igreja no século XIII. Cf.: LE GOFF, Jacques. “A Recusa do Prazer”. In: Amor e Sexualidade no Ocidente: Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

Durante a sua história a Igreja se valeu de diversos concílios na tentativa de controle de toda a Cristandade, sendo assim no período denominado historiograficamente como Idade Média Central os concílios tiveram importância capital para a tendência universalista da Igreja.

Na História da Igreja Católica os Concílios podem ser definidos como reuniões de eclesiásticos – geralmente bispos e cardeais – na forma de assembléias destinadas a regulamentar ou determinar a doutrina, a liturgia ou a disciplina cristã. Um concílio é, portanto, uma assembléia de dignitários religiosos responsáveis pela conduta da Igreja em matéria doutrinal ou prática, capaz de levar à decisões importantes. Desta forma, um concílio não é uma conferência e sim uma reunião solene liturgicamente organizada.¹⁸⁹

Desta maneira utilizaremos como *corpus documental* para análise das idéias e teorias que permearam direta ou indiretamente o processo de institucionalização do regramento sexual no século XIII os I, II, III e IV Concílios Lateranenses, os quais ocorreram respectivamente em 1123 d. C., 1139 d. C., 1179 d. C. e 1215 d. C.

Dentre os Concílios Lateranenses, destacar-se-á para a presente análise da questão do regramento sexual e suas implicações o IV Concílio de 1215 por este ter tido como uma de suas principais preocupações a reforma moral, inclusive a moral sexual, iniciada no III Concílio de Latrão, e também por determinar o estrito cumprimento das penas determinadas nos concílios anteriores aos que se transviassem da normalidade responsável pelo sucesso da missão dada por Deus aos bons cristãos.¹⁹⁰

p. 161.; e é Zaremska quem se refere ao ocidente do século XIII como uma sociedade repressora. Cf: ZAREMSKA, Hanna. "Marginais". In: Op. Cit., p. 121-122.

¹⁸⁹ AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. Dicionário Histórico de Religiões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 105-106.

¹⁹⁰ As versões dos Concílios Lateranenses utilizadas por nós encontram-se disponíveis em língua inglesa na página do projeto *Internet Medieval SourceBook*, o qual, por sua vez, está ligado ao Centro de Estudos Medievais da Universidade FordHam em Nova Iorque. A tradução para o português é de nossa autoria. Como já afirmado por nós, nossas análises centram-se no IV Concílio, o qual ocorreu no século XIII, o século

O IV Concílio de Latrão é um documento canônico de caráter normativo, composto de 70 cânones e considerado o maior e mais importante Concílio Lateranense. Foi convocado por Inocêncio III em 1215 como o clímax de seu enérgico pontificado, sendo considerado, por nós aqui, uma síntese dos impulsos reformadores empreendidos por Roma.

Para nossas análises seguimos os pressupostos do estudo de uma História das práticas e comportamentos socioculturais que nos permitam fugir de interpretações simplistas, as quais embasadas somente no aparente e no que se repete interpretam a chamada *Reforma Gregoriana* como uma luta entre o papa e o imperador, assim como um movimento de reforma moral do clero. Antes, entendemos o movimento de reformas papais como um movimento mais profundo que tinha como cerne uma reestruturação global da sociedade cristã, em que todos – clérigos e leigos, homens e mulheres, excluídos e integrados, nobres e camponeses – deveriam ter espaços e papéis bem definidos.

Já em seu início o IV Concílio de Latrão traz a seguinte assertiva: *“Não somente virgens e aqueles que praticam a castidade, mas também aqueles unidos em matrimônio, através da verdadeira fé e práticas que agradem a Deus, podem merecer salvação eterna”*¹⁹¹.

Com base no trecho do cânon acima podemos perceber, de forma quase indiciária, o posicionamento da Cristandade quanto às práticas sexuais. Posicionamento este que orientou o tratamento dispensado aos que se desviassem das práticas tidas como aceitáveis. Quando se afirma que não somente virgens e os praticantes da castidade merecem a salvação e se faz uma concessão àqueles unidos em matrimônio através da verdadeira fé e práticas que agradem a Deus, reitera-se a idéia medieval de que o sexo era

considerado como ápice do movimento reformador. Os demais concílios são considerados para o acompanhamento do processo.

¹⁹¹ Canon 1 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

uma concessão dada por Deus aos homens que não conseguiam viver o ideal de abstinência sexual. O que se mostra em concordância com os ensinamentos cristãos de que o sexo foi dado ao homem com o fim meramente reprodutivo.

Este fator também pode ser evidenciado no discurso paulino que certamente foi utilizado como matriz discursiva para as deliberações conciliares. Confirmamos abaixo o trecho da passagem bíblica do 7º capítulo da primeira carta aos Coríntios, entre os versos 1-9, onde o apóstolo Paulo escreve:

Quanto ao que me escrevestes, é bom que o homem não toque mulher. Mas, para evitar a fornicação, que cada um tenha sua própria esposa, e que cada mulher tenha seu próprio marido. (...) Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.¹⁹²

Logo, percebemos que o celibato seria o ideal de vida e que a única alternativa fora deste ideal seria o casamento entre um homem e uma mulher, ou seja, um casamento heterossexual. Assim como também percebemos que o corpo sexuado na Idade Média é severamente desvalorizado e as pulsões e o desejo carnal amplamente reprimidos.

Sobre o casamento podemos ainda citar o cânone de número cinqüenta, onde se lê:

(...) uma vez que, a proibição contra o casamento nos segundo e terceiro grau de afinidades e a (proibição) contra a união da descendência do segundo casamento com a concernente ao primeiro marido, freqüentemente constituem uma fonte de dificuldade e as vezes são a causa de perigo para as almas,(...), nós, com a aprovação do santo concílio, revogando ordenações prévias sobre este assunto,

¹⁹² BIBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d. C. São Paulo: Paulus, 2002. p. 2000-2001.

decretamos no presente estatuto que tais pessoas possam no futuro contrair casamentos sem obstáculos.¹⁹³

Com a revogação das proibições estabelecidas no I Concílio Lateranense quanto a casamentos entre pessoas com segundo e terceiro grau de parentesco e entre irmãos de pais diferentes percebe-se claramente um empenho para, mais que normatizar, valorizar a prática do casamento, assumindo de forma crescente o controle não somente da vida, mas dos corpos que as vivem.

Neste contexto em que o Cristianismo maximiza de forma crescente a necessidade forjada de se controlar os desejos e impulsos do corpo, os clérigos têm um lugar especial. Entre os muitos cânones que tratam sobre o comportamento adequado ao clérigo encontra-se um que assevera: *“Clérigos, especialmente aqueles nas ordens sagradas, devem viver castamente e virtuosamente”*¹⁹⁴.

O cânone posterior ainda complementa: *“Clérigos, que depois de terem sido admoestados não se abstêm da embriaguez, devem ser afastados de seus ofícios e de seus benefícios”*¹⁹⁵. Em outro trecho do mesmo cânone, ao estender a recomendação a todos, temos o motivo do afastamento da bebida revelado. Pois, logo após a assertiva de que todos os clérigos devem se abster da embriaguez encontramos a seguinte afirmação: *“Ninguém deve ser encorajado a beber, pois a embriaguez é razão para banimento e incita a luxúria”*¹⁹⁶.

A preocupação com o comportamento clerical explica-se não somente pela procura de afirmação de papéis sociais, mas também por estes serem os guias da

¹⁹³ Canon 50 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

¹⁹⁴ Canon 14 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

¹⁹⁵ Canon 15 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

¹⁹⁶ Idem.

cristandade na busca de restabelecimento da semelhança perdida entre Deus e os homens no momento da Queda. Daí as preocupações com atitudes cotidianas como beber, as quais, de maneira direta ou indireta, na cristandade, são associadas ao sexo e estão diretamente ligadas à virada que a concepção de pecado original sofre na Idade Média. É na Idade Média que o pecado operado por Adão e Eva na narração bíblica do Gênesis deixa de ser um pecado de orgulho e desafio contra Deus para se tornar um pecado sexual.

Do pecado de Adão e Eva o corpo é o grande perdedor, e dessas conseqüências corporais do pecado original as elites episcopais tiraram conclusões extremas. Um dos cânons afirma: *“Médicos do corpo chamados ao leito de um doente devem antes admoestá-los a chamar o médico de almas, uma vez que, a uma saúde espiritual restaurada, segue-se a saúde do corpo”*¹⁹⁷. Desta concepção dialética entre corpo e alma originou-se a concepção paradoxal em que o corpo seria o vetor dos vícios e do pecado original ao mesmo tempo que seria o vetor da salvação.

Desta forma, em busca de uma suposta redenção para a sua alma as elites eclesiásticas da Idade Média, em concordância com sua visão coletiva de mundo, trataram de estigmatizar e marginalizar os grupos considerados desnecessários à Cristandade.

Já no início do terceiro cânone encontra-se escrito: *“Nós excomungamos e anatematizamos toda heresia que se levante contra a santa, ortodoxa e fé Católica sobre a qual nós temos explanado”*¹⁹⁸. Ainda no mesmo cânone é afirmado:

Aqueles condenados, sendo entregues as leis seculares de seus oficiais, deixe-os ser abandonados, ser punidos com a devida justiça, sendo os clérigos primeiro degradados de suas ordens. (...) Porém a aqueles que são somente suspeitos (...) ao menos que ele prove inocência por uma defesa própria,

¹⁹⁷ Canon 22 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

¹⁹⁸ Canon 3 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

deixe-os ser anatematizados e evitados por todos até que tenha dado apropriada satisfação.¹⁹⁹

Mais abaixo, no mesmo cânone, ao discorrer sobre os heréticos e as pessoas que dão crédito aos seus ensinamentos, os quais ainda segundo o mesmo cânone diferem da fé e moral descrita como comum, podemos ler:

Clérigos não devem dar os sacramentos da Igreja a tais pessoas pestilentas, nem devem presumir dar a eles um enterro cristão, ou receber suas esmolas ou ofertas; por outro lado eles devem ser privados de seus ofícios, os quais não devem ser restituídos a eles sem um indulto especial (...).²⁰⁰

Percebe-se aí de maneira clara a criação de uma máquina inquisitorial que tem como finalidade o combate a qualquer idéia ou prática que se levantasse contra a santa e ortodoxa fé e moral católicas. As quais implicariam, como pode-se perceber no discurso conciliar, em medidas punitivas de caráter prático.

Ainda neste cânone percebemos que os que se desviassem das determinações formuladas pelas elites episcopais sofreriam punições não somente nesta vida, mas também deveriam sofrer em sua vida pós-morte uma vez que a eles deveria ser negado um enterro cristão. Há que se ressaltar que para a sociedade medieval, cuja maneira de pensar a existência era pautada em bases religiosas, tal determinação adquiria contornos dramáticos.

Ainda sobre as práticas maginalizadoras, em um dos seus últimos cânones, o IV Concílio Lateranense nos informa que:

(...) as vezes por um erro cristãos tem relações com mulheres judias ou sarracenas, e judeus e sarracenos com mulheres

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Idem.

cristãs. Portanto, para que eles não possam, (...), se justificar no futuro pela atrocidade de tal intercurso proibido, nós decretamos que tais judeus e sarracenos de ambos os sexos em toda província cristã e a todo tempo devem ser marcados de modo visível a outras pessoas por meio dos caracteres de sua vestimenta.²⁰¹

Com base neste trecho podemos empreender algumas relações sobre a identidade na Idade Média.

A questão de identidade girava em torno à necessidade de coesão que cada vez mais urgia numa sociedade que se encontrava em profundas mudanças. Mudanças tais como o crescimento das cidades e o conseqüente contato entre diversos tipos sociais atraídos pela nova dinâmica social oferecida por elas. Desta forma ocorria verdadeira fobia aos judeus, estrangeiros e todos aqueles que mesmo pertencentes à mesma etnia eram identificados como diferentes e através de antagonismos afirmavam a identidade cristã. Daí a necessidade, como visto no trecho citado acima, de se forjar as diferenças no caso delas inexisterem ou serem de difícil precisão.

Com base na análise do mesmo trecho do discurso conciliar ainda verificamos a característica assinalada no início do presente artigo, a de que a tentativa de reestruturação da cristandade, principalmente por meio da reafirmação de antigos papéis sociais e criação de novos, passa por uma crescente tentativa de controle dos corpos e impulsos sexuais. Desenvolvendo-se no século XIII, em meio ao movimento conciliarista e crescente organização do aparelho de administração papal, o que denominamos de institucionalização do regramento sexual.

²⁰¹ Canon 68 of the Lateran Council IV: 1215 A. D.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Impressas

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da *Vulgata* de Jerônimo, 347-419 d.C.. São Paulo: Paulus, 2002.

Fontes Disponíveis na Internet

- Lateran Council IV: 1215 A.D. Disponível em:
<<http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/LATERAN4.HTM>>. Acesso em: 23 mai. 2007.

Obras de Caráter Teórico

- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre Práticas e Representações**. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990.

- DRUCROCQ, Françoise Barret (org). **A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância**. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

- GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- _____. **Sinais: “Raízes de um Paradigma Indiciário”**. In: **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

- LE GOFF, Jacques. **“Os Marginalizados no Ocidente Medieval”**. In: _____. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990.

Obras Gerais

- ALMEIDA, Néri de Barros. **O Alvo da Igreja e a História da Igreja como Alvo: o Exemplo da Idade Média Central (séculos XI - XIII)**. Rever: Revista de Estudos da Religião, São Paulo: Pós-Graduação em Estudos da Religião da PUC-SP / Editora da PUC-SP, n. 02, p. 65-78, 2004.

- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário Histórico de Religiões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

- BASCHET, Jerome. **A Civilização Feudal: do Ano 1000 à Colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **“Apresentação”**. In: VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea: Vida de Santos**. Tradução, Prefácio e Seleção Iconográfica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.
- GUREVITCH, Aron. **“A Visão de Mundo do Homem na Idade Média”**. In: **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: caminho, 1990.

Obras Específicas

- ALMEIDA, Néri de Barros. **O Adultério na Legenda Áurea (c. 1270): Imagem Feminina e Afetividade Marital no Final da Era Gregoriana**, Revista de História, São Paulo: Humanitas, v. 158, p. 67-88, 2008.
- BOTTÉRO, Jean. **“Adão e Eva: o Primeiro Casal”**. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 123-149.
- LE GOFF, Jacques. **“A Recusa do Prazer”**. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 150-162.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- ROSSIAUD, Jacques. **“Sexualidade”**. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 vols. p. 477-493.
- SOT, Michel. **“A Gênese do Casamento Cristão”**. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**. edição especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 163-175.
- ZAREMSKA, Hanna. **“Marginais”**. In: LE GOFF, Jacques.; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 vols. p. 121-136.

RESENHA

FERRO, Gaetano. *A Geografia Histórica, Ontém e Hoje*. In: *Sociedade Humana e Natural no Tempo – Temas e Problemas de Geografia Histórica*. Lisboa: Fundação Calouste Gublenkian, 1979.

Prof. Luis Filipe Bantim de Assumpção – NEA-UERJ

Ao longo do tempo, a História e a Geografia desenvolveram seus objetos de pesquisa concomitantemente, no intuito de ampliarem o saber acadêmico. Esta relação entre ambas as disciplinas pode parecer evidente ao analisarmos obras Clássicas como as de Heródoto e Tucídides, que por sua vez se desenvolveram antes mesmo da História e a Geografia serem organizadas enquanto saberes acadêmicos. Assim, podemos notar que os estudos históricos e geográficos se relacionam intimamente, nos permitindo um estudo interdisciplinar entre estas duas ciências.

Devido à relação direta que ambas as disciplinas mantiveram, a Geografia e a História já foram consideradas como “[...] *complementares ou verdadeiramente gêmeas*” (FERRO: 1979, p.28), permitindo na contemporaneidade um estudo interdisciplinar entre as mesmas.

Uma das propostas de se desenvolver um estudo interdisciplinar entre a História e a Geografia, surgiu em meados do século XX com o geógrafo italiano Gaetano Ferro. Ferro produziu uma pesquisa sobre as condições regionais de Algarve, em Portugal, priorizando os fatores históricos deste território como determinantes na conclusão de sua tese de livre docência (FERRO:1979, pp.5-20). Ao longo deste processo de formação acadêmica Gaetano Ferro esteve sob a orientação de Roberto Almagià e Orlando Ribeiro. Estes por sua vez parecem ter contribuído significativamente para a realização dos apontamentos inovadores de Ferro em sua proposta de interagir os objetos de estudo da História e da Geografia. Anteriormente a Gaetano Ferro, os estudos de Almagià e Ribeiro contribuíram

para o surgimento de subdivisões no campo de estudos históricos e geográficos, entre eles a disciplina de Geografia Histórica (FERRO:1979, pp.20-42).

No primeiro capítulo desta obra, Ferro se preocupa em descrever a maneira como os métodos de análise da Geografia Histórica se ampliaram ao longo do século XX, valorizando os estudos anteriores a Segunda Guerra Mundial, e mencionando o número relativamente limitado de obras, no que ficou conhecido como período pós-guerra (FERRO:1979, p.42).

Dando continuidade aos seus apontamentos, Ferro apresenta as principais pesquisas realizadas no campo da Geografia Histórica, citando nomes de estudiosos de grande relevância acadêmica para as pesquisas geográficas na Itália, no decorrer do século XX, tais como: Lucio Gambi, Roberto Almagià, Massimo Quaini, Guido A. Mansuelli, Osvaldo Baldacci. Nos valendo da análise de Gaetano Ferro no que diz respeito às obras destes autores, podemos perceber uma das preocupações fundamentais do autor neste trecho da obra: o de caracterizar a disciplina de Geografia Histórica, diferenciando-a dos demais ramos da Geografia Moderna (FERRO: 1979, p.32). Ferro define que “[...] a Geografia Histórica encontrará sua própria razão de ser porque ao reconstruir as condições geográficas do passado contribui para uma melhor compreensão do presente” (FERRO:1979, p.23), tendo como seu verdadeiro método científico, assim como qualquer ramo da Geografia, a observação direta de seu objeto de análise (FERRO:1979, p.32).

Entretanto, feitos os devidos esclarecimentos acerca dos assuntos pertinentes a pesquisa de Geografia Histórica, Gaetano Ferro esclarece as diferenciações entre Geografia Antiga e Geografia Histórica, na intenção de eliminar possíveis equívocos (FERRO:1979, p.32). O geógrafo italiano afirma que a Geografia Antiga pode ser compreendida como “[...] o conjunto dos conhecimentos geográficos possuídos na Antiguidade” (FERRO:1979, p.32) e a Geografia Histórica seria entendida apenas como um ramo da Geografia Moderna a que “[...] está ligada pela unidade do método, baseando-se

ambas no reconhecimento do território” (FERRO:1979, p. 32). Todavia, a Geografia Histórica se desenvolveu no decorrer dos anos apresentando os seguintes aspectos:

[...] a Geografia Histórica manteve a sua individualidade apenas no âmbito da disciplina geográfica e da sua metodologia; inversamente, sempre que tentou destacar-se, foi reduzida ao papel de disciplina auxiliar da História, encontrando expressão sobretudo na forma de dicionário ou de manual e limitando-se muitas vezes a fornecer ao historiador a correspondência moderna das localidades antigas e a associar aos nomes geográficos as indicações diversas dos geógrafos antigos (FERRO:1979, p.32)

Valendo-se ainda desta proposta interdisciplinar, Ferro continua por esclarecer as diferenciações entre os objetos de estudo da Geografia Histórica e outras áreas relacionadas à disciplina de Geografia, que se relacionam com os fatos históricos e geralmente acabam gerando equívocos acadêmicos, como a Topografia Histórica, que compreende em sua análise o fato de “[...] *reconhecer os traços impressos no solo pela atividade física ou pela antrópica ou por uma e outra em conjunto, intervindo ou não ao mesmo tempo*” (FERRO:1979, p.45), na qual as pesquisas envolvendo a Geografia Histórica se mantiveram no âmbito da Geografia, e os estudos de Topografia Histórica foram confiados a arqueólogos e estudiosos da Antiguidade Clássica (FERRO:1979, p.43).

O geógrafo Gaetano Ferro, em meio ao término de seus apontamentos expõe sua crítica em relação à proposta interdisciplinar entre as mais variadas disciplinas geohistóricas, que nos dizeres do autor “[...] *deviam permitir uma síntese nova entre a história e a natureza, entre o homem e o ambiente, tendendo a ultrapassar as separações artificiais [...] para abranger o real na sua globalidade* (FERRO:1979, p.48), todavia estas

propostas, segundo o autor, conduziriam ao “sacrifício” da Geografia Histórica, que seria absorvida pela multiplicidade das perspectivas históricas (FERRO:1979, p.48). O autor acaba utilizando o termo “adisciplinaridade” no lugar da “interdisciplinaridade”, ao afirmar que esta proposta nega a validade à Geografia, e concede o máximo de relevo à História (FERRO:1979, p.48).

Gaetano Ferro conclui que a essência da Geografia Histórica seria a de traçar os segmentos sincrônicos das condições físicas e humanas, no decorrer de diversos períodos, que por sua vez poderiam ser escolhidos dentre os momentos mais significativos “[...] *ou porque melhor caracterizados historicamente ou porque tiveram maior peso na gênese dos fatos atuais da paisagem e das modernas situações antrópicas*”, tendo como pretensão diferenciar a realidade no tempo e espaço (FERRO:1979, p.49).

Desta maneira, valendo-nos dos pensamentos de Ferro, podemos concluir que a Geografia Histórica, embora seja de grande relevância para as pesquisas históricas e geográficas, foi relegada a um segundo plano dentro das pesquisas acadêmicas de ambas as disciplinas. Contudo, para os estudiosos de Antiguidade, os elementos geográficos se tornam de grande relevância para a continuidade de nossos apontamentos científicos. Logo, a Geografia Histórica para os historiadores com temáticas que envolvem o Mundo Antigo, poderia ampliar o nosso horizonte de pesquisa mediante sua interação direta com cultura material dos povos antigos, que para nós pesquisadores de Sociedades Antigas, servem como base documental.

Normas de Publicação

1. Do Envio de Artigos para Publicação

Os interessados em publicar artigos ou resenhas na Revista Nearco devem enviar seus artigos para o e-mail nea.uerj@gmail.com de acordo com item 2 das Normas de Publicação da Revista Eletrônica em Antiguidade Nearco.

Parágrafo Primeiro: Os artigos e ou resenhas serão submetidos a análise do Conselho Editorial;

Parágrafo Segundo: A não observação das Normas de Publicação implicará em não publicação do artigo ou resenha;

Parágrafo Terceiro: Ao Conselho Editorial reserva-se o direito de selecionar, ordenar, antecipar, postergar, publicar ou republicar os artigos ou resenhas conforme interesse da Revista Eletrônica de Antiguidade Nearco;

Parágrafo Quarto: O prazo para envio de artigos ou resenhas encerrar-se-á 45 dias antes da nova publicação;

Parágrafo Quinto: Não caberá ao proponente qualquer de remuneração oriunda da publicação de artigos ou resenhas.

2. Da Quantidade de Laudas

Para a publicação de artigos respeitar-se-á o limite de 08 a 20 laudas para artigos e 03 a 05 laudas para resenhas. Em caso de artigo, o mesmo deverá apresentar resumo de até 5 linhas logo abaixo do nome do autor.

2.1 Dos Arquivos

Os arquivos deverão ser salvos com extensão (*.doc) ou (*.docx) – Documento do Word, com fontes incorporadas e sem proteção.

2.2 Da Configuração das Páginas

As páginas devem obedecer ao seguinte layout:

- Margens = 3cm;

- Orientação = retrato;
- Tamanho = A4;
- Colunas = um;
- Hifenização = nenhuma;
- Recuo = 0cm.

2.3 Da Formatação do Texto

2.3.1 Fontes

- Para parágrafo utilizar fonte Calibri 12;
- Para subtítulos, fonte Calibri 14, Negrito, todas maiúsculas;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Calibri 18, Negrito, todas maiúsculas;
- Para Notas de Rodapé, fonte Calibri 10;

As fontes especiais como, por exemplo, sânscrito, hieróglifo, grego, hebraico, árabe devem ser incorporadas ao texto conforme item 3.

2.3.2 Parágrafo

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = 1,25cm;
- Espaçamento Antes = 0pt
- Espaçamento Depois = 6pt
- Espaçamento entre Linhas = 1,5 linhas

2.3.3 Título do Artigo e Subtítulos

- Alinhamento = esquerdo;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt
- Espaçamento Depois = 6pt
- Espaçamento entre Linhas = 1,5 linhas

2.3.4 Citação acima de 03 linhas

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt;
- Espaçamento Depois = 6pt;
- Espaçamento entre Linhas = 1,0 linhas ou simples;
- Recuo Esquerdo = 5cm;

As citações até 03 linhas devem acompanhar o mesmo parágrafo do texto.

2.3.5 Notas de Rodapé

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt;
- Espaçamento Depois = 6pt;
- Espaçamento entre Linhas = 1,0 linhas ou simples.

3. Do Nome do Autor

Abaixo do título do artigo ou resenha deverá vir o nome do autor (fonte Mitral, 16; Alinhamento = direito).

Todos os trabalhos devem incluir, em nota de rodapé, os dados do autor, contendo a filiação institucional, o maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu e-mail, se quiser divulgá-lo. Sendo o autor aluno de graduação, de pós-graduação (mestrado ou doutorado), indicar o curso, a instituição, o nome do orientador, o título da pesquisa e o órgão financiador, se houver.

4. Das imagens

As imagens devem ser inseridas no corpo da página seguida pela legenda.

As imagens ainda deverão ser enviadas à parte dos artigos quer na forma dos originais das mesmas, quer como cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação (*.JPG), individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

5. Das Notas

As notas devem ser inseridas no artigo no seguinte formato:

Ω Indicações relacionadas à historiografia, inseridas no corpo de texto com a indicação, entre parênteses, do sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.);

Ω Passagens de textos antigos, inseridas no corpo de texto com a indicação, entre parênteses, do autor, obra e passagem (AUTOR. Obra vv. ou número do livro, capítulo, passagem);

Ω Indicações explicativas, numerar e remeter a nota de rodapé;

Ω A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer a seguir, separadamente: primeiro, a Documentação e depois, a Bibliografia, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor seguindo as normas da ABNT (NBR 10520), a saber:

Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano.

Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.

Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

Esperamos contar com sua compreensão.

Cordialmente,

Editores.

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1972 - 9713

2011 - Ano IV – Número I

<http://www.nea.uerj.br/nearco/nearco7.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) 2332-0227