

Anais do III Encontro Nacional de Estudos sobre  
o Mediterrâneo Antigo

# Novas Perspectivas sobre as Práticas Imperialistas na Antiguidade





**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**



III ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO  
X FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA DA UERJ

**FICHA CATALOGRÁFICA**

CANDIDO, Maria Regina (Orgs.)

Estudos em CD do NEA / Enea do III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo - X Jornada de História Antiga

Realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro de 25 a 29 de abril de 2011.

CD-ROM – Rio de Janeiro, março de 2012.

Núcleo de Estudos da Antiguidade – ISSN 1984-3615

Estudos em CD do NEA / Enea do III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo - X Jornada de História Antiga

I. História Antiga II. Interdisciplinaridade III. CD-ROM IV. CANDIDO, Maria Regina.

**Maria Regina Candido (Org)**

**Alair Figueiredo Duarte**

**Carlos Eduardo da Costa Campos**

**José Roberto de Paiva Gomes**

**Junio Cesar Rodrigues Lima**

**Luis Filipe Bantim de Assumpção**

**Tricia Magalhães Carnevale**

**NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**

Rua S. Francisco Xavier, 524, Maracanã – RJ

Prédio João Lyra Filho, 9º andar, bloco A, sala 9030

Tel. (21) 2334-0227

[www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE



III ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO  
X FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA DA UERJ

SUMÁRIO

<b>ESPECIALIZAÇÃO MILITAR E TALASSOCRACIA: A HEGEMONIA ATENIENSE NO SÉCULO V A.C.</b> <i>Alair Figueiredo Duarte</i> .....	01
<b>IMPERIALISMO E ROMANIZAÇÃO: NOVOS SIGNIFICADOS</b> <i>Ana Carolina Caldeira Alonso</i> .....	11
<b>“O RENASCIMENTO CARTAGINÊS NA OBRA “HISTÓRIAS” DE POLÍBIO: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICO-MILITARES NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL”</b> <i>André Felipe Wielgosz Leite</i> .....	19
<b>POLÍTICA TERRITORIAL ROMANA NO NORTE DA ÁFRICA</b> <i>Antonia Vento</i> .....	27
<b>ESTRABÃO E A INTEGRAÇÃO DAS PROVÍNCIAS DA GÁLIA E DA HISPÂNIA AO IMPÉRIO ROMANO: PROPAGANDA OU GÊNERO LITERÁRIO?</b> <i>Bruno dos Santos Silva</i> .....	39
<b>A ESTELA DA RESTAURAÇÃO DE TUTANKHAMON</b> <i>Cintia Prates Facuri</i> .....	47
<b>IBN KHÂLDUN: BASES RELIGIOSAS E O CONCEITO DE ‘ASABIYYA PARA A FORMAÇÃO DE UM IMPÉRIO</b> <i>Danielle da Silva Tavares</i> .....	57
<b>A ABOMINAÇÃO DA DESOLAÇÃO: A FIGURA DO REI IMPIO APLICADA A ANTIOCO IV, EPÍFANES</b> <i>Diego Lopes da Silva</i> .....	65
<b>ASPECTOS DE UMA PROPOSTA ACERCA DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ERUDITA NO MEDITERRÂNEO DO SÉCULO XIV</b> <i>Elaine Cristina Senko</i> .....	75
<b>MERCADORES DA ATENAS CLÁSSICA: QUESTÕES DE ECONOMIA E SOCIEDADE</b> <i>Gabriel da Silva Melo</i> .....	87
<b>AS RELAÇÕES ENTRE A NOBILIDADE DE DANTE E A VALENTIOR PARS DE MARSÍLIO DE PÁDUA</b> <i>Gabriel Ferreira de Almeida Paizani</i> .....	101
<b>FILÓSTRATO Y LA VIOLENCIA EN SUS IMÁGENES, ¿PRÁCTICAS IMPERIALISTAS DE UN SOFISTA EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO?</b> <i>Ivana S. Chialva</i> .....	113
<b>UMA IMAGEM DO IMPERATOR TEODÓSIO I</b> <i>Janira Feliciano Pohlmann</i> .....	133
<b>IMPERIALISMO E DIVERSIDADE CULTURAL: UM OLHAR SOBRE A EXPERIÊNCIA IMPERIALISTA ROMANA NA JUDÉIA</b> <i>Junio Cesar Rodrigues Lima</i> .....	145
<b>AS CARTAS DE AMARNA E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO EGITO DO FINAL DA XVIII DINASTIA</b> <i>Liliane Cristina Coelho</i> .....	157



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**



**III ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO**  
**X FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA DA UERJ**

**A HÉLADE NO PERÍODO CLÁSSICO, ENTRE O IMPERIALISMO ATENIENSE E A HEGEMONIA ESPARTANA – UM ESTUDO CONCEITUAL**

*Luis Filipe Bantim de Assumpção* ..... 167

**COMO PLUTARCO DESCREVE ALEXANDRE DA MACEDÔNIA?**

*Marcio Felipe Almeida da Silva* ..... 181

**O LIVRO SIRÍACO DE DANIEL**

*Marcus Vinicius Ramos* ..... 193

**O POVO QUER UM REI: UM ENSAIO SOBRE A ARQUEOLOGIA DA SERVIDÃO**

*Orestes Jayme Mega | Antonio Carlos R. de A. M. Silva* ..... 203

**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS IDADES DO MUNDO INDIANAS**

*Raul B. Maravalhas* ..... 217

**ENTRE HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA: RELIGIÃO OFICIAL, POPULAR E PRIVADA NUM ASSENTAMENTO EGÍPCIO DO REINO NOVO: O CASO DE AMARNA**

*Rennan de Souza Lemos* ..... 227

**O VERDADEIRO DEUS EM CUJAS MÃOS SE ACHAM TODOS OS REINOS: AGOSTINHO DE HIPONA E OS PRESSUPOSTOS DO “IMPÉRIO” DE DEUS NA TERRA**

*Wendell dos Reis Veloso* ..... 239

## ESPECIALIZAÇÃO MILITAR E TALASSOCRACIA: A HEGEMONIA ATENIENSE NO SÉCULO V A.C.

Prof. Ms Alair Figueiredo Duarte (NEA/UERJ)

Em Atenas, o armamento refletia a condição social do cidadão. Quando Sólon, ao início do século VI a.C., tomou medidas de erradicação da escravidão por dívidas e dividiu os grupos sociais segundo a riqueza agrícola, não somente reduziu poderes da aristocracia ateniense, mas também permitiu que grupos sociais ficassem evidenciados através das armas que utilizavam para combater nas guerras (JONES, 1997: 07). Aristocratas e oligarcas por serem abastados financeiramente, geralmente combatiam como *Cavaleiros*; pequenos proprietários de terras como *Hoplitas* (infantaria pesada) e indivíduos sem propriedades; cidadãos pobres e sem nenhum recurso que vivia de jornada de trabalho combatiam como *Peltastas* (infantaria ligeira) (GARLAN, In: VERNANT, 1993: 61-62).

A *Cavalaria* era uma arma das elites sociais, pois além do alto custo de se manter um animal de grande porte como um cavalo, era preciso tempo disponível para se praticar a equitação. Este corpo militar era formado na sua maioria por cidadãos oriundos do segundo e primeiro segmento social instituído por Sólon, os *Hippies* e os *Pentacossimedimminos*. Sob a perspectiva militar, a *Cavalaria* era limitada não somente devido ao alto custo de manutenção de um cavalo, mas também por ser incapaz taticamente de penetrar as fileiras de lanças dos hoplitas formados em falange (GARLAN, In: VERNANT, 1993: 61-62). É possível que por tais limitações atenienses somente se preocuparam em investir em um corpo militar de cavalaria em período posterior ao seu investimento em uma frota naval, a qual traria benefícios estratégicos e políticos com maior rapidez. Através de uma esquadra poderosa o comércio pode ser intensificado reduzindo distancias, além de possibilitar o controle e domínio militar marítimo através de *empórios*<sup>1</sup>.

Segundo Yvon Garlan, as pinturas de vasos que datam do início do século V a.C. retratam cenas de “*aspirantes*” a cavaleiros, pois ainda não havia ainda, na acepção da palavra, um corpo militar de cavalaria. Anteriormente ao período em foco, como podemos apreender das documentações que datam o período assim como da historiografia, há cidadãos que vão à guerra utilizando suas montarias, mais como forma de ostentar seu status e lugar social que por eficácia e estratégia militar. Foi Péricles em meados do mesmo

---

<sup>1</sup> Entrepósito militar e comercial.



século quem teria dotado a pólis ateniense de um corpo de cavalaria regular. Em um primeiro momento iniciou com quinhentos cavaleiros, depois este número foi estendido a mil homens e mais duzentos arqueiros montados. A pólis dos espartanos, rival da política dos atenienses no século V a.C., somente veio se dotar de uma cavalaria constituída por quatrocentos homens, em 424 a.C. Este efetivo não ultrapassava um décimo do contingente que era empregado na *Falange Hoplita* (GARLAN, *In*, VERNANT, 1993: 61-63).

A principal função tática da cavalaria até o século V a.C. estava restrita à exploração de terreno, desgastes da infantaria pesada inimiga e perseguição aos adversários derrotados que se encontrassem em fuga, sem, no entanto, tirar-lhe a vida. Somente no IV século é que ela ocupará maior importância tático-estratégica realizando movimentação articulada com infantaria. Sua equipagem de combate que envolvia o armamento era: uma lança curta que poderia ser usada como dardo; couraça leve, sem revestimento metálico; não havia estribos ou selas fixas e seus animais não usavam ferraduras (GARLAN, *In*, VERNANT, 1993: 61-63).

Os cidadãos mais abastados combatiam como cavaleiros e os pequenos proprietários de terras dotavam-se de uma armadura hoplita constituindo a principal unidade de combate no período *Clássico*, a *Falange Hoplita*. Entretanto, aqueles que não detinham recursos como os *Thetes* (cidadãos do último segmento censitário instituído por Sólon), constituíam o corpo de infantaria ligeira.

Os cidadãos que combatiam na infantaria ligeira eram denominados, *Peltastas*; cujo nome provinha do seu escudo leve em forma de meia lua, feito de vime e coberto por uma camada de couro. A função tática da infantaria ligeira somente adquiriu proeminência estratégica ao final do século V a.C., quando a unidade teve a responsabilidade de proteger os flancos da *Falange Hoplita*. Até este momento estava restrita a lançar projéteis (pedras, dardos e flechas) à distância, incomodando o inimigo e não emitindo sinal efetivo de perigo (GARLAN, *In*: VERNANT, 1993: 63). A partir da *Guerra do Peloponeso* esta unidade ganha espaço nas estratégias militares devido a sua capacidade de mobilização diante dos hoplitas que trajavam uma pesada armadura (MOSSÉ, *In*: VERNANT, 1999: 296).

A marinha ateniense também foi uma opção aos cidadãos que não detinham recursos financeiros para comprar uma armadura de hoplita e muito menos condições de combater como cavaleiro. As embarcações de guerra eram construídas pelo κρᾱίω

(kraino: governo) da pólis com impostos denominados *Liturgias e Esphorai*<sup>2</sup> que recaíam sobre cidadãos ricos, como os *Pentacossiomedimno*. Assim muitos *Thetes*, por não necessitar arcar com os custos de financiamento do próprio armamento, tiveram a oportunidade de combater como remadores e marinheiros nos *Trirremes*, definindo um lugar social na pólis dos atenienses (CANFORA, In: VERNANT, 1993: 108109).

Segundo Tucídides, a busca por recursos mercantis foi uma das motivações para que atenienses construíssem *Trirremes*; e foram os corintos os primeiros helenos que as construíram, como nos mostra a citação: “*Corinto foi a primeira pólis em toda a Hélade onde foram construídas trirremes. Aminocles um construtor naval coríntio, fez quatro naus para os sâmios trezentos anos antes do fim da presente guerra*” (TUCÍDIDES, I 13). Contudo, foi Temístocles que percebendo a potencialidade bélica dos *Trirremes*, lançou os pilares do objeto que seria a principal força militar ateniense no século V a.C. e que daria à pólis de Atenas projeção política.

Por ocasião do seu *arkontado* em 493 a.C., Temístocles começa a fortificar a região do Pireu através do seu porto localizado em Atenas, substituindo a *Baía de Phalerion* como principal porta de acesso à cidade. Temístocles persuade seus concidadãos a utilizar os recursos excedentes provenientes dos veios de prata das minas de Laurion, para construir uma frota naval em lugar de compartilhar com a pólis, como era costume. Através disto, Temístocles cria um projeto visando à defesa da pólis e acaba por instituir as *Liturgias* em Atenas (GONDICAS, In: BRUN, 1999: 29-30). O principal argumento de Temístocles para convencer seus concidadãos, foi a disputa comercial que gerou um conflito contra Égina, ilha situada no Golfo Sarcônico região compreendida ente



Atenas e o Peloponeso. Segundo Augustin Carteaault os *Trirremes* utilizados contra os

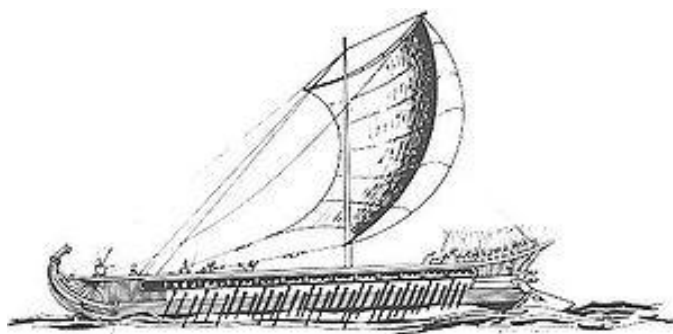
<sup>2</sup> Liturgias e Esphorai: As *Liturgias* tinham a finalidade de financiar festivais teatrais e principalmente a manutenção de *Trirremes*. Segundo Yvon Garlan, estes impostos eram bastante onerosos e podia ultrapassar 6000 Drácmas, por isso teve-se que regulamentá-lo dividindo o seu custo. No final da *Guerra do Peloponeso* pode ser dividida em duas trierarquias. (C.f. GARLAN, In: VERNANT, 1993: 62). Segundo Peter Jones: *Liturgíai* (liturgia), trata-se de um serviço voluntário, para a comunidade, mas, na democracia ateniense as liturgias eram compulsórias para aqueles que possuísem muitos recursos. Já a *Eisphorai*, se tratava de um imposto de emergência de guerra. Estima-se que tal tributação pública, tenha sido estabelecida pela primeira vez ao início da Guerra do Peloponeso. (JONES, 1997: 234-235).

éginetas foram os mesmos utilizados durante as *Guerras Greco-Pérsicas* (CARTAULT, 2001: 73).

A geografia da Hélade, com diversas ilhas, tornava os navios um importante instrumento de comunicação; fundamental ao comércio. Durante o período *Arcaico* foram utilizados diversos tipos de embarcações com propulsão a remo como os *Pentacontiéres* (nau que exige somente 50 remadores). Porém foram os *Trirremes* (*Triéres* em grego), navio de guerra inventado pelos coríntios no século VII a.C., que suplantou a todos tendo hegemonia sobre os mares pelo menos até a era de domínio político dos romanos, seis séculos posteriormente. A principal característica do *Trirreme* está na sua velocidade e possibilidade de manobras (GONDICAS, *In*: BRUN, 1999: 29-30).

O *Trirreme* tratava-se de uma nau de combate que poderia servir também para transporte e pesava de 70 a 90 toneladas; possuía 35/37 m de comprimento; 3,5 m de largura e era dotada de um aríete de ferro ou bronze na proa que servia para golpear as embarcações inimigas levando-as a pique. O *Trirreme* possuía um calado baixo que comprometia a sua navegação em águas profundas e em condições climáticas desfavoráveis. Sua tripulação se constituía de 200 homens assim divididos: 170 remadores (não escravos) postos em duas filas sobrepostas assim divididas, 27 nas inferiores, 27 nas do meio e 31 nas superiores; um estado maior formado por sete oficiais: um *trierarca* que comandava a embarcação<sup>3</sup>, um *Kubernetes*, responsável pelas manobras da nau; um *Keulestes*, oficial de remadores; um *Prorates*, oficial responsável pela vigilância da proa; dois *Toikharkoi*, um responsável pelo bombordo da nau e outro pela boreste; um *Trieraulos*, tocador de aulos responsável pela cadência das remadas; além de 13 marinheiros, dentre eles um carpinteiro, que era responsável pela manutenção da embarcação e acompanhava todas as manobras; 10 *Epíbrates*, infantaria de marinha ou

marinheiros armados; totalizando duzentos homens (TAILLARD, *In*: VERNANT, 1999: 263). Segundo Peter Jones, de acordo com a necessidade, o *Trirreme* possuía capacidade máxima para comportar



<sup>3</sup> O *Trierarca* não precisaria, necessariamente, ser um marinheiro experiente. Poderia se tratar do fiador da embarcação ou de um proeminente cidadão. Suas funções eram, entre outras coisas, atuação política. (Cf. TAILLARD, *In*: VERNANT, 1999: 263).



até 300 homens a bordo. Dentre a sua tripulação havia também, 4 arqueiros (JONES, 1997:272).

De acordo com as afirmações de A. Cartault havia diferenças entre os *Trirremes* destinados ao comércio e os destinados ao combate. Os primeiros, os quais eram voltados ao comércio, tinham o calado mais arredondado enquanto que os segundos eram mais delgados, atributo que permitia ao *Trirreme* de combate ganhar maior velocidade e realizar manobras mais rápidas (CARTAULT, 2001: 65-76). Os *Trirremes* atenienses eram do mesmo modelo utilizado pelos sâmios, menos robustos que os utilizados por outras póleis, sobretudo, as peloponésias como a comunidade dos espartanos (CARTAULT, 2001: 70-71). Tal peculiaridade contribui para compreendermos a origem da eficiência militar marítima dos atenienses que ao optarem por uma embarcação mais leve e ágil, compensavam a fragilidade em um choque direto com as embarcações inimigas. Uma embarcação com menos massa física seria capaz de proporcionar manobras evasivas mais rápidas e manobras furtivas mais eficientes.

Com o aumento da esquadra e intensificação das operações navais do tipo anfíbias, semelhantes ao desembarque das tropas persas nas praias de Maratona em 490 a.C., é possível deduzir que houve um acréscimo na utilização da infantaria de marinha com combatentes do tipo *epíbatas*. Tal prerrogativa serve para identificarmos que a comunidade dos atenienses iniciava um processo de mudança social juntamente com as estratégias e movimentação tática militar. Tal como nos afirma Yvon Garlan, a polis dos atenienses vivia uma tensão de grupos políticos que se manifestavam em luta de cavaleiros contra hoplitas ou de hoplitas contra infantes e marinheiros (GARLAN *In* VERNANT, 1993: 71); o surgimento de uma nova modalidade de combatentes mostra que a movimentação tática e estratégias militares acabavam por aproximar segmentos sociais que começavam a combater articulados. Por exemplo, o *epíbatas* poderia ser interpretado como uma aproximação entre hoplitas, infantes de armas leves e marinheiros. Isto, pelo fato *epíbatas* circular em ambiente comum aos dois corpos militares que eram representados por distintos segmentos sociais, a saber: zeugitas e thetas.

A partir da pólis dos atenienses, a análise comparativa das armas e dos soldados que formavam os exércitos helênicos nos mostra que as transformações na sua estrutura, foram marcadas por revoluções sociais nas quais grupos menos providos de recursos conquistavam cada vez mais notoriedade ao dotarem-se de armas e treinamento militar. Na pólis dos atenienses, a articulação destes grupos sociais era estreitamente ligada à

capacidade de poder se armar e de defender a pólis, resultando na especialização militar e articulação política.

Ao investir em uma frota naval de guerra no início do século V a.C., a polis dos atenienses permitiu emergir a oportunidade de muitos *thetes* que não possuíam recursos pecuniários para dispor de uma armadura de hoplita, ascenderem à condição de cidadãos-guerreiros tornando-se marinheiros da pólis ateniense, considerada a detentora da maior armada do mundo helênico (CANFORA, *In*: VERNANT, 1994: 108-109). Nestas condições, podemos observar como as freqüentes guerras e conflitos no século V a.C. poderiam estar diretamente relacionados às questões sociais e como elas permitiram a especialização dos atenienses nos assuntos militares. Principalmente em se tratando dos cidadãos e habitantes da pólis dos atenienses, afinal de 490 a 338 a.C., esta pólis guerreava dois, de cada três anos (GARLAN, 1989: 12).

Diante da experiência de combate adquirida, principalmente durante a *Guerra do Peloponeso*, que durou vinte e sete anos, 431 a 404 a.C., aqueles que não tinham propriedades juntamente com aqueles que as perderam viram nas guerras um ambiente propício para conseguir recursos pecuniários. Esta relação envolvendo guerra, habilidade militar e economia, justifica em parte, o crescimento da prática do *Mercenarismo*.

Atenas no século V a.C. tratava-se de uma potência naval e encontrava-se constantemente no mar, pois manter o alto nível dos marinheiros atenienses não se tratava de algo que se conquistasse da noite para o dia. A tática naval predileta era o *diekplóús* e exigia um padrão excelente de sua tripulação. Na execução desta manobra, a embarcação de guerra avançava sobre a linha inimiga e em momento oportuno, sob um manejo evasivo, se virava abalroando a embarcação inimiga pela lateral dos seus costados ou, quebrando-lhes os remos (JONES, 1997: 273).

A prática e a especialização política, tanto quanto das habilidades militares, ficaram evidenciadas na ação dos *Demagogos* dentro do cenário político ateniense ao final do século V a.C. e pela acentuada utilização de *Soldados-Mercenários* no início do século IV a.C. que se tornou comum por toda a Hélade. O século V a.C. pode ser considerado o período da especialização militar na Hélade que transformou a *Guerra* - um fenômeno identitário da sociedade e da cultura helênica - numa atividade cada vez mais técnica e relacionada com os interesses políticos e diplomáticos das Cidades-Estados. Tal peculiaridade fica-nos mais evidente quando analisamos o discurso de Tucídides em A

*História da Guerra do Peloponeso*. Nesta obra, o historiador nos apresenta diversas descrições quanto ao emprego de *Soldados-Mercenários*<sup>4</sup>.

Muitos atenienses viviam dos recursos pecuniários conseguidos como remadores, Peter Jones nos aponta que Aristófanes se referia ao *tranitais* (os remadores principais) como os “*salvadores da cidade*” e Aristóteles atribui a ascensão da democracia à “*turba marinheiros*” (JONES, 1997: 274). Contudo, tripular uma frota de sessenta barcos exigia aproximadamente dez mil remadores. Entre 357 e 352 a.C., o número de trirremes atenienses chegava a 349 vasos, se tivesse que contar apenas com seus cidadãos e metecos (residentes estrangeiros) para tripular a imensa frota que constantemente lançava ao mar, seria necessário recorrer também a Soldados-Mercenários (JONES, 1997: 274).

O Pireu era uma referência marítima do Mar Egeu, ali chegavam todos que queriam algum emprego em relação ao mar, como por exemplo, a função de remeiro. Ademais, era possível encontrar qualquer artefato necessário a uma aventura marítima: cordas, alcatrão, madeiras para a construção naval, couro etc. (JONES, 1997: 275). Ao adotar a contratação de Soldados-Mercenários como força complementar ao seu exército políade, Atenas pôde se adaptar as mudanças de paradigmas que evidenciaram o IV século a.C. - um período dos especialistas militares evidenciado por Soldados-Mercenários.

Apesar de ter sido derrotada na *Guerra do Peloponeso* pelos espartanos em 404 a.C., a polis dos atenienses teve parte de seu corpo de cidadãos com tempo disponível para cuidar dos assuntos políticos da pólis e por isso pôde se reerguer. Em 403 a.C. reestruturou a democracia mantendo o sonho de liderança e hegemonia política sobre as pólis da região; em 394 iniciou a reconstrução de sua muralha; em 373 volta a exigir de seus aliados “*contribuições*” que somente a análise crítica permitiria identificar que se tratava de tributação. Inclusive, os atenienses ao início do sécul IV a.C. iniciaram a fundação de colônias do tipo *Kleurúquias* e pôde ser considerada uma potência naval no Mar Egeu até 338 a.C., quando finalmente é derrotada pelos macedênicos na *Batalha de Queroneia* (JONES, 1997: 249)

---

<sup>4</sup> Ver Tucídides (I. 115.4; II. 33.1, 70.3, 79.3; III. 18.1, 34.2, 85.3, 109.2; VI. 46.2, 129.3, 130.3, 131.3; VII. 43.1, 57.3, 9.11, 58.3; VIII. 25.2, 28.4, 38.3).

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Veja, 1998.

\_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

HERODOTO. *História*. Tradução e Introdução de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora UNB, 1988.

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

XENOFONTE. *As Helênicas*. Tradução para o Espanhol e notas de Orlando Guntinas Tunon. Madrid: Gredos S.A, 1985.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, Patrick. Les Mercenaires. In: PROST, Francis. *Armées et sociétés de la Grèce Classique: aspects sociaux et politiques de La guerre aux V et IV s. av. J. C.* Paris: Editions Errance, 1999.

BRULÉ, Pierre. La mortalité de Guerre em Grèce Classique: L'exemple d'Athenès de 490 à 322. In: PROST, Francis. *Armées et Sociétés de la Grèce Classique: Aspects sociaux et politiques de la guerre aux Ve et IVe s. av.J.-C.* Paris: Editions Errance, 1999, p. 61.

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

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

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

GALENO Juliano. *Campesinos em la ciudad: bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*. 1ª e. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2005.

GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Campinas: Ed. Papirus, 1989.

GRIFFITH, G. T. *The Mercenaries of the Hellenistic Word*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935

HANSON, Victor Davis. *The Western Way of War: infantry battle in classical Greece*. Berkely and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. Routledge. Lomdon and New York, 1993.

\_\_\_\_\_. *Warfare and Agriculture in classical Greece*. Los Angeles, Califórnia: Ed. Universit of California Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura - da Grécia Antiga ao Vietnã*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2002.

JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas*. Tradução; Ana Lia de Almeida. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOSSÉ, Claude. Le role politique dês armées dans Le mond grec à l'époque classique. In: VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La guerre em grèce ancienne*. Paris: L'École dês Hautes Études Sciences Sociales, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. RJ: Bertrand Brasil, 1994.

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

\_\_\_\_\_. *Problèmes de La Guerre em Grèce ancienne*. Paris: Ed. École dês Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.

## IMPERIALISMO E ROMANIZAÇÃO: NOVOS SIGNIFICADOS

Mestranda Ana Carolina Caldeira Alonso\*

Ao longo do século XX, a história sofreu uma série de mudanças em sua base teórica e empírica. As transformações paradigmáticas ocorridas nesse período, especialmente no que tange a historiografia francesa com a *École des Annales*<sup>1</sup> e, posteriormente, o movimento denominado “Nova História” (CARDOSO & VAINFAS, 1997: 583), foram, em sua maioria, responsáveis por possibilitar um debate voltado para a reflexão da importância da ampliação e diversificação das fontes que seriam objetos de estudos da história.

Ampliado assim o significado do termo “*documento*” e o de “*texto*” (em seu sentido semiótico), notamos o crescente destaque alcançado por meios de linguagem e expressão que antes obtinham pouco, ou nenhum, interesse dos historiadores. Nesse sentido, o estudo imagético, linguagem extremamente dotada de signos, surge como fonte valiosa para entender a chamada “*civilização da imagem*” (JOLY, 1996: 15) em que vivemos. À primazia das fontes escritas, tão notória entre os historiadores do político e do social, incorporam-se aquelas fontes mais afeitas às análises da chamada nova História Cultural. (CHARTIER, 1991: passim)

Da mesma forma, podemos destacar especificamente no que concerne o campo da antiguidade, a notória importância que outras disciplinas adquiriram na composição das teorias e conceitos entre os historiadores, como por exemplo, a antropologia, a sociologia e, ainda, a arqueologia, sobretudo nos avanços tecnológicos que propiciaram uma maior precisão dos resultados das pesquisas, e possibilitaram a abertura para novos campos de pesquisa.

### - Impérios em debate

As sociedades que, de alguma forma, estiveram integradas a qualquer Império, seja na Antiguidade, Época Moderna ou, até mesmo no século XX, costumam ser analisadas

---

\* Mestranda do PPGH/UERJ, orientanda da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido, projeto de pesquisa intitulado *Vmbilicus urbis Romae*: O culto de Vesta no contexto das instituições religiosas da República Romana Tardia. Bolsista CAPES/DS. Endereço de e-mail: ana\_carolina\_ca@hotmail.com

<sup>1</sup> Destacadamente em sua terceira geração, como na tipologia estabelecida por Peter Burke, representada por nomes como Pierre Nora, Jacques Le Goff e Marc Ferro.



sob o viés das relações existentes entre os dois termos de uma famosa dicotomia: *centro/periferia*.

Nota-se, no entanto, entre os estudos mais atuais voltados para esse(s) tema(s), um ímpeto desconstrutivista das já tradicionais formas de interpretação das relações entre aquelas categorias teóricas. A subordinação de uma periferia a um centro determinado passa a ter conotações diferentes do sentido unilateral presente nas teorias clássicas. As novas perspectivas de estudo ampliam o leque de explicações, percebendo uma necessidade de ressaltar um panorama que não esteja circunscrito aos centros de poder, ou somente às elites regionais da periferia.

Dessa forma, Michael Doyle (DOYLE, 1999: 159-75) aponta três horizontes principais para o estudo dos impérios: o metrocêntrico, o sistêmico, e o pericêntrico. A visão metrocêntrica remete a um olhar interno dos centros imperiais levando-nos, assim, a uma observação centrífuga da dinâmica de expansão. Na visão sistêmica o poder é o grande propulsor da existência dos impérios numa relação de verdadeira sobrevivência entre as sociedades, onde ainda segundo o autor, “*os maiores engolem os menores*” (DOYLE, 1999: 161). Por fim, teríamos a perspectiva pericêntrica, que se concentra na análise das áreas periféricas dos Impérios, diferenciando-se assim das outras duas teorias justamente por enfatizar a tentativa de estabelecer uma relação bilateral.

Neste sentido, o imperialismo vem se tornando em suas definições teóricas cada vez mais um processo bidirecional fato que, indubitavelmente, pode ser comprovado em termos empíricos, como no exemplo do império romano (nosso foco principal), onde se pode perceber a presença de elementos característicos das províncias junto aos vestígios materiais encontrados na *urbs*, especialmente se levarmos em consideração a heterogeneidade da cultura material romana (HINGLEY, 1996: passim). Não se pode, entretanto, fechar os olhos ante o fato de que tal processo, a despeito de acontecer de modo bidirecional, tem intrínseco a si uma disposição assimétrica das relações entre o centro (*urbs*) e as periferias.

Nossa intenção não é supervalorizar o poderio romano dentro de todo o território atingido pelo império, mas simplesmente sinalizar que ainda que, seja moral e antropologicamente correto dizermos que os processos acontecem “*como uma via de mão dupla*” (CARDOSO & FONTES, 2005: passim), certamente não podemos deixar de destacar que esse sentido pendia, na maioria dos casos, para o lado hegemônico.

Acreditamos sim, que as periferias desses Impérios devem ser examinadas, e que ao longo do último século muito pouco da cultura popular dessas periferias foi investigada, isto se considerarmos que a arqueologia direcionada para os estudos romanos apenas muito recentemente se lançou na pesquisa das camadas mais pobres da população (BEARD; NORTH; PRICE, 1998: passim), o que certamente gerou incalculáveis prejuízos no avanço da área.

Não obstante, julgamos necessário certo cuidado, pois é perceptível que essa busca de desconstrução dos paradigmas teóricos tradicionais interfere diretamente na constituição de novas teorias, onde o delito passa a ser examinar as proeminências do centro, sem, no entanto perceber que é possível pecar às avessas, questionando-se apenas sobre as tendências centrífugas das periferias.

#### **- A “velha” teoria**

O conceito de Romanização surge entre os séculos XIX e XX como o resultado da formulação de intelectuais como Theodor Mommsen, Francis Haverfield e Camille Jullian (HINGLEY, 2005: 16), sendo, certamente, a formulação teórica que se mostrou como o mais comum modelo explicativo para a dinâmica entre Roma e suas províncias. A romanização permanece como o modelo básico para as mudanças sociais dentro do império romano, apesar disso, o processo é ainda visto de modo a perceber a adoção homogênea da cultura romana por populações nativas. Tal vertente teórica voltada para os estudos do mundo romano, atualmente, vem sendo amplamente questionada e criticada por diversos autores.

Algumas características desse pensamento do final do século XIX e início do XX podem ser ressaltadas como, por exemplo, a associação de Roma com um ideal civilizatório e a recorrente preocupação em traçar uma analogia com os impérios de sua própria época. Dessa maneira, um trecho de Haverfield pode ser elucidativo da lógica de seu pensamento, uma vez inserido em sua própria conjuntura. Ele menciona que:

Nossa civilização [inglesa] parece firmemente assentada em muitas terras, nossa tarefa está muito mais ligada a semeá-la e desenvolver suas qualidades do que propriamente em defendê-la. Se a guerra destruí-la em um continente, ela tem outros lares. Mas o Império Romano era o mundo civilizado; a segurança de Roma era a segurança de todo o mundo civilizado. (HAVERFIELD, 1992: passim)

E ainda podemos mencionar Camille Jullian, que voltou seus estudos para a Gália, em paralelo aos de Haverfield para a Bretanha romana. Ele chega mesmo a dizer, que os gauleses eram inteligentes o suficiente para reconhecer as qualidades da civilização romana e que eram membros da civilização européia, mesmo que recém chegados. (WOOLF, 1998: passim)

Haverfield, assim como Mommsen e Jullian, denotam a necessidade, teórica, de não apenas construírem um paralelo entre o mundo romano com aquele em que viviam, mas o fazem de modo a buscarem tal correlação através de impérios completamente distintos no tempo e que muito pouco se aproximam de qualquer outra maneira.

É interessante percebermos na leitura desses estudiosos, a falta de tensão dentro de suas formulações teóricas, poderíamos dizer tipicamente característica da perspectiva metrocêntrica extrema, assinalada por Doyle, do estudo dos impérios. O processo ocorria quase que de forma natural, ou seja, um indivíduo, mesmo sem nunca antes presenciar nenhum tipo de contato com um romano, tinha como primeira reação, muito normalmente, acreditar que aquela “civilização” (noção que, de alguma forma, esse indivíduo já possuiria) deveria ser tornar o novo parâmetro cultural para seu próprio povo.

Pensar as interações culturais entre romanos e nativos dessa forma parece no mínimo inadequado no final do século XX e início do XXI, especialmente por demonstrarem a falta de preocupação com a reciprocidade dessas interações, como se elas só existissem do sentido romano para o nativo, numa dinâmica (ou poderíamos dizer na falta de uma!) direcional difícil de aceitarmos, sobretudo após os avanços de estudos antropológicos e sociológicos ao longo do século XX.

#### **- Sob as ruínas, a desconstrução**

Tal modelo oitocentista, entretanto, vem sendo amplamente questionado por parte dos investigadores como, por exemplo, historiadores e arqueólogos, que derivam sua crítica, sobretudo da perspectiva “*pós-colonial*” do imperialismo ocidental, no qual se inserem no momento de suas pesquisas. Simplificando: isto significa o mesmo que dizer que eles fazem parte de uma geração profundamente marcada pelo período da segunda onda de descolonização, ocorrida majoritariamente na segunda metade do século XX.

A censura feita por essa corrente, de perspectiva “*pós-colonial*”, ao conceito romanização se refere, basicamente, segundo Hingley, a este constituir

[uma] teoria extremamente simplista que concentra sua atenção na elite do império, e concebe a identidade e a mudança social em termos que são demasiadamente brutos e concretos. (HINGLEY, 2005: 14.)

As antigas premissas de F. Haverfield (HAVERFIELD, 1912: passim) que entende a *romanização* como um processo direcionado e progressivo pelo qual grupos sociais nativos se tornam cada vez mais “*romanos*” e, ainda de M. Millet (MILLET, 1912: passim), sugerindo ser a *romanização* um processo de esclarecimento da população local que, gradativamente, passa a aceitar as vantagens oferecidas pelo poderio romano, objetivariam serem desconstruídas dentro de uma tal perspectiva.

Dessa forma, para Richard Hingley (HINGLEY, 1996: passim), essa afirmativa se faz como uma generalização equivocada, pois, ainda segundo ele, as populações nativas reagiram à conquista de diferentes formas em diferentes partes do império, denotando assim uma revisão dos pressupostos de Haverfield e Millet, tendo em vista a complexidade e heterogeneidade do processo relacional dentro do próprio Império.

#### - A crítica da crítica

As considerações dos autores clássicos nos parecem formulações, assim como para Richard Hingley, dentro do cenário teórico atual, insatisfatórias, pois retratam uma teoria demasiadamente simplista e extremamente focada na elite do império. Dessa maneira, críticas formuladas por teóricos pós-coloniais, parecem se adequar de modo bastante satisfatório, pois mostram a Romanização como um processo que foi reinventado de acordo com o momento histórico vivido para refletir a contemporaneidade. Justamente por isso, não pode ser encarada como a única teoria capaz de explicar o mundo romano, tendo em vista que é uma criação cultural moderna e não uma evidência clássica.

Por mais relevantes e fundamentadas que essas críticas possam ser, faz-se imperativo situá-las dentro de um contexto histórico, pois eram, de fato, estudiosos do século XIX, dos quais não podemos exigir posturas que foram somente adquiridas mais de cinquenta anos depois.

Essa inconsistência é recorrente em autores como Philip Freeman e Richard Hingley, que parecem desconsiderar a impotência de deslocamento temporal de teorias e pessoas. Freeman, por exemplo, aponta que Haverfield,

[...] falhou – ou se recusou – a fazer comparações do fenômeno do Império Romano com, por exemplo, aquele do Império Britânico. De fato pode-se ter a

impressão de que ele estava largamente desinteressado no que estava acontecendo em seu redor em Oxford. (FREEMAN, 1996: 28)

Nasce a dúvida se Haverfield estava desinteressado ou simplesmente não podia antecipar o fato de que oitenta anos depois, boa parte dos historiadores ingleses dedicados à Antiguidade romana voltar-se-iam para esse tipo de comparação.

A reestruturação e ressignificação do conceito de Romanização apresentam-se extremamente relevantes, à luz de novos métodos e contextos históricos, no entanto, o que se percebe dentre a historiografia britânica atual voltada para esse assunto, é a quase, se não total, desqualificação do uso desse conceito, sem que, para isso, seja criado uma alternativa, ou mesmo, argumentação satisfatória que desfaça, o “*antigo*” e “*ultrapassado*” termo Romanização.

As perspectivas pós-coloniais parecem se preocupar largamente em desconstruir, descentralizar e relativizar, mas parecem, de fato, desarrumar possíveis interpretações. Paradoxalmente, a grande preocupação entre os estudiosos com a descentralização do estudo do Império Romano, parece não se estender a uma possível descentralização historiográfica, pois fica a impressão de que nas últimas décadas, toda e qualquer tentativa de se interpretar o que foi o poder Romano, se não partiu, pelo menos passou por uma perspectiva britânica, baseada no que foi o Império Inglês do século XIX, início do XX.

É importante perceber que não se intenta fazer aqui uma apologia do conceito de romanização cunhado ainda no século XIX. Mas acreditando que sua revisão é extremamente válida e necessária para os estudos do mundo romano, no entanto, considera-se que sua total invalidação parece beirar os limites aceitáveis da prática de desconstrução do conhecimento, tão comum entre os historiadores contemporâneos, prática essa que, em demasia, acaba por gerar a própria falta de um objeto, deveríamos pensar se o método para se chegar ao conhecimento metaforiza-se melhor numa reforma parcial do quê numa total demolição do edifício.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: A history*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; FONTES, Virgínia. Apresentação. In: *Tempo*. Niterói: v. 9, n. 18, 2005.
- CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: *Estudos avançados*, 11(5), São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/USP, 1991.
- DOYLE, Michael. Impérios revisitados. *Penélope: revista de história e ciências sociais*, n. 21, 1999, pp. 159-75.
- FREEMAN, Philip. British imperialism and the Roman Empire In: *Roman imperialism: Post-colonial perspectives*. Leicester: University of Leicester, 1996.
- HAVERFIELD, Francis. *The Romanization of Roman Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture – Unity, diversity and empire*. London/New York: Routledge 2005.
- \_\_\_\_\_. The “legacy” of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of romanization. In: WEBSTER, Jane; COOPER, Nick. *Roman imperialism: Post-colonial perspectives*. Leicester: University of Leicester, 1996.
- JOLY, Martine. *Introdução a Análise da Imagem*. São Paulo: Papirus editora. 1996.
- JULLIAN, Camille. *Historie de La Gaule*. Paris: Hachette et cie, 1908-26.
- MILLET, M. Romanization: historical issues and archeological interpretations. In: BLAGG T.; MILLET, M. (Orgs.). *The Early Roman Empire in the West*: Oxford: Oxford University Press, 1990.
- WOOLF, Greg. *Becoming Roman. The origins of provincial civilization*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998.



## **“O RENASCIMENTO CARTAGINÊS NA OBRA “*HISTÓRIAS*” DE POLÍBIO: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICO-MILITARES NO MEDITERRÂNEO OCIDENTAL”**

*André Felipe Wielgosz Leite*<sup>1</sup>

Durante os séculos III e o II a.C., o Mar Mediterrâneo vivenciou um dos seus períodos de maior agitação na Antiguidade. Nesse momento, ao longo de suas margens, novos povos e culturas passam a integrar o “*Mundo Conhecido*” de então. Junto dos Reinos Helenísticos no Oriente Próximo, das Ligas de Cidades Gregas, dos territórios bárbaros ao norte (germanos, celtas, citas, entre outros) ou ao sul (as tribos de mercadores árabes e os míticos núbios do interior sudanês) do Mediterrâneo Oriental; no Mediterrâneo Ocidental, romanos, cartagineses, coloniais gregos e celtiberos surgem e passam a integrar os intrincados conflitos por hegemonia, tanto territorial quanto econômica, política e diplomática.

Esse período de agitação, que marca a transição entre um mundo sob a hegemonia cultural dos Reinos Helenísticos para um mundo onde Roma desponta como “*Caput Mundi*” (Capital do Mundo e que nos desperta tanto interesse, também despertou o interesse de diversos autores na Antiguidade que se dedicaram a entender como se deram essas agitações e como elas transformaram, ou indicavam uma transformação, do seu mundo.

Um dos primeiros e mais destacados autores foi Políbio de Megalópoles (KURY, 1985: 32; GARRAFONI, 2006: 53; MARQUES, 2007: 45). Esse general e historiador grego, que viveu entre 203-120 a.C., após combater e perder frente aos romanos tornou-se um refém, em 167 a.C., e foi levado a conviver, durante 17 anos, no seio dessa recente potência que adentrava o mundo helenístico de maneira devastadora, por meio das sucessivas vitórias contra Perseu da Macedônia.

Em sua obra “*Histórias*”, Políbio busca fazer entendível e compreensível aos gregos<sup>2</sup> como Roma tornou-se uma potência “mundial”, em pouquíssimo tempo, menos de um século. Segundo Políbio indica nos primeiros livros de sua obra, o grande salto romano

---

<sup>1</sup> Graduando do curso de História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do Profº. Drº. Renan Frighetto, como bolsista CNPq no projeto de pesquisa “*As relações de poder entre a nobreza e a realeza no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII)*”, em especial sobre as relações de longa duração existentes na região.

<sup>2</sup> Nesse sentido, não somente aos gregos da antiga Grécia, mas também aos que estavam nos territórios asiáticos e africanos conquistados por Alexandre.

ocorreu durante as duas primeiras das três Guerras Púnicas<sup>3</sup>.

Políbio, dedica seu Livro I a explicar como desenvolveu-se o primeiro conflito entre romanos e cartagineses. Na 1ª Guerra Romano-Cartaginesa (264 – 241 a.C.), Roma obtém o domínio do mar, através de esforços titânicos nunca vistos antes (afirma Políbio) sobre a até então invicta e famosa marinha cartaginesa, dominando a Sicília. Cartago, conseqüentemente, enfrentou problemas internos devido a uma revolta militar (soldados mercenários que não receberam o soldo devido e, por conta disso, quase destruíram a cidade), fato que propiciou a perda das ilhas de Córsega e Sardenha para Roma nesse período (GARRAFONI, 2006: 57-62).

Na 2ª Guerra Romano-Cartaginesa (218 – 202 a.C.), pouco menos de três décadas depois, visualizamos uma Cartago revigorada, agressiva e que recentemente havia conquistado partes da península ibérica, envolvida em operações de guerra contra “aliados” de Roma. O saldo desse conflito, que durou quase 20 anos, foi que uma Roma, inicialmente quase destruída diversas vezes, conseguiu se recuperar, contendo Aníbal, general cartaginês, em seu território, atacando em contrapartida as possessões cartaginesas na Ibéria e na própria costa norte – africana (GARRAFONI, 2006: 62 – 70).

Sabemos o modo como Roma conseguiu se restabelecer após ambos os conflitos, através das somas indenizatórias, aquisição de território, aumento de mercado econômico, entre outros meios. Mas, e quanto a Cartago? Como essa cidade conseguiu se recuperar após a 1ª série de combates? De que forma ela, mesmo aparentando estar economicamente falida, com a população debilitada (numérica e qualitativamente) pelas duas décadas do primeiro conflito contra Roma, ameaçada internamente pela Revolta dos Mercenários, e que tinha acabado de perder as ilhas de Córsega e Sardenha (territórios mantidos como “reserva” pelos cartagineses durante a 1ª Guerra), conseguiu expandir-se para a Ibéria? E como conseguiu manter o controle sobre quase toda a península, por quase 20 anos, sem mesmo ter sinais de conseguir controlar as terras norte - africanas próximas?

Infelizmente, não temos acesso a nenhuma fonte escrita propriamente cartaginesa, o que nos poderia dar maiores luzes sobre essas múltiplas questões, cuja obra de Políbio deixa em aberto. Porém, a inexistência de fontes escritas não nos impede de obter alguma

---

<sup>3</sup> Cabe aqui fazermos uma ressalva sobre o termo “Guerra Púnica”. Devido a existência de toda uma carga pejorativa e depreciativa existente no termo “púnico” empregado pelos romanos para se referirem aos cartagineses após serem derrotados, acreditamos ser mais equilibrado nomearmos os ciclos de combate como “Guerras Romano-Cartaginesas”. Porém, mantivemos Guerras Púnicas como referente ao período temporal, pois remete a um enquadramento espaço-temporal distinto e já estabelecido na historiografia.

forma de contato mais direto com os cartagineses, pois chegaram até nós muitas fontes materiais, como moedas, ânforas e os sítios arqueológicos (em especial na Espanha, norte da África e na Sicília). Através dos dados adquiridos por meio das análises feitas sobre essas fontes, podemos fazer uma análise comparativa entre elas e o relato de Políbio, e através dessa análise, refletirmos sobre as lacunas expostas anteriormente.

Para preencher as lacunas e responder à algumas das dúvidas lançadas acima, desde o século XIX foram propostas diversas teorias, que em maior ou menor grau, acabam sendo generalizantes. Dentre essas teorias generalizantes, a predominante é aquela de Adolf Schultsen, arqueólogo alemão do início do século XIX (MARÍÑAS, 2001: 313). Trata-se da teoria de maior abrangência e popularidade, a qual propõe que Cartago seria a “herdeira” do controle de todas as colônias fenícias situadas no ocidente mediterrânico, desde as do norte da África, até as que estavam na costa atlântica e na ilhas do Mediterrâneo Central. Essa tese defende que após a queda de Tiro no século VI a.C., a rede comercial fenícia ocidental foi reestruturada e capitaneada por Cartago. Apesar de bastar para explicar a origem do poder econômico cartaginês, e como Cartago pode se recuperar da 1ª Guerra (afinal, ela só teria perdido metade de seus territórios), essa teoria cai por terra quando analisada e criticada mais profundamente, seguindo as fontes escritas<sup>4</sup>.

Nos Livros II e III de sua obra, Políbio dedica-se a explicar como Cartago quase desapareceu após a 1ª Guerra Romano-Cartaginesa e a Revolta dos Mercenários. O grande salto, indicado Políbio, ocorreu quando Cartago impôs seu domínio hegemônico sobre as ricas terras ibéricas, através da família Barca, com Amílcar, seu genro Asdrúbal, e seu filho Aníbal, entre meados e finais do século III a.C. (POLÍBIO, *Histórias*, II, 1) Nesse momento verificamos uma incongruência para com a teoria de Schultsen, para o qual aquela região já seria de domínio cartaginês desde longuíssima data; ademais, tal região não foi ressaltada como área de conflito (Cartago-Roma) por Políbio, o qual deixa claro que o palco das ações da 1ª Guerra Romano-Cartaginesa foram as águas da Sicília e da região Mediterrânica Central. Lembremos também que em nenhum momento das ações os

---

<sup>4</sup> Como apontado por MARQUES (2007: 46) temos acesso a várias traduções da obra de Políbio. Devido a questões de acessibilidade (é mais facilmente encontrada) e praticidade (é uma versão em português), nesse artigo utilizamos a tradução feita por Mário da Gama Kury, UnB, 1985. Porém, existem outras traduções de grande valor, a versão em inglês, da Penguin Books, POLYBIUS, *The Rise of Roman Empire*, translated by Ian Scott-Kilbert, London, Penguin, 1979. Porém, essas duas versões são incompletas, sendo as traduções de texto completo mais utilizadas a da Loeb Classical Library, POLYBIUS, *The Histories*, with an English translation by W. R. Paton, 6 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1954 (inglês e grego), e da da Belles Lettres, POLYBE, *Histoires*, trad. P. Pédech ET AL., 10 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1995 (francês e grego).

romanos atacaram ou pretenderam atacar essas “*pseudo-colônias*” de Cartago. Logo, podemos considerar que nem Cartago havia perdido anteriormente essas regiões, o que explicaria a ação dos Barcidas como uma “*retomada*”; e nem os romanos viram interesse em atacar tal região, mesmo sendo uma área famosa pela prosperidade em minérios e outros artigos, e estando do lado romano a vantagem de forças navais e terrestres.

Para esclarecer essa névoa estabelecida sobre os motivos para essa expansão rumo a Ibéria, alguns pesquisadores recorreram ao auxílio de informações recolhidas através da análise dos vestígios materiais, como apoio às informações documentais que chegaram até nós. Nesse âmbito de pesquisas merece destaque Tarandell (MARIÑAS, 2001: 319 – 324), que na década de 1960 lançou uma nova tese, baseada nos vestígios materiais, que reformulava a teoria de Schultsen, permitindo um novo panorama de análise. Em suas escavações, feitas em ambas as margens do estreito de Gibraltar, Tarandell encontrou uma “*realidade material*” muito diferente daquela esperada. Indo na contramão das correntes que creditavam à hegemonia cartaginesa todas as colônias fenícias, os vestígios dos sítios no Estreito indicaram o desenvolvimento de uma cultura própria, unindo ambas as margens do Estreito, mas profundamente diferenciada da cultura cartaginesa. O principal fundamento dessa diferenciação estava evidente na tipologia das ânforas encontradas nos sítios do estreito e em Cartago, desde o século VII até a introdução romana, no século II a.C. De fato, enquanto que as ânforas encontradas em Cartago e suas colônias na Sardenha, Córsega e Sicília demonstram uma evolução a partir da interrupção dos contatos com Tiro, nos sítios do Estreito temos o desenvolvimento de uma cerâmica própria, descendente direta do mesmo tipo cerâmico tradicional, vindo da metrópole fenícia.

Além dessa diferenciação cerâmica, a região, chamada por Tarandell de “*Circulo do Estreito*” e que as novas pesquisas feitas por Ana Maria N. V. Mariñas em finais da década de 1990 conseguiram delimitar geoeconomicamente (traçando o padrão de dispersão e extensão da cerâmica gaditana e do comércio por meios delas indicado), há outras mostras de desenvolvimento em paralelo, não interligados, com Cartago: a adoção de um padrão monetário próximo ao padrão das dracmas das colônias gregas de Emporion e Rhodes (localizadas na Península Ibérica) ou então do padrão de bronze comum ao mundo da Magna Grécia e do Estreito de Messina, deixando de lado o padrão shekel cartaginês (TRISTAN & VARGAS, 1991: 146 ss.; MARIÑAS, 2001: 339).

Essa série de dados nos leva a crer que, enquanto Cartago dedicou-se em criar uma hegemonia no Mediterrâneo Central, nas ilhas entre o norte da África e da Itália, a

cidade de Gadir (conhecida como Cádiz ou Gades) criou uma rede hegemônica sobre o Estreito e a costa atlântica Andaluza e Marroquina. Essa hipótese, da existência de duas realidades descendentes fenícias, mas independentes entre si, nos permite entender a motivação para o processo de expansão cartaginesa no Ocidente mediterrânico. Sendo o “*Círculo do Estreito*” uma organização econômica concorrente de Cartago, não sofreu golpe nenhum com a derrota cartaginesa na 1ª Guerra Púnica. Pelo contrário, teria conseguido ainda mais prosperidade ao ter um mercado maior de atuação. Cartago, economicamente falida e em dívida, mas com uma renascida e reestruturada força militar erguida por Amilcar Barca<sup>5</sup> sobre as fundações deixadas por Xantipo (mercenário espartano que atualizou o exército púnico com as táticas helenísticas), lançou-se ao domínio do “*Círculo*”, economicamente forte, mas sem expressão militar.

Porém, ainda temos uma segunda questão a cerca da expansão durante esse renascimento cartaginês. Como foi possível Cartago manter esses novos e extensos territórios? Para respondermos, devemos voltar aos escritos de Políbio, em especial nos primeiros capítulos do Livro II, dedicados à narração de como foi feita a conquista da Ibéria pelos generais Barcas. Essa conquista se deu em três movimentos: no primeiro, Amilcar Barca desembarca na costa da Ibéria e começa uma série de campanhas de submissão de celtiberos através da força militar. No segundo momento, Asdrúbal, rumo ao centro-leste peninsular adota uma linha mais diplomática, formando diversas alianças com tribos celtiberas, através de casamentos com filhas de líderes tribais, ou então mantendo reféns. E por fim, no terceiro momento, Aníbal Barca retoma a política militar de seu pai, e ataca as regiões próximas ao Ebro, tanto locais de presença celtibera quanto de presença colonial grega (POLÍBIOS, *Histórias*, Livro II, 1, 13, 14, 36).

O plano de ação adotado pelos generais Barcas para essa expansão possui influências helenísticas<sup>6</sup>. Tais influências puderam ser adquiridas de várias formas, seja durante o período de convivência forçada de cartagineses e gregos na Sicília, ou durante as relações comerciais, ou ainda através das reformas feitas por Xantipo, as quais Políbio indica de abrangência maior do que somente militar (porém, como sua obra nos chegou

---

<sup>5</sup> Podemos dizer que esse exército “*renasceu*” com Amilcar pois foi formado com o restante das tropas mercenárias e cidadãos que permaneceram fiéis a Cartago durante a Revolta dos Mercenários.

<sup>6</sup> Tais influências, apontadas desde a Antiguidade, mas pouco definidas naquela época ou pela historiografia moderna, podem ser resumidas em alguns poucos traços como: atribuição de amplos poderes aos generais em campanha; exércitos mistos de cidadãos-soldados apoiados por extensos contingentes de mercenários; existência de fortes vínculos de força política entre exército e generais; uso da diplomacia para conseguir a submissão de cidades-alvos, entre outras. Há também outros traços mais técnicos que indicam essa influência, como o uso de elefantes de guerra e de muitas das máquinas de cerco helenísticas.

fragmentada, não temos a continuação de Políbio sobre as influências de Xantipo). Num primeiro momento, para estabelecer uma cabeça-de-ponte de operações no litoral ibérico, Amílcar adotou uma política agressiva contra as tribos celtiberas da região. Com sua morte, temos a subida de Asdrúbal Barca, que avança sobre o Círculo, mas mantendo acima de tudo uma postura diplomática, estratégia que possivelmente visava não destruir ou desestabilizar a rede comercial do Círculo, sediada em Gadir, cidade que foi “*coagida*” a entrar sob a hegemonia cartaginesa ao ser cercada por tribos celtiberas aliadas dos cartagineses, e fonte substancial da maioria das tropas mercenárias do exército Barca<sup>7</sup>.

Ora, essa alteração no topo da organização econômica do Círculo, que agora deixava de ser autônomo e seguia sob a hegemonia de Cartago, foi realizada muito mais por meios políticos do que puramente militares. E esse é um traço comum ao contexto mediterrânico do século III a.C., como mostram as constantes lutas entre Lágidas e Selêucidas pelo domínio das redes comerciais do Mediterrâneo Oriental, bem como as relações entre Núbios e Ptolomeus sobre a região conhecida como “*Dodecaneso*”, ao sul do Egito.

Esse modelo de conquista (baseado em assumir o posto culminante da organização, mas sem romper as ligações abaixo desses postos), levado a cabo por Cartago na península ibérica solucionou, ao mesmo tempo, o grande problema advindo de uma expansão comercial: a criação de uma instituição/organização dessa hegemonia. Se adotarmos essa idéia de hegemonia diplomática de Cartago sobre o Círculo, eximimos Cartago de ter gastos humanos, material e temporal, para a utilização da rica rede comercial do Estreito, cuja base era a indústria de pesca e *garum*<sup>8</sup> de peixe importadas por gregos, romanos e orientais. Sem ter que deslocar população ou ter que investir numa presença militar constante, Cartago pode se utilizar de toda a riqueza advinda da Ibéria para sua própria reestruturação, saldando as dívidas de guerra e iniciando o reaparelhamento das frotas comercial e militar, por meio dos portos e estaleiros dos centros pesqueiros ibéricos capitaneados por Cádiz.

Essa hipótese de estruturação de poder, onde há a manutenção das elites locais em

---

<sup>7</sup> Essas forças aliadas cartaginesas seriam as tribos dos Turdulos e Turdetanos, que habitavam a região de Serra Morena e bacia do Guadalquivir, e que estavam ligados à pessoa de Asdrúbal por meio de laços de fidelidade, que o colocavam numa posição de líder político e militar dessas tribos.

<sup>8</sup> Espécie de condimento muito utilizado na Antiguidade. Era feito com a mistura de várias partes de peixes amassadas e deixadas para salgar e secar durante dias. A cidade de Cádiz conseguiu fama na Antiguidade devido à qualidade e a quantidade produzida e exportada por ela para quase todo o mediterrâneo, mesmo após o domínio romano na região.



detrimento de sua independência política, ainda permite melhor entender a constante preocupação dos romanos, posteriores senhores da região ibérica, em implantar a cultura romana por sobre a cultura local, através da colonização ou das reformas das cidades. Ao adotarmos a hipótese de hegemonia diplomática cartaginesa sobre a economia do Círculo do Estreito, não estamos querendo remeter a uma interrupção dos processos de estruturação sócio-cultural de cada cidade, pelo contrário, cada cidade do Círculo do Estreito poderia ter autonomia suficiente para se autogovernar e desenvolver uma identidade própria. Essa identidade própria, fortalecida pelo período de hegemonia cartaginesa, teria incomodado Roma e motivado seus projetos para “*marcar sua presença*” mais fortemente ali do que em outras províncias sob seu domínio, no período.

Portanto, ao readequarmos e atualizarmos nossos conhecimentos sobre Cartago, procurando conhecer a sua realidade e não só justificar as ações que foram praticadas contra ou a favor dela, o Mundo Mediterrânico adquire todo um novo tom. Sua porção ocidental, nas “*Colunas de Hércules*”, no “*Fim do Mundo*”, deixa de ser uma área nublada, escurecida pelas mistificações e/ou generalizações feitas não para explicá-la, mas para apenas cobrir um campo aberto na História.

Como analisamos, esse mundo ocidental apresenta muito mais complexidades e movimentação do que supomos. Sua integração ao mundo mediterrânico, sempre creditada no momento onde Cartago ali se estabelece, mostra-se muito anterior e viva, a ponto de representar uma série de particularidades dignas de serem analisadas por si só, e não apenas por integrarem um ou outro território cultural de um ou outro povo, sejam cartagineses ou romanos, que podem ter aprendido com os cartagineses o modo como conquistar a hegemonia numa região, mas sem interromper o desenvolvimento próprio dela.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

POLIBIO, *Histórias*. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GARRAFFONI, Renata Senna. Guerras Púnicas. In: MAGNOLI, Demétrio (org), *História das Guerras*. São Paulo, Editora Contexto, 2006, p. 47 – 76.

HERM, Gehard. *A Civilização dos Fenícios*. Rio de Janeiro, Otto Pierri Editores Ltda, 1979.

MARÍNÑAS, Ana M. N. V. y. El espacio geopolítico gaditano em época púnica. Revisión y puesta al día del concepto de “Círculo del Estrecho”. *Gérion*, Madrid, nº 19, p. 313 – 354, 2001.

MARQUES, Juliana Bastos. Políbio. In: JOLY, Fábio Duarte (org), *História e Retórica – Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Editora Alameda, 2007, p. 45 – 64.

NIEMAYER, Hans G. Los comienzos de Cartago y la expansión fenícia en el área mediterránea. *Gérion*, Madrid, nº 07, p. 11-30, 1989.

TRISTAN, F. Chaves; VARGAS, E. Garcia. Reflexiones en torno al área comercial em Gades: estudio numismático y econômico. *Gérion – Homenaje al Dr. Michel Ponsich*, Madrid, p. 139 – 168, 1991.

WAGNER, Carlos G. Los Bárquidas y La conquista de la Península Ibérica. *Gérion*, Madrid, nº 17, p. 263 – 294, 1999.

## POLÍTICA TERRITORIAL ROMANA NO NORTE DA ÁFRICA

Doutoranda Antonia Vento<sup>1</sup>

Desenhar um perfil das relações entre Roma e as *gentes* indígenas do Norte da África significa traçar um quadro com contornos não muito definidos. Trata-se, de fato, de uma forma de interação subordinada a contínuas variáveis e que tem um forte componente territorial, na sua aceção física e político-militar, e uma forte conotação aculturativa não necessariamente unilateral. Não existe na maioria das vezes um *limes*, uma barreira definida (CASELLA, 2006: passim), a separar as duas entidades, mas foram criadas situações de convivência, mais ou menos pacífica, na qual os Romanos frequentemente usavam como arma a diplomacia e a redefinição dos espaços vitais, trâmite pedras de delimitação, ou o deslocamento dos *populi*. Muitas dessas comunidades permanecem englobadas no seio das novas instituições provinciais, mantendo uma autonomia espacial e organizativa, mas pagando um *tributum* (SHAW, 1986: 75-77); outras se transformam em comunidades citadinas (BENABOU, 1976: 395; MODERÁN, 2003: 29-30), abandonando o seu estatuto originário e adequando-se em todos os aspectos a uma dimensão urbana. Por exemplo, os *Nattabutes*, que Plínio (*Naturalis Historia* V, 29-30) insere entre os 516 *populi qui Romano pareant imperio* no território que se estende entre o rio *Ampsaga* e o *promunturium Borion*, na fronteira com a *Cyrenaica provincia*, são indicados em dois documentos epigráficos não mais como *gens* mas como *c(ivitas) Nattabutum* (ILAlg II, 6097) e então como *municipium Nat(tabutum)*, dotado de um *ordo* (ILAlg II, 6098). É interessante notar que os habitantes de uma cidade formada pela sedentarização de uma *gens* conservam o seu próprio nome (DESANGES, 1962: passim; DESANGES, 1987-89: 175).

Os Romanos estabelecem com as ἑθνῆ norte-africanas relações de clientela, reconhecem a autoridade de suas *reges* e *principes*, ou, em caso de necessidade, nomeia *praefecti gentis*; recrutam membros das tribos para os seus exércitos, e lhes favorece o desenvolvimento de uma carreira dentro da cidade; ao mesmo tempo, reprimem os atos de pilhagem ou de insubordinação ao poder oficial, que se manifestam como forma de “revolta”, contínua no tempo e no espaço, mas com matriz nem sempre uniforme

---

<sup>1</sup> Università di Messina, Departamento de “*Scienze dell’Antichità*”; doutoranda em *Scienze Archeologiche e Storiche* -- ciclo XXIV (Diretora: Profa. Maria Caltabiano) Orientadora: Profa. Lietta De Salvo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Polo Annunziata, 98168 Messina; E-mail: antonia.vento@tin.it

(RACHET, 1970: passim; MELANI, 1994: passim). Pode ser interessante o fato que os documentos epigráficos que registram as vitórias romanas sobre as populações indígenas nunca se referem às batalhas como verdadeiras guerras, mas como fenômenos de guerra de baixa intensidade e saque. Os termos mais frequentemente utilizados no âmbito epigráfico ou literário são *rabies*, *incursio*, *incursatio*, *insolentia*, *tumultus*, *motus*, *latrocinium*, *solitae iniuriae*.

A organização política das *gentes*, em estreito contato com a administração romana, muito frequentemente manteve aspectos coerentes com a época precedente ou evoluiu para formas de tipo para-estatal (CAMPS, 1984: passim); é possível notar, de qualquer modo, uma certa continuidade, na terminologia (GSELL, 1927: 71-72) e na paisagem do poder, até época vândala e bizantina (CAMPS, 1982: passim).

A relação entre poder central e comunidade autóctone é muito frequentemente analisada segundo a ótica do conflito e da substancial diversidade dos estilos de vida e de base de apoio do poder: de um lado, sedentarismo e modelo político urbano e, do outro, nomadismo (TROUSSET, 1980: passim; TROUSSET, 1982: passim), seminomadismo, fracionamento e uma organização que se apoia sobre um sistema de alianças pessoais (CAMPS, 1984: 188). O conceito de fracionamento indica uma duplicação da comunidade, talvez herança de um hábito nômade precedente ou talvez fruto de uma separação imposta pela administração romana em ocasião de novas criações urbanas. Outra coisa é a subdivisão das famílias em clãs, uma forma de frazionamento interno que não pressupõe aloctonia. É o caso da *gens Musulamiorum*, que parece ser constituída, entre outras, de uma tribo *Gubul*.

Na tentativa de definir de algum modo a interação entre Romanos e *gentes*, é necessário, portanto, refletir sobre os instrumentos utilizados por Roma ao relacionar-se com o mundo tribal, até então soberano absoluto do território africano. Entre estes, certamente, a gestão do *limes*, um amplo uso da diplomacia, e, por último, a intervenção militar. São, portanto, estes os âmbitos de estudo e de aprofundamento para construir um quadro da presença romana na África, sem ignorar as recíprocas influências entre “conquistadores” e “conquistados”.

O esforço diplomático mais significativo e mais produtivo dos Romanos foi certamente o reconhecimento do poder dos chefes das tribos, documentado nas fontes antigas sob a forma de juramento (Aug., *epist.*, XLVI, 1; MODERÁN, 2003: passim) ou de investidura, atestado também em importantes documentos epigráficos, na forma de

*conloquium* (AE 1957, 204; CIL VII, 21826; IAMar., lat. II, 349; 353; 356; 357; 358; 359; 360; 384). No que diz respeito à segunda forma de contato, uma série interessante e complexa de epígrafes consente de fazer considerações construtivas. Roma, de fato, até as primeiras formas de interação com os chefes nômades procurava instaurar ligações pessoais do tipo de clientela com reis ou príncipes indígenas, trâmite os membros da sua aristocracia. Tal tipo de relação não ocorria pela existência de problemas políticos mas era uma fase do processo diplomático normal de aproximação a um contato com as estruturas humanas indígenas construídas sob o trinômio *domus, familia e gens* (REBUFFAT, 2001: 24-25). Com este instrumento de contato que se insere voluntariamente em um horizonte mental tribal, Roma conseguia mascarar uma situação de domínio e integrar as comunidades indígenas no mundo institucional romano através de uma tradição fortemente baseada na questão territorial e na organização interna africana, isto é, o reconhecimento das relações pessoais entre detentores do poder local – político-militar sobre território e pessoas – e detentores do poder oficial.

Do quanto é possível reconstruir através das fontes epigráficas à nossa disposição, os primeiros contatos com as comunidades indígenas foram geridos através de formas de poder transitório e externo, em certo sentido, sobreposto, ou melhor, imposto de cima para baixo. Antes de estabelecer relações diretas e talvez pacíficas com as tribos, os Romanos utilizaram como instrumento a *praefectura gentium* (LEPELLEY, 1974: passim; LEVEAU, 1976: passim; LETTA, 2002: passim). Oficiais, com função não fixa na hierarquia militar, receberam o comando das *gentes*, exercendo uma tarefa não uniformemente definida no aspecto espacial e temporal, mas que se justificava pelo conhecimento que esses indivíduos tinham do território. Temos conhecimento de vários casos: *Lucius Calpurnius Fabatus* foi *praefectus nation(um) Gaetular(um) sex / quae sunt in Numidia* (CIL V, 5267) no final do governo de Claudio ou na primeira fase do governo de Nero; *Tiberius Claudius Pollio [pr]aef(ectus) gentium in Africa* (CIL VI, 3720 = ILS, 1418) depois de 81 e antes de Nerva (Plinius, *epist.*, VII, 31); *Titus Flavius Macer praef(ectus) gentis Musulamio/rum* (AE 1922, 19 = ILAlg 1, 3992)<sup>2</sup>, nomeado por Trajano pela sua ligação com o território – a sua família era originária de Ammaedara –, período no qual são atestados medidas de delimitação territorial para as tribos dos *Musulamii* (AE 1922, 19 = ILAlg 1, 3992). Existem referências aos *praefecti* dos *Musulamii* em outros

<sup>2</sup> AE 1922, 19 = ILAlg 1, 3992. *Praefecti* dos *Musulamii* são citados em outras epígrafes. Em uma delas afirma-se que *praefectus Musulamiorum* e *Musuniorum Regianorum* ofereceu *summas honorarias rei publicae* e embelezou o templo de Saturno com uma estátua argêntea (AE 1992, 1766 = AE 1993, 1733).

documentos epigráficos. Em um destes se lê que o *praefectus Musulamiorum* e *Musuniorum Regianorum* ofereceu *summas honorarias rei publicae* e embelezou o templo de Saturno com uma estátua em prata (AE 1992, 1766 = AE 1993, 1733). Temos notícias ainda sobre um *Publius Memorialis [pr]efectus gentis Numida(rum)* (CIL XI, 7554 = ILS 9195); um *Lucius Egnatuleius Sabinus praefectus gentis Cinithiorum* (CIL VIII, 10500 = ILS 1409); di un *M(arcus) Pomponius Vi/tellianus proc(urator) Aug(usti) ad curam /gentium* (CIL VIII, 9327 = ILS 2750); e de uma série de *ex praefecti* (CIL VIII, 9008, 9010 e 9195). Embora haja diversidade na indicação da competência no âmbito tribal, a maior parte desses prefeitos exerceram as suas funções na África Proconsular e na Numídia nos primeiros dois séculos, na Mauritânia no segundo e no terceiro (LEVEAU 1973: 181). Fontes posteriores atestam a permanência desses prefeitos de tribos e fazem referências aos seus dotes pessoais e às modalidades de cargos que exerceram. Ammiano Marcellino (XXIX, 5, 21) diz que eram homens *fidei compertae*; Servio Danielino em um escólio a Eneida (*ad Aen.*, IV, 242) recorda que, no ato da nomeação, eles recebiam uma *virga* que era levada como símbolo do seu poder. A permanência do cargo de prefeito mesmo em período mais tardio é atestada no Código de Teodósio (CTh XI, 30, 62) e de Santo Agostinho (*epist.*, CXCIX, 12), no qual se diz que algumas tribos não tinham um governante *sui reges* mas *praefecti constituti a Romano imperio* e que estes *praefecti cristiani esse coeperunt*. Os testemunhos epigráficos mais tardios nos mostram a existência dos *praefecti*. Particularmente há uma epígrafe de 474 d.C. (AE, 1926, 60) que comemora um ato de euergetismo da parte de um *praefectus* de nome Iugmena. Estes seriam (Albertini, 1925, p. 263) *l'héritier des praefecti que les empereurs choisissaient souvent parmi les vieilles familles indigènes pour le charger de surveiller et d'administrer les tribus attachées à la vie rurale*. Uma outra epígrafe de 508 (CIL VIII, 9835) se refere à construção de um *castrum* da parte de *Masgivin, pr(a)efectus de Safar pro sal(ute) et incol(umitate) reg(is) Masunae gent(ium) Maur(or)um et Romanor(um)*. Algumas das tribos indígenas permaneceram sob a tutela dos prefeitos, escolhidos pela administração romana talvez, em um segundo momento, de modo estável sobre o território. De acordo com Cesare Letta (LETTA, 2002 : 2108), quando Roma assumia o controle direto de uma tribo não urbanizada dentro dos limites do Império, impunha um *praefectus* que, em um primeiro momento, era um oficial do exército, completamente estranho à tribo, mas que em seguida, em um segundo momento, muito frequentemente era um indígena mas dotado de cidadania romana. De outro modo, Alexander Weiss (WEISS, 2006: passim) acredita que



estes *praefecti* não foram nunca escolhidos pelas tribos, mas no máximo, pelas classes dirigentes das cidades africanas.

Outras comunidões ficaram sob a tutela de *principes gentis*, como na tribo dos *Cinithii* (KOTULA, 1965: passim), no momento em que os Romanos encontraram um modo de apoiar-se nas *élites* locais. O sistema das *praefectura* era, de fato, muito dispendioso em termos de custo dos funcionários. Por isso não atinge nunca na África um caráter predominante e de permanência. A tendência era favorecer a emergência sistemática dos *primores* indígenas nos níveis político e administrativo mais altos, criando relações diretas com *reges* e *principes gentis* ou *gentium*, no caso de criarem, momentaneamente o estavelmente, alianças entre as tribos (THÉBERT, 1978: 11). Uma das primeiras referências a esta figura de apoio é a epígrafe (REYNIERS, 1963: passim) que faz menção a *Mus(onius) princ(eps) gentis eiusdem* e fornece um interessante testemunho sobre a romanização da região de Setif. De fato *Titus Flavius Septimianus Petilianus, princeps gentis Musoniorum* teria recebido a cidadania romana pessoalmente ou através de um seu ascendente. E como a opinião corrente sustenta que a romanização da região não se iniciou antes dos Antoninos, como demonstrou os estudos de Février (1966: passim; 1967: passim) e Gascou (1972), podemos nos perguntar se a influência romana sobre as tribos da área de Setif não tenha sido anterior ao fenômeno de transformação das aglomerações indígenas na cidade romana (DESANGES, 1976-1978: 129). Desta figura de poder local existe um interessante testemunho em alguns documentos de caráter marcadamente diplomático como os tratados Romano-Baquates e a Tábua de Banasa. O dossiê de Volubilis contém informações sobre as relações entre administradores centrais e uma tribo como aquela dos *Baquates* que, na presença de um *leader* carismático, se alia a *Maecennites* e *Bavares*. Temos portanto uma lista dos chefes indígenas vindos a *conloquium* com os romanos, com indicações cronológicas muito precisas: *Aelius Tuccuda* sob Antonino, *Ucmetius* sob Marco Aurélio, *Aurelius Canart(h)a* e *Uretus* sob Cômodo, *Ililasen* sob Septímio Severo, *Sepemazin* sob Filipo, *Iulius Matif*, *Iulius Nuffusi* e *Iulius Mirzi* sob Probo (FRÉZOULS, 1957: 104). A *pax* objeto das inscrições é marcada com adjetivos que servem a sublinhar aspectos particulares, è *firmanda*, *confirmanda*, *confirmata* e *foederata*, portanto os textos parecem indicar um progresso nas relações: de tratados de não agressão a paz de longa duração e até alianças de fato. Os chefes *Baquates* são *principes*, dos quais um é *constitutus*, isto é, com função oficialmente reconhecida por Roma, e um é *rex*. O filho de *Canart(h)a*, *Aurelius Canartha*, foi conduzido a Roma, onde

cresceu, como sabemos de seu epitáfio conservado em *CIL* VI, 1800. A *tabula Banasitana* reúne três documentos: uma carta dos imperadores Marco Aurelio e Lucio Vero ao governador da Mauritânia Tingitana, *Coiiadius Maximus*, sobre a sua solicitação de concessão de cidadania romana a um *Zegrensis* de nome *Iulianus*, à sua esposa Ziddina e aos seus filhos; uma segunda carta dos imperadores Marco Aurelio e Cômodo ao governador *Vallius Maximianus*, como resposta a uma solicitação do seu predecessor *Epidius Quadratus*, de concessão de cidadania a Faggura, esposa de *Aurelius Iulianus*, *princeps gentium Zegrensiun* – talvez este título se deva a sua relação privilegiada com os Romanos? -, e aos filhos; o terceiro documento é uma síntese do ato com o qual foi registrado a medida. Torna-se bastante claro a partir deste texto como os Romanos foram inseridos na mentalidade dos mecanismos indígenas de gestão do poder sob uma base de aliança pessoal. Os governadores provinciais selecionam, entre as *gentes*, sobre quais notáveis apoiar-se (*cum eum adfirmes de primoribus esse popularium suorum et nostris rebus prom[p]to obsequio fidissimum*) e concediam cidadania romana ao chefe da família e a todos os membros da *domus* (*honore a nobis in istam domum conlato ad aemulationem Iuliani non cunctamur et ipsi Ziddinae uxori, item liberis Iuliano, Maximo, Maximino, Diogeniano*), usando-a como instrumento político para conter ou bloquear movimentos de oposição que pudessem surgir (SESTON-EUZENNAT, s/d: 473). A concessão da cidadania conserva o *ius gentis* (*salvo iure gentis*), isto é, garante a estas comunidades o reconhecimento oficial do poder romano como entidade jurídica. Mas a presença do *reges* como chefe das tribos prescinde da existência de uma qualquer relação com Roma e a situação, momentaneamente controlada, pode evoluir negativamente, no momento em que o chefe da comunidade seja substituído. Assim se explicaria a rigorosa continuidade temporal dos *conloquia* volubilitanos e a concessão de cidadania também à esposa e aos filhos do *princeps Zegrensiun*, com o fim de manter, de modo claro – *scripta maneant* –, bilateral e repetido, uma situação sem conflitos. E assim se explica a diferença na evolução nas relações com uma outra *gens*, aquela dos *Bavares*, que, uma vez ignorada a *pax* estipulada pelo não muito bem identificado *principes gentis Bavarum et Baquatun*, frequentemente reagiram à dominação romana e sofreram dura repressão (CHRISTOL, 2002: passim; *CIL* VIII, 9047; ILS 9006; *BAC* 1920, p. 108; *CIL* VIII, 9324): da parte de Caio Macrinio Deciano (259-260), de Quinto Gargílio Marziale (260), de Marco Cornelio Otaviano (260-262), de Elio Eliano (284-288), do imperador Massimiano (290-292). Três

reis das *gentes Bavares, Taganin, Masmul e Fahem* foram mortos e a sua *gens* derrotada em 255 (AE 1907, 159).

A dialética entre Roma e algumas populações indígenas constitui um jogo articulado em torno do binômio cooperação/repressão. A ordem dos termos de qualquer forma é muito variável, segundo a situação histórica, pelo qual se registram casos de pacificação ou colaboração quando da necessidade de conter formas de luta mesmo enfrentando frentes amplas. Como exemplo desta variabilidade de situações, alguns casos como aquele paradigmático da família de Nubel – unida a Roma por uma relação de clientelismo, com funções administrativas e militares definidas e uma soberania de difícil definição sobre outras tribos da Mauritânia, em particular aquela dos Giubalení (Amm. Marc., XXIX, 5, 44) –, que criou graves dificuldades com as duas revoltas de Firmo primeiramente (LENGRAND, 1990-1992: passim; LAPORTE, 2004: passim) e de Gildone depois (GEBBIA, 1988: passim; MODÉLAN, 1989: passim; MELANI, 1994: passim). Apesar da derrota final desta grande família, os eventos relacionados a esta história revelam como alguns chefes indígenas cobrissem altas funções militares, não sem importantes consequências ou riscos para Roma (CAMPS, 1984: 187). E então, as relações com os *Quinquegentanei*, reagrupamento de cinco tribos de Kabylia (CAMPS<sup>3</sup>, 2001: passim), derrotados por *C. Macrinus Decianus* em 255 junto a *Bavares* e *gentes Fraxinenses* (CIL VIII, 2615), guiados por um *dux* (KOTULA, 1987: passim). Uma segunda vez em 297 *turbæ Quinquegentanorum* foram bloqueados graças à intervenção do imperador Maximiano (CIL VIII, 8836)<sup>4</sup>. Uma outra epígrafe faz referência a uma campanha conduzida por *Aurelius Litua v(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rovinciae) M(auretaniae) Caes(ariensis)* contra *Quinquegentaneos rebelles* (CIL VIII, 8924). Enfim, algumas palavras sobre os Garamantes (CAPUTO, 1980: passim), derrotados uma vez por Cornelio Balbo em 19 a.C. (DESANGES, 1957: passim; ROMANELLI, 1977: passim), participaram de revoltas e guerras nos últimos anos de Augusto (FIRPO, 1995: passim) e sob Tibério. Este povo turbulento entre o I século a.C. e o I d.C. parece que se tornou um parceiro comercial dos romanos, segundo as fontes literárias e os documentos provenientes

<sup>3</sup> O autor hipotiza uma articulação em cinco partes também para a tribo dos *Misiciri*. A segmentação de um único corpo tribal em cinco é um elemento de importância no mundo berbere contemporâneo; em tuareg a tribo é nomeada *tawsit*, que designa a palma da mão e o punho, imagem que contém em si o individualismo dos componentes e a sua força solidária, respectivamente, nos dedos e na mão inteira.

<sup>4</sup> Referências a esta campanha estão presentes em *Panegirici Latini.*, IV, 5, 2: *reservetur nuntiis iam iamque venientibus Mauris immissa vastatio*; e VI, 8, 7: *tu ferocissimos Mauretaniae populos inaccessis montium iugis et naturali munitione fidentes expugnasti recepisti transtulisti*

de um forte romano sobre a rota saariana ao norte do Fezzan. Segundo Ptolomeu, de fato, um tal Giulio Materno percorreu a estrada da Garama até Agisymba em companhia de um βασιλεὺς τῶν Γαραμάντων (Ptol., I, 8, 4: [...] Ἰούλιον δὲ Μάτερνον, τὸν ἀπὸ Λέπτεως τῆς μεγάλης, ἀπὸ Γαράμης ἅμα τῷ βασιλεῖ τῶν Γαραμάντων ἐπερχομένῳ τοῖς Αἰθίοψιν ὁδεύσαντα τὰ πάντα πρὸς μεσημβρίαν μῆσιν τέσσαρσιν ἀφικέσθαι εἰς τὴν Ἀγίσυμβα χώραν τῶν Αἰθιοπῶν, ἔνθα οἱ ῥινοκέρωτες συνέρχονται) e um dos *ostraka* do forte de Bu Njem (REBUFFAT-MARICHAL, 1973: passim; MARICHAL, 1979: passim; MARICHAL, 1992: passim), conhecido como documento 71, faz referência aos Garamantes que levavam 4 asnos: *introierunt Garamantes ducentes asinos numero IIII*. O uso do verbo *introeo* nos permite deduzir que se tratava de relações pacíficas e autorizadas no âmbito do livre comércio. A hipótese dos estudiosos é que os soldados romanos comprassem o *surplus* da produção dos agricultores locais. Em relação a este povo, é importante sublinhar a tendência do documento literário em relação aos dados documentais. Tácito (Tac., *Annales* IV, 23) em referência a sua aliança com Tacfarinas (17-24 d.C), diz do seu *rex* que foi *praedarum receptor et populandi socius* e que faz uma intervenção *cum exercitu* mas *missis levibus copiis*. Sempre Tácito recorda a sua aliança com a cidade de Oea contra Leptis Magna, a sua natureza indomável e a sua dedicação aos *latrocinia*, seguidos da revenda do butim à população das regiões mais internas (Tac., *Historiae*, IV, 50: *nam populus Oeensis multitudine inferior Garamantas exciverat, gentem indomitam et inter accolae latrocinii fecundam. unde artae Lepcitanis res, lateque vastatis agris intra moenia trepidabant, donec interventu cohortium alarumque fusi Garamantes et recepta omnis praeda, nisi quam vagi per inaccessa mapalium ulterioribus vendiderant*). Mas, enquanto alguns autores fazem referência a um ἔθνος μέγα ἰσχυρῶς (Hdt., IV, 83, 4), εὐσταλὲς καὶ κοῦφον, gente que mora em tendas e vive da caça, ἄνθρωποι σκηνῖται, ἀπὸ θήρας τὰ πολλὰ ζῶντες (Luc., *Dipsades* 2, 1), que se ocupa de saques, as evidências arqueológicas testemunham uma agricultura intensiva nos oásis com sistemas de irrigação sofisticados associada ao grande comércio. A capital da tribo, Garama, tem evidente caráter urbano e a sua cultura material e seus escritos a classificam como uma civilização saariana de primeiro grau, mais pela ordem do estado do que da tribo (LIVERANI, 2001: passim; MATTINGLY, 2001: passim; LIVERANI, 2007: passim).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTINI, Eugène. Inscription chrétienne des environs de Berrouaghia (Alger). *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1925, 261-265.
- BENABOU, Marcel. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: Maspero, 1976.
- CAMPS, Gabriel. Nouvelles observations sur l'inscription du roi Masuna à Altava. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historique et Scientifiques*. Afrique du Nord, serie B 18, 153-157, 1982.
- \_\_\_\_\_. Rex gentium Maurorum et Romanorum. *Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles*. *Antiquités Africaines* 20, 183-218, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La main et la segmentation quinaire chez les Berbères*. *Antiquités Africaines* 37, 141-147, 2001.
- CASELLA, Marilena. Contatti di popoli ed etnogenesi delle tribù nomadi sahariane. In: AKERRAZ, Aomar; RUGGERI, Paola; SIRAJ, Ahmed; VISMARA, Cinzia. *L'Africa Romana XVI*. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004. Roma: Carocci, 2006, 215-232.
- CHRISTOL, Michel. C(aius) Macrinus Decianus, gouverneur de Numidie, et l'histoire militaire de la province au milieu du III<sup>e</sup> siècle. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 138, 259-269, 2002.
- DESANGES, Jehan. *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*. Dakar: Publications de la section d'histoire de l'Université de Dakar, 123-124, 1962.
- \_\_\_\_\_. Une notion ambiguë: la *gens* africaine. Réflexions et doutes. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historique et Scientifiques*. Afrique du Nord, serie B 18, 22, 169-176, 1987-1989.
- \_\_\_\_\_. Un princeps gentis à Sétif. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historique et Scientifiques*. Afrique du Nord, serie B 18, 12-14, 123-129, 1976-1978.
- FÉVRIER, Paul-Albert. Inscriptions inédites relatives aux domaines de la région de Sétif. In: CHEVALLIER, Raymond. *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*. Paris: SEVPEN, 1966, 217-228.
- \_\_\_\_\_. Aux origines de l'occupation romaine dans les hautes plaines de Sétif. *Les Cahiers de Tunisie* 15, 51-64, 1967.
- FIRPO, Giulio. Super et Garamantas et Indos/proferet imperium (Verg., Aen. 6, 794-5): alcuni aspetti della politica africana di Augusto. In: *Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia Antica* 5, 49-60, 1995.

- FRÉZOULS, Edmond. *Les Baquates et la province romaine de Tingitane*. Bulletin d'Archeologie Marocaine 2, 65-115, 1957.
- GASCOU, Jacques. *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*. Paris: École française de Rome, 1972.
- GEBBIA, Clara. Ancora sulle «rivolte» di Firmo e Gildone. In MASTINO, Attilio. *L'Africa romana V. Atti del V convegno di studio*, Sassari, 11-13 dicembre 1987, Roma: Carocci, 1988, 117-129.
- GSELL, Stéphane. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, V*. Paris: Hachette, 1927.
- KOTULA, Tadeusz. Les principes gentis et les principes civitatis en Afrique romaine. *Eos*, 55, 347-365, 1965.
- KOTULA, Tadeusz. Faraxen, famosissimus dux Maurorum. In: MASTINO, Attilio. *L'Africa Romana IV. Atti del IV Convegno di Studio*, Sassari, 12-14 dicembre 1986, Roma: Carocci, 1987, 229-234.
- LENGRAND, Denis. L'inscription de Petra et la révolte de Firmus. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historique et Scientifiques*. Afrique du Nord, serie B, 23, 159-170, 1990-1992.
- LEPELLEY, Claude. La préfecture de tribu dans l'Afrique du bas-empire. In AA. VV. *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris: E. de Boccard, 285-295, 1974.
- LETTA, Cesare. I *praefecti* di tribù non urbanizzate in Africa e in Europa. In KHANOUSSE, Mustafa; RUGGERI Paola; VISMARA Cinzia. *L'Africa romana XIV. Atti del XIV Convegno di studio*, Sassari, 7-10 dicembre 2000, Roma: Carocci, 2002, 2093-2109.
- LEVEAU, Philippe. L'aile II des *Thraces*, la tribu des *Mazices* et les *praefecti gentis* en Afrique du Nord (À propos d'une inscription nouvelle d'Oppidum Novum et de la pénétration romaine dans la partie orientale des plaines du Chélif). *Antiquités Africaines* 7, 153-192, 1973.
- LIVERANI, Mario. I Garamanti: ricerche in corso e nuove prospettive. *Studi Storici*, n° 42/3, 769-783, 2001.
- \_\_\_\_\_. Cronologia e periodizzazione dei Garamanti: acquisizioni e prospettive. *Athenaeum*, n° 95/2, 633-662, 2007.
- MARICHAL, Robert. Les ostraca de Bu Njem. *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, n°436-452, 1979.

- \_\_\_\_\_. *Les ostraka de Bu Njem*. Tripoli: Département des Antiquités, 110-114, 1992.
- MATTINGLY, David-J. Nouveaux aperçus sur les *Garamantes*: un État saharien? *Antiquités Africaines*, n°37, 45-61, 2001.
- MELANI, Chiara. Mascezel e Gildone: politiche tribali e governo di Roma nell'Africa romana. In: KHANOUSSI, Mustafa; RUGGERI, Paola; VISMARA, Cinzia. *L'Africa romana XII. Atti del XII convegno di studio*, Olbia, 12-15 dicembre 1996. Roma: Carocci, 1998, 1489-1502.
- \_\_\_\_\_. Roma e le tribù della Mauretania Cesariense nel III sec. d. C.: una difficile convivenza. *Athenaeum*, n°82, 153-176, 1994.
- MODÉLAN, Yves. *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*. Rome: École française de Rome, 2003.
- RACHET, Marguerite. *Rome et les Berbères: Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*. Bruxelles: Latomus, 1970.
- REBUFFAT, René. L'arrivée des Romains à Bu Njem. *Lybia Antiqua*, n°9-10, 121-134, 1972-1973.
- \_\_\_\_\_; MARICHAL, Robert. Les ostraca de Bu Njem. *Revue des Études Latines*, n°281-286, 1973.
- \_\_\_\_\_. L'investiture des chefs de tribus africaines. In: VALLET, Françoise; KAZANSKI, Michel. *La noblesse romaine et les chefs barbares du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Afam, 1993, 22-33.
- \_\_\_\_\_. Les *gentes* en Maurétanie Tingitane. *Antiquités Africaines*, n°37, 23-44, 2001.
- REYNIERS, François. Glane épigraphique en Algérie. *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, n°174-181, 1963.
- ROMANELLI, Pietro. La campagna di Cornelio Balbo nel Sud Africano. Nuove osservazioni. In: *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor. Langues, littérature, histoire anciennes*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1977, 429-438.
- SESTON, William; EUZENNAT, Maurice. Un dossier de la Chancellerie romaine, la *Tabula Banasitana*. *Étude de diplomatique. Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, n°468-490, 1971.
- SHAW, Brent D. Autonomy and tribute: mountain and plain in Mauretania Tingitana. *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°41-42, 66-89, 1986.
- THÉBERT, Yvon. Romanisation et déromanisation en Afrique: histoire décolonisée ou histoire inversée? *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, n°33, 64-82, 1978.

TROUSSET, Pol. Les bornes du Bled Segui. Nouveaux aperçus sur la centuriation romaine du sud tunisien. *Antiquités Africaines*, n°12, 125-177, 1978.

\_\_\_\_\_. Signification d'une frontière: nomades et sédentaires dans la zone du *limes* d'Afrique. In: AA. VV. *Papers presented to the 12th International Congress of Roman Studies (1979)*, Oxford: BAR, 1980, 931-940.

\_\_\_\_\_. Villes, campagnes et nomadisme dans l'Afrique du Nord antique; représentations et réalités. In : FEVRIER, Paul-Albert, LEVEAU, Philippe. *Villes et campagnes dans l'empire romain. Actes du Colloque organisé à Aix-en-Provence par l'U.E.R. d'Histoire*, les 16 et 17 mai 1980, Marseille: Université de Provence, 1982, 195-205.

VOLTERRA, Edoardo. La *Tabula Banasitana*. A proposito di una recente pubblicazione. *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, n°77, 407-441, 1974.

WEISS, Alexander. Das Amt des *praefectus gentis* in den kaiserzeitlichen nordafrikanischen Provinzen. *Antiquités Africaines*, n°42, 101-116, 2006.



## ESTRABÃO E A INTEGRAÇÃO DAS PROVÍNCIAS DA GÁLIA E DA HISPÂNIA AO IMPÉRIO ROMANO: PROPAGANDA OU GÊNERO LITERÁRIO?

Bruno dos Santos Silva<sup>1</sup>

Este texto é o resultado de um exercício de reflexão feito a partir de um dos pontos centrais da minha pesquisa de mestrado, cujo título é “Estrabão e as Províncias da Gália e da Hispânia: um estudo sobre *A Geografia* e o Império Romano”. Nela, o objetivo central é entender, por meio da análise da organização interna dos livros III e IV da *Geografia* de Estrabão, como as regiões da Hispânia (livro III) e da Gália (livro IV) são apresentadas por Estrabão dentro da nascente estrutura do principado. Uma das questões em jogo na pesquisa é discutir quais papéis Estrabão atribui aos romanos e às populações locais no processo de contato entre eles.

O tema que eu colocarei em discussão neste texto está inteiramente relacionado com a análise da fonte da pesquisa: a *Geografia* de Estrabão. A maneira pela qual ela tem sido analisada nos últimos anos possui relação direta com o debate em torno de um dos conceitos mais controversos em história antiga no século XX: o conceito de Romanização.

Assim sendo, antes de abordar o debate que tem balizado as pesquisas envolvendo a *Geografia* de Estrabão, uma breve apresentação da mesma se faz necessária. Em seguida, entrarei de fato na análise de alguns dos elementos das discussões em torno da época e da data de produção desta obra. O que nos levará aos efeitos decorrentes da posição adotada pelos especialistas neste debate, posições estas que passam a dialogar com as discussões decorrentes do uso do conceito de romanização. Ao final do texto, proporei um olhar alternativo a essas duas correntes, expondo aqui alguns possíveis caminhos de análise da fonte que dialogam abertamente com os conceitos de integração e sistema-mundo PENSADOS para a antiguidade.

Se debates balizarão este texto, comecemos então por aquilo que é harmonioso. O que é consenso entre os pesquisadores dos escritos de Estrabão são informações biográficas obtidas por autoreferências na *Geografia*. Sabemos que nosso geógrafo nasceu na cidade de Amaséia, antiga capital do Reino do Ponto – atual norte da Turquia. Principalmente quando está descrevendo as regiões da Ásia Menor, Estrabão traz algumas informações sobre seus familiares. O bisavô de sua mãe é o ancestral mais antigo ao qual

---

<sup>1</sup> Aluno de Mestrado do departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientado por Norberto Luiz Guarinello, sob o título “*Estrabão e as Províncias da Gália e da Hispânia: um estudo sobre A Geografia e o Império Romano*”.

ele faz referência. Seu nome era Dorilau, o Tático, que, segundo a Geografia, fora um dos principais generais do Rei Mitríades V (150-121 a.C.), sendo o responsável pela campanha do reino do Ponto contra Cnossos. O filho e o sobrinho do general – respectivamente Lagetas e Dorilau – também desfrutaram de grande prestígio na corte do rei Mitríades VI, o Eupator. Eles tiveram participação efetiva nas guerras Mitridáticas, sendo que Dorilau, o sobrinho, auxiliaria Pompeu a invadir o Ponto em 66 a.C., entregando uma série de fortalezas aos romanos, em troca de privilégios quando de sua ocupação.

O que se pode retirar dessas informações é que estamos lidando com um autor que pertencera a uma família ilustre, da aristocracia regional do Ponto e de extrema influência nas instâncias de poder, tanto antes, quanto depois da chegada dos romanos.

Quanto à *Geografia*, é composta por dezessete livros que pretendem analisar toda a *oikoumene* (mundo habitado). Os dois primeiros livros trazem discussões teóricas acerca da ciência geográfica – sendo Homero o principal teórico defendido por Estrabão. Já os outros quinze livros apresentam relatos, descrições e reflexões preciosas, contendo aspectos físicos, econômicos e humanos das seguintes regiões: começando pela Ibéria no livro 3; Gália e Bretanha no livro 4; Itália e Sicília nos 5 e 6; regiões ao Norte e ao Sul do rio Danúbio, como Épiro, Macedônia, Trácia e Ilíria no livro 7; Peloponeso, Sul, Centro e ilhas da Grécia 8, 9 e 10; começo da descrição da Ásia, áreas ao norte dos montes Tauro, assim como a Partia, a Média e a Armênia no 11; península da Ásia Menor 12, 13 e 14; Índia e Pérsia no 15; Áreas entre a Pérsia, o Mediterrâneo e o mar Vermelho 16; e por fim o Egito e a Líbia no 17.

Nós temos dois epítomes que reúnem manuscritos da *Geografia*: o *Vaticanus Graecus* 482, que possui manuscritos que podem ser datados do século XIV; e o *Palatinus Graecus* 392, em que o mais antigo documento é datado paleograficamente do século IX. Os fragmentos mais antigos da obra de Estrabão datam do século II e V d.C: o primeiro um pedaço de papiro, o P. Oxy 3447, e o segundo trata-se de um palimpsesto descoberto no século XIX sob outras duas camadas de textos posteriores. A quantidade de fragmentos disponíveis fora suficiente para recompor a obra quase por completo, deixando apenas o livro VII com lacunas ininteligíveis. Dessa maneira, a *Geografia* de Estrabão é considerada uma das obras geográficas da antiguidade mais completa que temos em mãos.

A escolha dos livros três e quatro como fonte da minha pesquisa de mestrado foi feita em função, PRIMEIRO, das particularidades dessas duas regiões – primeiros locais

fora do eixo ligado ao controle do mediterrâneo central a receberem fluxo constante de soldados romanos –, e SEGUNDO, por conta das questões que balizam minha pesquisa. Questões essas que debatem diretamente com o conceito de Romanização – uma temática recorrente nos escritos do século XIX e início do XX sobre o Império Romano, mas que, recentemente, tem passado por exames críticos mais profundos. O elemento central em disputa dentro deste conceito é a oposição entre Romanos (civilizados) e povos conquistados (bárbaros). Procurando analisar sob esta perspectiva duas das regiões incorporadas aos domínios romanos desde a época da república, os livros em que Estrabão procura descrevê-las apresentou-se como ótima opção de pesquisa.

Então, depois dessa breve apresentação, depois do consenso, passemos para o debate, para as discussões em torno desta fonte.

Desde as primeiras traduções para as línguas modernas, na passagem do século XIX para o XX, os estudiosos da *Geografia* centram suas análises na data de produção da obra e de nascimento do Estrabão, assim como para quem o autor a escreve. O debate em torno das datas é fruto da falta de informações sobre os escritos deste autor, que, como já vimos, só podem ser presumidas a partir da própria obra. Estrabão utiliza expressões temporais genéricas como “*pouco antes de meu tempo*”, ou “*na nossa época*”, associados a uma série de eventos conhecidos que abrangem aproximadamente os últimos anos da década de 80 a.C aos primeiros anos da década de 20 d.C. (CLARKE, 1997: 102)

Do início do século XX até meados a década de 1990, autores como Benedikt Niese (1878), Horace Jones (1923) e Claude Nicolet (1988) procuraram analisar a relação entre os tratados geográficos de Estrabão e o Império romano. Para eles o autor nascera por volta dos anos de 64-63 a.C., e escrevera em Roma, aproximadamente, em 18 a.C., seu principal trabalho. O autor Italiano Ettore Pais (1908) era adepto, em partes, dessas formulações, uma vez que ele possuía uma outra teoria quanto ao local de produção da obra de Estrabão. Ele afirmava que a geografia havia sido produzida na terra natal de Estrabão, a serviço das elites locais, mas tendo o Império Romano como o inimigo a ser analisado e entendido. (PAIS, 1908: 414)

Para ser mais exato, Benedikt Niese (1878) e Horace Jones (1923), autores do final do XIX e início do XX, estavam preocupados com a organização e com a tradução da *Geografia*, deixando que Estrabão “*falasse por si só*”, sem maiores exercícios de reflexão. Por outro lado, Claude Nicolet não parte da análise de Estrabão em seus trabalhos. Na verdade, sua principal preocupação é entender a construção de uma ideologia pró-Augusto,

partindo da análise das *Res-gestae* e de elementos arquitetônicos, articulando isso à análise de autores do período, como Estrabão. Uma das suas conclusões é de que a *Geografia* seria fruto de um período em que a propaganda dos feitos de Augusto dominava o cenário intelectual do Império.

Recentemente, alguns estudos têm procurado analisar a *Geografia* por uma nova ótica, que parte de uma revisão das datas de nascimento de Estrabão e da produção de sua obra. Sarah Pothecary e Katherine Clarke são as duas principais pesquisadoras dessa nova corrente. Elas possuem estudos que pretendem avançar a data de nascimento de Estrabão de cerca de 63 a.C., para 51-50 a.C (POTHECARY, 2002: 392). A primeira procura discutir em seu livro *Between Geography and History* (1999) qual a função da *Geografia* no mundo onde Roma ganha cada vez mais poderes, e debate diretamente com Claude Nicolet (CLARKE, 1999: 226). Apesar de não aprofundar a análise da data de nascimento de Estrabão e da produção de sua obra, Clarke parte desta idéia para desvincular o geógrafo da pecha de propagandista de Augusto. Sarah Pothecary, em uma série de artigos, prioriza o debate sobre as datas de nascimento, morte e composição da obra. Ela trabalha principalmente com expressões temporais que indicariam o posicionamento do autor dentro dos seus escritos (POTHECARY, 1997: 235). O grande objetivo das duas pesquisadoras é poder, dessa forma, colocar a *Geografia* como um trabalho escrito no período de transição entre os governos de Otávio e Tibério. A intenção é analisar o geógrafo de Amaséia como um observador privilegiado desse período de estabelecimento do principado.

Katherine Clarke vai um pouco mais além em suas análises. No livro supracitado, que tem a *Geografia* de Estrabão como uma das principais fontes de análise, esta autora reconhece que Roma é o centro da “*Oikoumene estraboniana*” (CLARKE, 1999: 216), ao qual todas as regiões estavam ligadas pelo constante fluxo de bens, pessoas, recursos e idéias. Entretanto, ela identifica na *Geografia* outros centros concorrentes de Roma, como, por exemplo, o Império Parta (CLARKE, 1999: 227). Mas a grande guinada na análise de Clarke é tentar demonstrar que Estrabão associa expressões temporais, como *καθ ἡμᾶς* (no meu tempo), às suas referências a intelectuais contemporâneos vindos da Ásia Menor (CLARKE, 1999: 242). Ou seja, Estrabão estaria se posicionando como pertencente a uma tradição literária que remontaria, segundo ele próprio, à Homero e aos intelectuais do Oriente do império. Assim, Estrabão construiria uma centralidade alternativa à de Roma, uma centralidade intelectual localizada na Ásia

Menor. O geógrafo teria neste caso o papel de analista privilegiado do império, pois seria fruto de uma tradição intelectual muito anterior, escrevendo sobre as transformações de seu tempo.

A exposição dessas duas correntes distintas de análise da obra de Estrabão como fonte histórica deixa clara a ambiguidade entre elas. Em função da proposta e do espaço deste texto, foram preteridos autores importantíssimos que pertencem ao debate aqui abordado. Sua participação de forma alguma é secundária, apenas como recurso metodológico procurei privilegiar poucos autores, escolhendo aqueles que esclarecessem bem a questão em jogo.

A ambiguidade entre essas duas correntes de análise assemelha-se muito aos problemas enfrentados nos estudos sobre Romanização: sempre tendo o império romano como referencial, ou a fonte é um simples fruto da política imperial e sofre todos os efeitos decorrentes do domínio romano, ou é observador/espectador, que quase não sofre influências dessa nova realidade, que resiste bravamente às inovações.

Obviamente o debate em torno do conceito de romanização está sendo simplificado ao máximo aqui, pois meu objetivo não é explorá-lo nos seus pormenores, nem mesmo gostaria de esmiuçar os caminhos percorridos pela historiografia, assim como pela crítica ao conceito. Pretendo ir um pouco além da dicotomia no qual ele é pautado. Passemos, então, à etapa da reflexão em que a fonte em questão será posta em exame: apresentará a fonte essa dicotomia, tendo Roma como o grande referencial?

As ponderações a seguir são baseadas em minha pesquisa de mestrado que pretende fazer uma análise estrutural (sua ordenação como narrativa), semiológica (buscando tanto as iterações discursivas recorrentes quanto os quadros de oposições) e filológica dos livros III e IV da *Geografia* de Estrabão.

Tendo a Hispania (ou Ibéria) e a Gália como espaços a serem analisados, as leituras feitas para a pesquisa inevitavelmente retomavam o debate sobre Romanização, uma vez que grande parte dos estudos arqueológicos e históricos sobre as regiões privilegia a busca por explicações para as transformações ocorridas com a chegada dos romanos. Ao entrar em contato com os livros em que Estrabão descreve essas regiões, algumas situações ali representadas se mostraram inusitadas: além da noção de bárbaro ser algo extremamente heterogêneo, os romanos não eram os únicos na outra ponta do binômio barbárie/civilização.

Símbolos de civilidade, tais como a “*adoção da toga*” (Estrabão 3, II, 15), a transposição das montanhas para as *civitates* (Estrabão 3, III, 5), abandono de antigos valores (Estrabão 3, IV, 20) eram fatores de *politiké* (frequentemente traduzido por civilização) de alguns povos da Ibéria. Há também regiões de ocupação fenícia que Estrabão descreve com *politiké* (Estrabão 3, IV, 6). Ocupações gregas, obviamente “*civilizadas*”, são constantes nas duas regiões, como na parte dedicada à descrição da cidade de Marselha (Estrabão 4, I, 4).

Em última instância, não é a simples presença de um povo que define o que é civilizado ou o que é bárbaro, mas sim a vida de forma ordenada, de preferência a vida na polis. Desta maneira, Roma aparece apenas como um dentre vários elementos que fazem com que os bárbaros dos livros 3 e 4 sejam incorporados à nova realidade descrita pela *Geografia* como um todo. Há um processo em curso, e isso fica evidente no trabalho de Estrabão: a presença romana na região provoca mudanças qualitativas – como a incorporação de novas tecnologias no combate a pragas (Estrabão 3, IV, 15). Por outro lado, não é só a melhora na condição de vida da população que Estrabão aparenta relatar. A presença de outros elementos de “*civilidade*” – em determinados momentos mais importantes que a própria presença romana – me instigou a procurar entender que processo maior é esse, então, que está por traz da descrição de Estrabão.

No Laboratório de Estudos do Império Romano da USP, nós temos discutido alguns textos que procuram articular conceitos como integração, fronteiras e sistemas-mundo aos estudos da antiguidade. Há um esforço de nossa parte para tentar pensar nossas pesquisas individuais à luz desses conceitos. Um esforço de procurar entender o papel da expansão do domínio da cidade de Roma sobre outras regiões como uma etapa de um processo maior, e não como um *telos*.

Tendo o paradigma da globalização em mente, e em função do crescimento das entidades supranacionais, estudos recentes procuram afastar-se do estudo do Império Romano como uma unidade política centralizada, alertando para a “*necessidade de deslocar os estudos de estruturas individuais e históricas para o de relações sociais, com ênfase especial nas redes (networks), a fim de não só elucidar estruturas sociais per se, mas também para melhor entender os motores dominantes, agentes e processos que geram novas estruturas*” (MALKIN; CONSTANTAKOPOULOU; PANAGOPOLOU, 2009: 04). Nessa nova lógica, os estudos regionais ganham força, e estruturas geográficas, como o mar Mediterrâneo, ganham status de conceitos heurísticos. É o caso do livro de Fernand

Braudel *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*, em que este mar aparece como conceito que, em última instância, é sinônimo de *troca* (MALKIN, 2005: 02). Os paradigmas mediterrânicos ganharam força nos últimos anos, e têm provocado uma série de debates: desde as microecologias de Horden e Poucell, até *Mediterranização* de Ian Morris. O que gostaria de destacar desses estudos é a possibilidade de pensar uma determinada região e seu processo de integração com outras regiões, considerando-se aspectos econômicos, políticos, sociais, religiosos e culturais.

Partindo então dessa nova maneira de refletir acerca do Império romano, talvez não faça mais sentido pensar a *Geografia* de Estrabão como o reflexo da ideologia de Augusto, nem mesmo como mais uma obra de um gênero literário ou de uma tradição de descrição do mundo. Sem negar as contribuições que essas propostas de análises trazem pesquisa dentro dessa nova lógica, proponho olharmos para a *Geografia* como uma obra que apresenta elementos de um mundo em integração. Uma *oikoumene* que se integra não apenas em função do poderio romano, mas também em função de aspectos econômicos, já desde a passagem da idade do bronze para a idade do ferro (BARKER; MATTINGLY, 2008: 112); ou mesmo que se integra urbanisticamente, sendo o modelo da cidade-Estado exportado para várias regiões da bacia do mediterrâneo – e nesse ponto, particularmente, Estrabão pode trazer contribuições interessantíssimas, ao dar muito mais relevância à vida na polis como fator de integração ao mundo civilizado, do que propriamente à presença do romano.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

Estrabón. *Geografía. Libro III y IV*. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

Strabo. *The Geography. Books III e IV*. Londres: The LOEB Classical Library, 1960.

STRABON. *Géographie*. Trad. : AUJAC, Germaine; LASSERRE, François; BALADIÉ, Raoul.. Vols 1-9, livros 1-12. Paris: Les Belles Lettres, 1966-96

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARKER, Graeme, and MATTINGLY, David. Cores and Peripheries Revisited: The Mining Landscapes os Wadi Faynan (Southern Jordan) 5000 BC-AD 700. In: GOSDEN, Helena. *Communities and Connections: Essays in Honour of Barry Cunliffe*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

CLARKE, Katherine. In search of the Author of Strabo's Geography. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 87, pp. 92-110, 1997.

\_\_\_\_\_. *In search of the author of Strabo's Geography*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

HARRIS, W. V. *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

MALKIN, Irad; CONSTANTAKOPOULOU, C. & PANAGOPOULO, K. *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*. Londres: Routledge, 2009.

MORRIS, Ian. Mediterraneanization. In: MALKIN, Irad. *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*. Nova Iorque, Routledge, 2005.

NICOLET, C. *Space, geography, and politics in the early Roman empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991.

PAIS, Ettore. *Ancient Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1908.

POTHECARY, Sarah. Strabo the Geographer: His Name and Its Meaning. *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 52, No. 6, pp. 691-704, Dezembro, 1999.

\_\_\_\_\_. The Expression "Our Times" in Strabo's Geography. In: *Classical Philology*, Vol. 92, No. 3, (Jul., 1997), pp. 235-246

\_\_\_\_\_. The Tiberian Author: Past, Present and Silence in Strabo's "Geography". *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 55, No. 4, (2002), pp. 387-438.

SHAW, Brent. Challenging Braudel: A New Vision of the Mediterranean, *Journal of Roman Archaeology*, nº14, pp. 419-453, 2001.



# A ESTELA DA RESTAURAÇÃO DE TUTANKHAMON

Cintia Prates Facuri<sup>1</sup>

## I) Introdução

A chamada *Estela da Restauração de Tutankhamon* foi encontrada pelo egiptólogo francês Georges Legrain no templo de Amon em Karnak em julho de 1905. A estela em granito vermelho possui 2,54 metros de altura, 1,29 metros de largura e 38 centímetros de espessura. Foi encontrada deitada, com sua face voltada para baixo, na sala hipostila e enterrada sob meio metro de areia diante do terceiro pilono.

De acordo com Legrain, a estela ainda se encontrava intacta na época copta e até mesmo na época árabe, quando se tentou dividi-la em dois, provavelmente, para fins de construção. Foram feitos grandes furos em sua face ao longo de seu eixo, mas a tarefa não foi concluída. Tempos mais tarde, quando estava deitada no chão, um tambor de uma das colunas da sala hipostila caiu e dividiu a estela em cinco pedaços. Apesar dos danos provocados pela ação do tempo e do homem, a estela ainda conserva traços de sua antiga beleza.

Anos mais tarde a estela foi levada ao Museu do Cairo, onde desde então possui o número de inventário 41504. Um fragmento de 50 centímetros de largura por 61 centímetros de altura de uma cópia da estela foi encontrado por Legrain nas fundações do templo de Montu em Karnak em 1907. Tal fragmento possui partes das linhas 15 a 27, mas não oferece grande ajuda para a restauração das lacunas. Seu número de inventário no Museu do Cairo é 41565.

A Estela da Restauração de Tutankhamon é característica da 18ª Dinastia, lembrando a grande em granito de Amenófis III do Museu do Cairo, além de possuir influências da arte amarniana nas figuras representadas.

## II) A Estela

A estela pode ser dividida do seguinte modo:

### 1) Luneta (cintro):

---

<sup>1</sup> Graduanda em Letras pela Universidade de São Paulo. Iniciação científica *Magia e Literatura no Egito Antigo: Os Contos do Papiro Westcar* sob a orientação do Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche, sendo bolsista PRP-USP.

Há uma dupla representação simétrica do faraó fazendo oferendas aos deuses Amun e Mut. Esta estela é característica da 18ª Dinastia e possui influências da arte amarniana nas figuras representadas.

Na parte superior da luneta está *Hórus de Behdet* e dois *uraei* usando as coroas vermelha e branca. No lado esquerdo da cena, Tutankhamun, usando a *coroa azul*, oferece um buquê de lótus e outro de papiro para Amon, que em troca presenteia o faraó com a vida, que emana de seu cetro-*was*. Posicionada em pé atrás de Amun e usando a coroa dupla está Mut, com sua mão sobre o ombro de Amun. O lado direito é um espelho da cena e dos textos, com exceção do faraó que está usando o toucado *nemes* e segurando um vaso de libação.

Embora as cenas sejam espelhantes, é importante observar que elas não são exatamente iguais. Muitos detalhes são tratados melhor no lado esquerdo do que do lado direito. O trabalho de polimento do grês vermelho da estela é mais fino do lado esquerdo. Na cena à direita, as plumas da Amun são mais curtas e mais inclinadas que as da esquerda. O toucado de Mut é mais grosso na figura da direita e sua coroa parece mais baixa no lado direito. As diferenças entre os lados também aparecem no disco solar alado. O *uraeus* da direita tem a coroa dupla enquanto que o da esquerda tem a coroa branca. Os corpos das cobras também são diferentes, pouco detalhados e estreitos na direita.

Alguns autores acreditavam que a cena da direita teria sido toda regravada quando mudaram os nomes de Tutankhamon para o de Horemheb, mas isso não explicaria o porquê das asas diferentes. Além disso, o nível do relevo é o mesmo da esquerda e da direita. Diante disso, a explicação seria que foram duas pessoas que trabalharam na cena, o que é comum em monumentos reais, onde o lado direito é feito por um aprendiz.

A representação do cetro-*was* inclinado, como ocorre na estela, é pouco usual, uma vez que geralmente este aparece na posição vertical. Esta forma de dar a vida incluindo o cetro-*was* em direção ao faraó, segundo Legrain, é uma influência do estilo amarniano. Entretanto, essa forma de dar a vida não é exclusiva do deus Amon, uma vez que outros deuses também o utilizam, nem uma influência amarniana, pois também aparece em outros períodos.

Na base também temos essa diferença entre o lado direito e o lado esquerdo. Os *rekhyt* são maiores na direita da estela e as asas também são diferentes. A figura do *rekhyt* representa um criptograma, representando o povo egípcio. Aparece sempre diante ou fazendo esse gesto ao nome do rei e não à figura dele, pois o povo nunca venera a figura do

faraó diretamente. Outras alterações visíveis são os cartuchos, essas resultado de uma usurpação, onde os nomes de Tutankhamon foram substituídos pelo de Horemheb.

## 2) Inscrição:

A inscrição principal encontra-se em hieróglifo escritos da esquerda para a direita, em trinta linhas horizontais abaixo da luneta. A inscrição encontra-se em bom estado, com uma bela caligrafia característica da 18ª Dinastia, com exceção dos grandes furos em seu eixo, as quebras nas extremidades das linhas e uma grande lacuna na sexta linha.

Foram feitos grandes furos em sua face ao longo de seu eixo, mas a tarefa não foi concluída. Embora difícil de datar, parece ser um trabalho antigo como se a intenção fosse reutilizar a estela dividindo-a ao meio para formar dois lintéis. O trabalho foi abandonado quando ela quebrou na parte inferior. Legrain atribuiu estes furos aos coptas ou árabes. Quando estava deitada no chão, um tambor de uma das colunas da sala hipostila caiu e dividiu a estela em cinco pedaços.

O nome de Tutankhamun foi apagado e substituído pelo de Horemheb, mas em alguns locais ainda é possível distinguir os sinais hieroglíficos do nome de Tutankhamun sob os de Horemheb. No grupo de sinais, o único que foi conservado é o nome de Amun. No entanto, os outros epítetos de Tutankhamun permaneceram inalterados.

A inscrição principal refere-se à descrição do estado de decadência das terras e do descontentamento dos deuses e posteriormente, um relato do trabalho de restauração feita pelo faraó e o contentamento dos deuses. Abaixo da inscrição, na base da estela, aparecem dois grupos de pássaros *rekhyt*, cada grupo está voltado em direção a dois cartuchos.

A estela possui ao todo catorze cartuchos:

- quatro cartuchos verticais na luneta – nome de trono e de nascimento
- dois na primeira linha, junto com o protocolo de Tutankhamun
- um na décima-primeira linha
- um na vigésima-quinta linha – nome de Trono
- um na vigésima-sexta linha – nome de nascimento
- um na vigésima-sétima linha – nome de trono
- dois na trigésima linha – nome de trono e de nascimento
- dois cartuchos verticais na base com os *rekhyt* - nome de trono e nome de nascimento.

Nos cartuchos, os nomes do Rei do Alto e do Baixo Egito foram substituídos, mantendo-se o disco solar original, que no caso de Tutankhamon era visível por ser maior do que o utilizado por Horemheb. Cinco dos seis cartuchos parecem conter símbolos originalmente usados para escrever o nome de filho de Rê de Tutankhamun. Os cartuchos com nome de rei do Alto e do Baixo Egito foram inteiramente regravados com exceção do disco solar, comum ao nome dos dois reis, maior no nome de Tutankhamun do que no nome Horemheb. As linhas seis e onze foram destruídas não intencionalmente, mas por um acidente e seus sinais nunca foram regravados. Já o nome de Filho de Rê foi todo regravado, não se aproveitando nenhum sinal.

O ponto principal da inscrição da estela e a seção relacionada à coroação. Antes temos a descrição do estado de decadência das terras e o descontentamento dos deuses, e posteriormente, em contraste, um relato do trabalho de restauração do faraó, e o contentamento dos deuses. Finalmente, um resumo geral está nas palavras *“todas suas (propriedades) foram dobradas, triplicadas e quadruplicadas”*.

### **Conteúdo da Inscrição Principal**

§ a. Data e titulação real, 1.1

Divindades tutelares, 1.2

Epítetos referentes ao nome de nascimento do faraó, 11. 3, 4.

§ b. Condição anterior do mal na terra, 11. 6-8.

Ira e negligência dos deuses, 11. 8-10.

§ c. Coroação do faraó, 11. 10, 11.

§ d. Restauração das imagens de Amun e Ptah, 11. 11-15.

§ e. Restauração dos templos e sacerdócios dos deuses, 11. 15-20.

§ f. Construção das barcas divinas, 11. 20, 21.

Consagração dos servos do palácio, 11. 21, 22.

§ g. A confirmação do ocorrido nas palavras do próprio faraó, 11. 22, 23.

§ h. A alegria dos deuses e das pessoas, 11. 23, 24.

§ i. Presentes dos deuses do templo ao faraó, 11. 24-7.

§ j. Sessão da corte, 11. 27, 28.

Epítetos relacionados com poder real e a sabedoria, 11. 28-30.

Conclusão, 1. 30.

### III) A figura misteriosa

Aparentemente é possível visualizar sob os hieróglifos regravados atrás do rei à direita e à esquerda a imagem do que parece ser uma figura humana e que para alguns autores devia ser a representação de uma rainha. No entanto, o espaço disponível para a figura é muito pequeno. Neste espaço geralmente encontramos em estelas essas seguintes figuras:

#### 1) *Uma rainha*

A mãe de Tutankhamun e de Horemheb são desconhecidas, não aparecendo em seus monumentos. A esposa Ankhesenamun aparece exclusivamente na tumba de Tutankhamun. Não são conhecidos os filhos de Tutankhamun, que teria doze anos quando a estela foi confeccionada e também se desconhecem filhos de Horemheb.

#### 2) *Um segundo rei (um co-regente)*

O espaço é insuficiente para a figura de um rei, normalmente da mesma estatura do faraó (ex. Hatsepsut e Thutmés III).

#### 3) *Príncipe*

Não existe nenhum caso de um príncipe representado junto com seu pai, o faraó, em estelas da 18ª Dinastia. Este tema torna-se frequente apenas na 19ª Dinastia. Em nenhuma das estelas onde são representadas a família amarniana tem-se um príncipe representado.

#### 4) *Divindade*

São frequentes nas estelas da 18ª Dinastia protegendo o faraó, mas neste caso não haveria motivo para sua remoção. Poderia ser a deusa tutelar de Tebas ou o deus Khonsu, mas o espaço é insuficiente para a representação divina.

#### 5) *O ka real*

Caberia no espaço deixado e era usado em estelas da 18ª Dinastia. Contudo, a destruição é injustificada, bastaria substituir o nome de Hórus de Tutankhamun pelo de Horemheb, como foram feitos nos cartuchos.

#### 6) *Personagem civil*

Representações de oficiais e dignitários junto ao faraó em estelas oficiais são raríssimas. Existe apenas um caso registrado na 18ª Dinastia, numa estela de Serabit el-Khadin (Sinai) onde Thutmés III é seguido pelo seu oficial Tey. No caso da *Estela da Restauração*, os únicos oficiais próximos de Tutankhamun são Ay e Horemheb. Destes dois, somente Ay aparece algumas vezes representado ao lado de Tutankhamun em cerimônias rituais. Na entrada do nono pílono de Karnak, uma imagem de Ay em tamanho menor do que a de Tutankhamun também foi apagada e a superfície repolida como na *Estela da Restauração*.

Nesta perspectiva, a imagem apagada poderia ser de Ay antes de assumir o trono. A idade de Tutankhamun (doze anos) justificaria a presença de Ay em um decreto de restauração como o da estela. Ay possui o título de “*pai do deus*”, o que significa preceptor. Com a chegada de Horemheb ao trono, os monumentos onde Ay aparecia junto ao faraó foram apagados, dentre eles a *Estela da Restauração*.

Horemheb não aparece mencionado na tumba de Tutankhamun, em seu lugar temos outro general, Nakhtmin (que aparece quatro vezes) o que indicaria sua maior proximidade com Tutankhamun. Nakhtmin talvez fosse parente de Ay, que ocupa um grande destaque na cena de abertura da boca na câmara do sarcófago de Tutankhamun. Os monumentos de Nakhtmin também foram atacados após a sua morte, talvez por Horemheb ou pelos faraós ramessidas.

#### IV) Publicações

A estela foi publicada pela primeira vez por Legrain em 1907 (*Rec. Trav.* 29, 162 ff.), mas a cópia do texto contém erros e sua tradução está desatualizada. Em 1909 Pierre Lacau publicou-a no *Stèles du Nouvel Empire (CCG)*, 224 ff. com Pl. 70, sob o catálogo número 34183, com foto e texto de qualidade. A única publicação, de Gaston Maspero (*The Tombs of Harmhabi and Touatânkhamanou*, 1912, 113 ff.), está incompleta, no entanto, apesar de haver erros, várias lacunas foram restauradas.

Desde Legrain, nunca foi feita uma tradução completa da inscrição da estela, apenas publicações de resultados de pesquisas de historiadores e outros especialistas interessados no desenvolvimento de idéias específicas e não na inscrição como um todo. Tais traduções são: Grapow, ap. Hermann Hass, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 261, e Breasted, *The Dawn of Conscience*, 306. O fragmento da cópia da estela foi publicado por

Legrain em *Ann. Serv.* 8, 256 ff.; e por Lacau, *op. cit.*, 230 f., sob o número de catálogo 34184.

## V) Conclusão

O Egito talvez tenha sido a única civilização que desenvolveu de maneira sistemática o fenômeno da usurpação e da obliteração de monumentos oficiais. Nomes e imagens eram alterados de maneira determinada com o objetivo de serem eliminados por motivos políticos e religiosos.

Embora listas reais como as de Turim provem a existência de arquivos reais onde os faraós são apresentados todos em ordem cronológica, nos monumentos oficiais, particularmente nos templos do estado (Karnak e Abidos), temos uma seleção dos reis que são aceitáveis e daqueles não merecedores de memória por serem considerados usurpadores ou de alguma forma não corretos. Por exemplo: reis estrangeiros (hicsos), rainhas soberanas (Hatsepshut) e os reis heréticos (ligados a família amarniana).

Todos estes expurgos apontam para um período onde a perseguição a memória foi mais praticada (período ramessida). Foi nesta época que de maneira sistemática os nomes dos soberanos foram alterados e substituídos favorecendo principalmente aquele considerado como fundador da dinastia, Horemheb.

Como os Ramsses eram de origem plebéia e não tinham nenhuma ligação com nenhum dos soberanos do passado, principalmente com aqueles da 18ª Dinastia (iniciada com Ahmose) em suas listas reais, Horemheb sucede imediatamente a Amenhotep III.

A *Estela da Restauração* é um exemplo desta usurpação ramessida. A alteração dos nomes de Tutankhamun por de Horemheb pode ter ocorrido não durante o reinado deste último, mas no reinado de Ramsses II (cerca de cinquenta anos depois) quando a memória dos reis heréticos (Akhnaton, Smenkhkare, Tutankhamun e Ay) foram sistematicamente eliminados e alterados. Isso explicaria a alteração somente dos nomes nos cartuchos, deixando a titulação original inalterada, talvez porque a lembrança dos outros três nomes reais não existisse mais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENNETT, J. The restoration inscription of Tut'ankhamun. In: *The Journal of Egyptian Archaeology* 25, 1939, p. 8-15.
- BRANCAGLION Jr, Antonio. *Manual de Arte e Arqueologia Egípcia*. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003. No prelo.
- LACAU. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos. 34001-34186. *Stèle du Nouvel Empire I*, Le Caire, 1906-26.
- LEGRAIN, G. La grande stèle de Toutankhamanou à Karnak, *RT* 29, 1907a, p. 162-173.
- \_\_\_\_\_. Notes d'inspection, LII: Un duplicata de la grande stèle de Toutankhamanou à Karnak, *ASAE* 8, 1907b, p. 256-258.
- VAN DIJK, J. De restauratiestèle van Toetanchamon. In: DEMARÉE, R.J. & VEENHOF, K.R. (eds.). *Zij Schreven Geschiedenis*. Leiden: Ex Oriente Lux, 2003.



ANEXO

A Estela da Restauração



## IBN KHÂLDUN: BASES RELIGIOSAS E O CONCEITO DE ‘ASABIYYA PARA A FORMAÇÃO DE UM IMPÉRIO

Danielle da Silva Tavares<sup>1</sup>

Ibn Khaldun desempenhou, na segunda metade do século XIV (nasceu em 1332), um papel importante e variado na História. Sua família - originária do Magreb - viveu em Sevilha após a Espanha ter sido conquistada pelos árabes. Com a expansão dos reinos cristãos para o Sul da Espanha, retornou para Túnis com sua família. Recebeu educação esmerada referente à sua época, com sábios que ensinavam nas mesquitas, nas escolas de Túnis e com aqueles que visitavam a cidade, continuando seus estudos durante toda sua vida adulta, falecendo no Cairo, em 1406. Seu conhecimento de jurisprudência fez com que prestasse serviço para os governantes de Túnis e outros soberanos do Magreb. Sendo Ibn Khaldun, portanto, filho de um legado Al-Andalus forte e intenso.

A História muçulmana era gênero literário e motivo de críticas para Ibn Khaldun. O Islã é, portanto, a base na qual se funda a civilização árabe ordenando-se ao redor desse “fenômeno” que dita a conduta das pessoas e da comunidade. As preocupações religiosas ocupavam grande espaço no pensamento histórico-árabe até o período em que viveu Ibn Khaldun. Era, portanto, parte das “ciências do Alcorão” baseadas e fundadas na Revelação e na Tradição, como, por exemplo, o *fiqh* (jurisprudência religiosa), a gramática, a retórica, etc. Sendo o *fiqh* a linha de conduta e pensamento de nosso autor, a qual se baseia nos princípios – leis e preceitos morais - e processos de interpretação do Alcorão.

*“O Islã é uma religião e um modo de vida. A civilização muçulmana foi fruto da forma muito particular como os árabes e, posteriormente, os povos por eles conquistados e islamizados, elaboraram e moldaram, a partir de seus próprios valores, a herança greco-romana e o legado de outras culturas”* (BISSIO, 2008: 14). A fé em um Deus único – Allah – e em suas Revelações é o que une a *Ummah* (sociedade muçulmana), fundada por Maomé. O muçulmano no Medievo percebia os domínios do Islã como uma unidade, via-se como a civilização. A característica da *Ummah* baseia-se na noção de pertencimento transcende o plano religioso fazendo ser impossível a dissociação do poder religioso do poder temporal diante dos olhos dos muçulmanos. *“Língua e religião definiam a inclusão no espaço islâmico, dividido juridicamente em dois territórios, o dar-al-islam – o país do*

---

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciada pela UGF e pesquisadora do LITHAM/ UFRRJ. Email: danyrj@gmail.com

*Islã – e o dar-al-harb – o país da guerra, ou o país que ainda não estava sob o domínio do Islã”* (BISSIO, 2008: 16).

Maomé, portanto, ocupa lugar de destaque e importância no papel do Islã devido a sua liderança espiritual e as funções que ocupou durante sua vida. Sua pregação, embora de cunho totalmente religioso, gerou incômodo nos comerciantes de Meca, pois sua mensagem atraída acima de tudo os descontentes com as desigualdades sociais.

De acordo com Beatriz Bissio, *“Desta forma, em 622, o islã se afirma não apenas como religião, mas como comunidade organizada, pois a partir desse momento o profeta Maomé se torna também um líder político e militar. Desde então, a imbricação do religioso e do político é uma das mais importantes características do islã”* (BISSIO, s/d: 02). Sua mensagem ganha espaço e torna-se um sucesso por dar respostas às inquietudes religiosas efervescentes no momento e por ele vincular sua pregação à tradição árabe anteriormente existente a ele. Uma das formas de coesão da Ummah é a língua árabe que desempenha um papel importante, pois foi através dela que a mensagem de Allah foi revelada a sociedade islâmica. A necessidade de todo muçulmano ter que aprender a língua árabe está ligada ao fato deste poder ser capaz de interpretar o Alcorão e o *suna*<sup>2</sup>, fazer o ato do testemunho – *chahada*, recitar o Alcorão e invocar o nome de Deus – *Allahu akbar* – “*Deus é maior*”. Já um sábio religioso deveria saber mais além do que esses princípios básicos. É obrigação, portanto, de todo muçulmano aprender a língua a qual o Alcorão foi revelado a Maomé.

Tal mensagem, em árabe<sup>3</sup>, os convocava a se expandir pelo mundo, transformando este em uma única sociedade de fiéis na qual os árabes eram o núcleo fundador. A partir

---

<sup>2</sup> A suna é baseada nos ditos do Profeta, que eram registrados nas ‘*tradições*’ – hadiths; uma interpretação literal do Alcorão. Era a clara manifestação de Deus. Desde o início a tradição que surgiu com Maomé tinha um sistema consuetudinário de conduta; uma suna em dois sentidos. Como comunidade cria seu próprio padrão de conduta, desenvolvendo uma espécie de consenso, compreendendo assim a preservação da suna do Profeta. Os Hadiths, conduta e palavras do Profeta, foram passados adiante não só oralmente como também por escrito. Mas tanto a suna como os registros do Profeta variavam de local para local e de época para época.

<sup>3</sup> O termo ‘árabe’ é um dos mais complexos e difíceis, pois hoje o orgulho dos Árabes é a consciência de um acordo que os ligam ao seu passado. Resumidamente pode-se dizer que um árabe não é tão somente aquele que fala a língua árabe como língua-mãe. Considera-se Árabe todo cidadão da Península Arábica que tem em seu passaporte o reconhecimento da Liga dos Estados Árabes, não existem um Estado específico o qual os árabes são nativos. Muitos líderes árabes consideram árabes aqueles que moram em seus países, falam sua língua e foram trazidos para sua cultura e se orgulham de seu passado de glória.

desta lógica, Maomé tem por missão disseminar as palavras de Allah fazendo germinar um processo transformador para a formação de uma civilização clássica.

Língua e religião, somadas ao legado da Antiguidade clássica e ao aporte de outras culturas (...), com as quais passam a estabelecer fluidos contatos, foram os alicerces que permitiram aos árabes e, posteriormente, aos povos que eles foram conquistando, construir um império que, superando inúmeros desafios, percalços e mudanças, perdurou mais de mil anos (BISSIO, s/d: 04).

Em 632 quando Maomé morreu, sua missão tinha sido cumprida e a mensagem divina já estava revelada e cabia então aos fiéis acatá-la, mas a missão de levar a palavra de Allah para o mundo coube à Ummah. Maomé era politicamente hábil, e soube transformar as condições de vida de seu povo. Fazendo-os assim estarem prontos para fundar sua própria cultura. Seu sucesso se deu pela visão religiosa levada aos árabes e aceita pelos súditos do Império e indo de encontro com uma necessidade espiritual vigente naquele momento.

A fé religiosa, mesmo quando derivada de uma fonte comum, é tanto uma força particularizante quanto generalizante; e, de fato, qualquer que seja a universalidade atingida por uma dada tradição religiosa, ela surge de sua capacidade de envolver um conjunto cada vez mais amplo de concepções de vida individuais e mesmo indiossincráticas, e, de alguma forma, de sua aptidão para sustentar e elaborar todas elas (GEERTZ, 2004: 27).

O Alcorão é a palavra de Deus, para os muçulmanos a revelação corânica é um Livro e por isso o status do Livro é essencial e fundamental. As questões suscitadas da natureza de Deus levam automaticamente às suas relações com os homens. O texto corânico fala diretamente com os árabes e lhes dava respostas imediatas para querelas locais. Mas, as palavras implícitas no Alcorão levavam a um pensamento sistemático sobre a consideração do texto, ou seja, levava a um método “(...) *uma crença em que se podia atingir um conhecimento pela razão humana trabalhando segundo certas regras. Essa crença na razão corretamente orientada tinha formado a vida intelectual nas regiões por onde o Islã se espalhou, incluindo o Hedjaz; há vestígios de raciocínio dialético no próprio Corão*” (HOURANI, 2002: 80).

As questões ligadas à interpretação do Alcorão, portanto, fizeram surgir diversas escolas de pensamento, em meados do século VIII d.C. com opiniões claras e coerentes sobre uma ampla gama de problemas.

Albert Hourani nos dá uma sucinta descrição sobre vida e obra de Ibn Khaldun, onde diz que em “*O Muqadimma (Prolegômenos) (...). Ibn Khaldun tentou explicar a ascensão e queda das dinastias de um modo que servisse de padrão para aferir a credibilidade das narrativas históricas*” (HOURANI, 2002: 16). O desenvolvimento intelectual de Ibn Khaldun teve maior interesse de ser estudado a partir do século XIX por causa de uma busca identitária que acompanhou os árabes-muçulmanos nesse século. Suas obras despertaram maior interesse entre os orientalistas europeus.

(...), o legado do historiador muçulmano não deixou de ser estudado e o movimento de redescoberta tomou uma particular força, a partir dos anos 50 e 60, com as mudanças introduzidas no mundo árabe pelo movimento nacionalista surgido no pós-guerra no Egito (...) (BISSIO, s/d: 12).

Ibn Khaldun aborda em sua obra mais conhecida – *Os Prolegômenos* -, o conceito de ‘*asabiyya* - espírito de grupo. Onde ele o define como um fator de coesão das tribos beduínas do deserto arábico, ligado a uma capacidade de obter e manter essas diversas tribos sob um mesmo domínio. Segundo ele, o enfraquecimento de um Império levantado e fundado por uma determinada tribo se dá por causa do afrouxamento dos laços familiares a partir do momento em que se misturam com outras raças (de estrangeiros).

Para Richard Max de Araújo, em termos globais a ‘*asabiyya* é encontrada tanto entre os nômades como nos cidadãos. Esta é uma inclinação natural que leva os homens à união ainda que não pertençam à mesma família. Trata-se de uma relação “*político-econômica*” onde elementos estrangeiros podem ser aceitos desde que tenham como respaldo a noção de ancestralidade comum. E, se a integração for considerada vantajosa para o grupo, a tribo favorece seu cliente, adquirindo assim simpatizantes para sua causa. Nas cidades a ‘*asabiyya* ocorre de maneira mais fraca, pois os habitantes acham-se ligados a outros além da questão sanguínea.

Vemos em Ibn Khaldun uma delimitação da civilização, formada por pessoas livres, autônomas e iguais formando dois polos que equilibram entre si; a civilização rural (*umram badawi*) e a urbana (*umram hadari*). Sendo estas civilizações complementares.

De acordo com este pensamento, a forma mais simples de vida era a do povo das estepes e montanhas, que cultivavam a terra, criavam gado e seguiam líderes sem poder de coerção organizado. E para a criação de um governo estável havia a necessidade de um governo com autoridade exclusiva que só poderia se estabelecer se conseguisse formar e

controlar seguidores dotados de *'asabiyya*, “(...) *um espírito corporativo voltado para a obtenção e manutenção do poder*” (HOURANI, 2002: 16). Tal designação seria feita, então entre os homens mais enérgicos das tribos e o grupo seria mantido por uma ancestralidade em comum – real ou forjada – reforçada pela aceitação de uma religião também em comum. E uma característica comum aos berberes do Magreb<sup>4</sup>. Assim fortalecido, o grupo podia formar uma dinastia.

O único modo de sobrevivência nas estepes era pertencer a um grupo unido; pois viver individualmente não havia chances. Também em Karen Armstrong encontramos a construção da *'asabiyya*. Como a autora diz, os nômades se agrupam por laços sanguíneos e grau de parentesco, e a associação desses grupos com outros geravam associações mais tênues.

Os árabes, contudo, em geral não faziam distinção e usavam o termo *quawm* (povo) para se referir tanto aos grupos pequenos como aos grandes. Para evitar que as tribos se tornassem muito grandes e difíceis de controlar, os grupos constantemente se reconfiguravam. Era essencial cultivar uma ardente e absoluta lealdade ao *quawm* e a seus aliados. Somente a tribo poderia garantir a sobrevivência dos indivíduos (ARMSTRONG, 2002: 70).

A única condição para que os homens organizem-se em sociedade é a de subsistência. Agindo em bandos conseguem se manter vivos e podem também defender-se de seus inimigos. Buscam a princípio viver com o necessário buscando o que precisam na agricultura e na criação de determinados animais. Ao surgirem novos recursos esforçam-se para salvarem-se de um estado de semi-pobreza para desfrutarem de uma riqueza e ostentarem coisas além do necessário. O bem estar, então, introduz hábitos luxuosos levando ao requinte e alterando os costumes. Opostamente aos Beduínos, aqueles que fixam residência nas cidades preocupam-se em satisfazer suas necessidades oriundas do luxo e aperfeiçoar tudo o que está relacionado ao seu modo de vida. Não mais procuram viver de acordo com suas necessidades básicas, buscam uma vida com maiores prazeres.

Segundo a visão de Ibn Khaldun viver nas cidades faz com que os cidadãos “*percam o foco*”, e não desejem mais viver apenas para sua subsistência e nem mesmo preocupam-se em defender suas cidades, pois têm quem faça por eles, defendendo-os de qualquer inimigo. E aqueles que resistem à vida nas cidades são considerados mais

---

<sup>4</sup> Nordeste Africano.

dotados de bravuras, não se acostumando à vida luxuosa e não dados a deixarem a sua defesa nas mãos de terceiros. Como ele diz:

Por isso é que nós encontramos entre os Árabes semi-selvagens e afeiçoados à vida errante um grau de bravura muito superior ao de que são capazes os homens policiados por leis. As pessoas que, desde a infância, viveram sob o controle de uma autoridade que procura formar-lhes o caráter e ensinar-lhes as artes, as ciências e as práticas da religião formarão um povo, que, assim educado, perde muito de sua energia e não tenta quase nunca resistir a uma opressão (KHALDUN, 1958: 215-216).

A ligação sanguínea constitui uma força a qual os homens reconhecem como sendo natural. O parentesco exige a manifestação da solidariedade. O isolamento é um tipo de garantia segura contra a corrupção do sangue, resultado de alianças contraídas com estrangeiros. Nessas tribos o direito de comando pertence a uma só família, e esta deve sobrepujar as demais com o espírito de grupo. Por isso, para que não perca a força, o comando deve permanecer na mesma família. Como podemos ver quando Ibn Khaldun diz que:

Com efeito, a reunião dos homens em sociedade e o espírito de clã, podem ser considerados como os elementos constitutivos do temperamento do corpo político (...), é preciso que um dos elementos predomine para que a constituição do ser seja perfeita. Eis por que a força constitui uma das condições essenciais para a manutenção do espírito de clã (KHALDUN, 1958: 226).

A noção de se ter um ancestral comum representa a força que os impele a se defenderem e estabelecer hegemonia em forma de dinastia ou de um império.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*. Tradução integral e direta do árabe de José Khoury e Angelina Bierrembach Khoury. Tomo Primeiro. Instituto Brasileiro de Filosofia. São Paulo: Editora Comercial Safady Limitada, 1958.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Richard Max de. *Ibn Khaldun: a ideia de decadência dos Estados*. Campinas: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ibn Khaldun: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos Estados do Ocidente Muçulmano*. Campinas: Unicamp, 2004.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé. Uma Biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BISSIO, Beatriz. *Percepções do Espaço no Medievo Islâmico (século XIV). O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Niterói: UFF, 2008, p. 14.

\_\_\_\_\_. *Ibn Khaldun: Um sábio muçulmano sem herdeiros*. Simpósio apresentado no Maranhão. Sem data.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 2008.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.



## **A ABOMINAÇÃO DA DESOLAÇÃO: A FIGURA DO REI IMPIO APLICADA A ANTIOCO IV, EPÍFANES**

*Prof. Ms. Diego Lopes da Silva<sup>1</sup>*

O presente artigo tem por base mostrar os desmandos praticados pelos governantes selêucidas, em especial do governante Antioco IV, Epifanes (175-164 a.C) ao longo do exercício do poder na província da Judéia. As medidas tipicamente helenizantes outorgadas pelo governante tiveram baixa aceitação entre a população judaica, que tinha na religião e nos costumes o elo norteador da suas ações, e a idéia de “*pertencer*” ao grupo judeu estava intrinsecamente ligada à questão da fé, principalmente as práticas religiosas ligadas ao templo e ao sacerdócio. Como forma de repúdio a tais práticas helenizantes o autor de Dn utiliza de padrões de descrição de reis perversos recorrentes ao longo da literatura mesopotâmica e da própria tradição judaica descrita na Bíblia.

As práticas imperialistas de dominação helênica, entretanto, esbarraram nas peculiaridades religiosas do judaísmo; ocasionando assim a insurreição armada conhecida como Revolta dos Macabeus, porém, antes de adentrarmos na rebelião e na descrição dos modelos dos reis perversos, observa-se a expansão e a forma de governo imperialista desenvolvida pelos selêucidas, principalmente na província da Judéia e a maneira extremamente autoritária de dominação e imposição política e cultural dos seus governantes.

A dinastia selêucida teve início na figura de Seleuco<sup>2</sup> no ano de 312 a.C., tendo como marco a conquista de Babilônia, analisa-se que o governante tinha claras idéias expansionistas, fato evidenciado na conquista da Anatólia oriental<sup>3</sup> e sobre a parte norte da Síria.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Universidade de Brasília (UnB), atualmente trabalha com projetos de pesquisa ligados as influências indo-europeias sobre as representações e imagens de Alexandre, o Grande na literatura judaica. Figuras, símbolos e elementos comuns a outras culturas da antiguidade e que foram resignificados pelo judaísmo antigo. E-mail para contato: diegolph@hotmail.com

<sup>2</sup> Seleuco era um dos generais de Alexandre, o Grande que partilharam o reino de proporções colossais deixado pelo macedônio. Seleuco tinha como principais inimigos: Antígono II Gônatas na Macedônia e Ptolomeu II Filadelfo no Egito; sua habilidade em governar era extremamente importante para as conquistas, entretanto, após seu assassinato em 281 a.C., a dinastia selêucida começa a sofrer duros golpes com a alternância de governantes péssimos e medíocres.

<sup>3</sup> Anatólia é uma região geográfica limitada pelo mar negro ao norte, o mar mediterrâneo ao sul. Anatólia Oriental compreende a maioria do território da moderna Turquia.

O império alcançou sua máxima extensão após a morte do seu aliado de longa data, Lisímaco<sup>4</sup>, na Batalha de Corupédio em 281. Seleuco ainda tinha esperanças de controlar as terras de Lisímaco na Europa, entretanto, acabou sendo assassinado por Ptolomeu Cerauno<sup>5</sup>, na chegada ao continente Europeu. Seu filho e sucessor, Antíoco I Sóter<sup>6</sup>, mostrou-se incapaz de recomeçar a obra expansionista de seu pai. Analisa-se que mesmo sem ter conquistado terras na Europa, possuía um reino incrivelmente vasto - consistia de basicamente todas as porções asiáticas do Império.

A extensão do império selêucida trouxe consigo uma multidão de raças, gêneros e crenças diversificadas: gregos, persas, medos, judeus, indianos, entre outros. Sua população total foi estimada em 35 milhões de habitantes, sendo considerado no início do séc.III a.C. o maior e mais poderoso império de sua época.

Observa-se que no século II a.C., a dinastia selêucida já dava sinais de esgotamento frente aos adversários poderosos, principalmente os romanos. O período de renascimento da dinastia com Antíoco III, Megalo, tinha terminado, e seu sucessor Seleuco IV, Filopáter<sup>7</sup>, mostrou-se um inábil governante; não sabendo administrar as diferentes culturas e povos existentes em seu território.

O advento do governante Antíoco IV, Epífanes foi marcada por grande expectativa por parte das culturas orientais e da própria continuação do império selêucida que estava caminhando indubitavelmente para o fim.

Porém, as práticas de imposição e unificação cultural acabaram gerando uma série de descontentamentos, sendo o mais grave, a Revolta dos Macabeus que teve como

<sup>4</sup> Lisímaco (360 a.C.-281 a.C.) foi companheiro de Alexandre, o Grande, e um dos generais que dividiram o império após sua morte, sendo depois rei em 306 a.C. na Trácia e Ásia Menor. Auxiliou Seleuco na guerra travada contra Antígono Monoftalmo.

<sup>5</sup> Ptolomeu Cerauno governou a Macedônia (281 a 279 a.C.). A expressão "*Cerauno*" significa "*relâmpago*", mostrando exatamente a intensidade e tempo de governo. Filho mais velho de Ptolomeu I Sóter, fundador da dinastia ptolemaica, seu pai preferiu ter como seu sucessor um meio irmão de Ptolomeu Cerauno, o futuro Ptolomeu II Filadelfo (filho de Berenice I).

<sup>6</sup> Antíoco I Sóter (324 a.C. - 262/261 a.C.) foi um rei selêucida após o assassinato do pai em 281 a.C. por Ptolomeu Cerauno, rei da Macedônia, Antíoco consegue resistir às revoltas internas que eclodiram na Síria e no norte da Ásia Menor. Antíoco fez as pazes com o assassino do pai e com o sucessor deste, Antígono II Gônatas. Por volta de 275 a.C. Antíoco II derrota os Gálatas, povo nômade que ameaçava com destruições as cidades da Iônia, tendo recebido o nome de "Sóter" ("salvador"), por ter poupado estas cidades aos Gálatas.

<sup>7</sup> Foi o sétimo rei da dinastia selêucida, filho do rei Antíoco III, Magno e da rainha Laodice III, sucedeu seu pai no terceiro ano da 148ª olimpíada (186 a.C.), e reinou por doze anos, até o primeiro ano da 151ª olimpíada (176 a.C.). Ao morrer, ele foi sucedido por seu irmão Antíoco IV, Epífanes, o império que herdou já não era tão grande como o do seu pai antes da guerra com Roma (190-189), mas mesmo assim, ainda era de tamanho considerável consistindo da Síria (incluindo a Cilícia e a Palestina), Mesopotâmia, Babilônia, Pérsia e Média.

principal causa a proibição de culto ao Deus dos Judeus e sua eventual substituição por divindades gregas, com a profanação do Templo de Jerusalém.

Fazendo um paralelismo temático com as idéias trabalhadas pelo autor de Daniel, observa-se que na sua leitura que existem determinados valores que o visionário nos quer transmitir, entre os quais: a necessidade da nação de Israel se arrepender<sup>8</sup> de seus pecados e se aproximar de Deus, de não se “contaminar” com valores helenísticos, em suma é tentar manter um tipo de “isolamento” cultural, entre a ideia de um Deus governante dos judeus na cultura pagã helenística. Assim, o autor de Dn propõe-se a representar o período de turbulência política e cultural advinda na Judeia durante o governo de Antioco Epífanes representando tal reino, a última das sucessões das monarquias mundiais, como parte integrante do governo da “*quarta besta*” de Dn 7, sendo posteriormente restabelecida a ordem cósmica pela figura do libertador nacional, o Messias.<sup>9</sup>

Diante do cenário de caos e turbulência vivida na Judéia do séc. II a.C. devido às práticas de imposição cultural sofridas pelos judeus não helenizados<sup>10</sup>, o autor da segunda parte de Daniel utiliza termos fortes para retratar as políticas de unificação cultural desenvolvidas por Antioco IV, Epífanes, utilizando padrões recorrentes na literatura judaica e mesopotâmica que retratam figuras de reis perversos que trouxeram destruição, brigas e discórdia entre seus governados.

Um famoso pesquisador de história oriental antiga Lebram<sup>11</sup> traçou um padrão para a concepção da figura do “*rei rebelde*” descrito em Dn 7 (o chifre blasfemo que representa o governo de Antioco IV, Epífanes); observando que o mesmo padrão pode ser usado pelo próprio Antioco Epífanes na volta de sua campanha contra o Egito. Esse modelo se repete

<sup>8</sup> O padrão deuterômico pautado pela teodiceia permeia grande parte dos textos bíblicos, mostrando os constantes ciclos que viviam os judeus: quando estes resolviam buscar ao seu Deus, eram abençoados e prosperavam, entretanto, logo se esqueciam das obras que o Senhor fizera e buscavam outras divindades ou seguiam caminhos distorcidos daqueles que deveriam seguir como povo eleito, sendo punidos por Deus pelos seus pecados; tal padrão mostra que o Deus judaico é justo e amoroso, mas também pune aqueles que escolheu pelos seus erros e falhas.

<sup>9</sup> A figura do Filho do Homem descrita Dn 7:19-27; sendo este o que remirá Israel dos seus pecados e dará fim a última besta, implantando o reino eterno de paz e justiça na Terra.

<sup>10</sup> A Judeia do período da revolta dos Macabeus está dividida, para fins didáticos, em dois grandes grupos; aqueles que viam a helenização como uma forma de expansão e inserção do mundo judaico na conjuntura político-econômica da época (dentre estes destaca-se a figura de Jasão, personagem descrito no livro dos Macabeus como um dos responsáveis pela tentativa de helenização da Judeia no séc.II a.C.); e o grupo que o autor do segundo Daniel faz parte que é avesso a qualquer tipo de mudança religiosa, sendo tal ato considerado uma transgressão ao ordenamento divino de não se misturar com os povos pagãos (Lv 20:26); entretanto, vale ressaltar que existiam dentro desses dois grandes grupos subdivisões que pregavam uma espécie de helenismo moderado que afetasse somente as atividades interpessoais, e não aquelas de cunho religioso.

<sup>11</sup> Jürgen C.H. Lebram. *Das Buch Daniel*. Zürich: Theologische Verlag, 1984.

na descrição do rei persa Cambyses<sup>12</sup>, após retornar de uma campanha violenta no Egito. Analisa-se que o padrão do “*rei rebelde*” é o mesmo, tanto na descrição dos egípcios, quanto dos gregos; nesta hipótese, segundo Lebram, o autor de Dn teria recebido influência mesopotâmica no modelo de descrição do “*rei rebelde*”.

Com relação ao padrão mítico do rei perverso, o primeiro exemplo nas culturas orientais próximas ao judaísmo foi o do lendário rei persa Kay Kâûs,<sup>13</sup> criador do mito da grandiosa e bela Babilônia, entretanto, se rebelou contra a divindade e a religião buscando fazer uma torre que tocasse o céu<sup>14</sup>, sendo acometido por completa demência pelos deuses babilônicos.

Comparando com o texto bíblico, vê-se que há uma ligação forte entre o modelo do “rei perverso/rebelde” com a demência momentânea sofrida por Nabucodonosor em Dn 4. Entretanto, o padrão descrito para os reis rebeldes parece não se encaixar com a figura de Nabucodonosor,<sup>15</sup> visto que ao longo da narrativa de Dn é mostrado como um bom rei, sendo a representação da primeira grande monarquia que em termos gerais é a melhor de todas.

Sendo assim, Bentzen<sup>16</sup> chegou à conclusão que o trecho de Dn 4 faria menção ao rei Nabônides, e não a Nabucodonosor como descreve o texto daniélico. Fazendo uma análise histórica, também se encaixaria o texto com a figura de Nabônides; tal concepção ganhou força com a descoberta do fragmento de Qmram 4QorNab, intitulado “*oração de Nabônides*”, na qual ele fala sobre o período que ficou “exilado” por cometer atrocidades, que foram severamente punidas pelo deus da cidade de Teima.

Tais referências servem para mostrar que o padrão bíblico sobre a figura do rei ímpio é o mesmo desde a confecção do livro de Isaías até Daniel (no que tange à descrição do rei perverso/rebelde), sendo possível falar em apropriação oriental no que tange a

<sup>12</sup> Imperador persa (530-521 a.C.), durante seu reinado o mundo persa teve uma grande expansão, porém o seu grande crime foi ter matado o animal sagrado persa Apis, por isso ele acabou sendo acometido de loucura, na qual acaba cometendo muitos outros crimes, matando seu irmão e sua irmã e, finalmente, perde o seu império, morrendo de uma ferida no quadril, no mesmo lugar onde ele tinha ferido o animal sagrado.

<sup>13</sup> Segundo a mitologia persa, o primeiro grande imperador, no sentido restrito da palavra, sendo a ele atribuída a grandiosidade e expansão do mundo persa. Entretanto, devido a sua sabedoria e força conquistada diante dos homens, resolveu fazer uma torre para atingir os céus, sendo punido pelos deuses com demência.

<sup>14</sup> Observa-se que a estória deste Rei muito se assemelha a famosa descrição de Gn 11 com relação à Torre de Babel, quando os homens edificaram uma torre para tocar nos céus, sendo confundidos pela divindade judaica com relação às diferentes línguas que passaram a falar devido a soberba em relação ao poder do Deus judaico Iahweh.

<sup>15</sup> O texto daniélico nos descreve o rei Nabucodonosor como um bom rei, que tinha o temor de Deus no seu coração; tal interpretação é a mesma dada a Nabucodonosor nos documentos de origem babilônica; como o rei forte e poderoso.

<sup>16</sup> A. Bentzen. *Daniel*. Tübingen: Universität of Tübingen, 1952.

aspectos pontuais, ou mesmo na descrição das bestas de Dn 7, visto que as fontes mais antigas são judaicas e mesopotâmicas.

Analisa-se que o padrão do rei profano pode estar presente nos profetas, sendo este um dos possíveis textos mais antigos que podem ter influenciado diretamente a escrita do autor de Dn. O padrão descrito por Ezequiel, talvez seja o mais antigo, e possui na sua escrita o mesmo padrão que é apresentado na descrição de Antioco IV, Epífanos no livro de Dn, dentre os pontos chaves para compreensão deste padrão/modelo estão:

1 - A vontade de atingir o poder e a sabedoria suprema por parte dos governantes/opressores (Is 14:16, Ez: 31:6 e Dn 7:23)

Os que te vêem fitam os olhos em ti e te observam com toda atenção, perguntando: Porventura é este o homem que fazia tremer a terra, que abalava os reinos.

Em seus ramos faziam ninho todas as aves do céu, sob os seus galhos todos os animais do campo tinham suas crias a sua sombras sentavam-se pessoas de nações variadas.

E ele continuou: A quarta fera será o quarto reino na terra diferente terra diferente de todos os reinos. Ela devorará a terra inteira, calcá-la-á aos pés e a esmagará.

2 – Os reis rebeldes acreditam que pelas suas práticas são a personificação do seu Deus (Is 14:14, Ez: 28:2 e Dn 11: 36)

Subirei acima das nuvens, tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo.

Filho do homem e, dize ao príncipe de Tiro: Assim diz o Senhor Iahweh: Pois que teu coração se exalta orgulhosamente e dizes: Eu sou deus, ocupo trono divino no coração do mar.

O rei agirá a seu bel-prazer, exaltando-se e engrandecendo-se acima de todos os deuses. Proferirá coisas inauditas contra o Deus dos deuses e, no entanto prosperará, até que a cólera chegue a seu cúmulo – porque o que está decretado se cumprirá.

3 – A soberba e desmesura do rei rebelde (Is 14:13, Ez 31:10 e Dn 8:25)

E, no entanto, dizia no teu coração: Subirei até o céu, acima das estrelas de Deus colocarei meu trono, estabelecer-me-ei na montanha da Assembléia, nos confins do norte.

Pois bem, assim diz o Senhor Iahweh: Visto que, por se ter tornado tão alto, elevando seu cume por entre as nuvens, seu coração se encheu de orgulho devido ao seu porte.

Por sua habilidade, a perfídia terá êxito em suas mãos. Ele se exaltará em seu coração e, surpreendendo-os, destruirá a muitos. Opor-se-á mesmo ao Príncipe dos príncipes, mas, sem que mão humana interfira, será esmagado.

#### 4 – A queda e destruição do rei rebelde (Is 14:12, Ez 28:16 e Dn 7:26)

Como caíste do céu, ó estrela d'alva, filho da aurora. Como foste atirado à terra, vencedor das nações

Em virtude do teu comércio intenso te encheste de violência e caíste em pecado. Então te lancei do monte de Deus como profano e te exterminei, ó querubim protetor, dentre as pedras de fogo.

Mas o tribunal dará audiência e o domínio lhe será arrebatado, destruído e reduzido a nada até o fim.

O mesmo modelo e a mesma sequência são aplicados à figura de Antíoco Epífanes em Dn 7 a 11; na mesma sequência como fora descrita nos profetas e no próprio livro de Dn com relação a figura de Nabucodonosor.

Observa-se que há afinidade do padrão de Dn 4 com as tradições relacionadas à figura de Nabônides. Sendo assim, podemos falar na possibilidade de paralelos entre os registros mesopotâmicos de Nabônides e Antíoco Epífanes em Dn, visto que o mesmo padrão também é encontrado no “*Cilindro de Ciro*”.<sup>17</sup> Observam-se inúmeras semelhanças entre eles, dentre as quais temos: ambos são opressores de outras nações, negligenciam as divindades, encheram de soberba seus corações, alteram a prática religiosa e espiritual de suas nações e inserem uma estátua no templo.

---

<sup>17</sup> O relato critica a ação do Rei Nabônides, acusando de lesar os interesses tradicionais da Babilônia, fato esse que justificou a conquista da cidade por Ciro II. Foi o seu apego ao deus Nebo, em vez do deus Marduk, que gerou forte descontentamento entre os sacerdotes babilônicos.

O “*Cilindro de Ciro*” descreve os mesmos padrões observados no Antigo Testamento: as predições são profecias *ex-eventu*<sup>18</sup> como temos em Dn; a caracterização dos reinos segue a convenção tradicional, “*bom*” e “*mau*”, apesar de termos evidências históricas bastante vagas.

A descrição lendária do Kay Kâûs se aproxima muito das descrições de Nabônides,<sup>19</sup> principalmente na parte que tange à rebeldia e a desmesura. A tradição mesopotâmica confere também a Nabônides seu momento de “*loucura*”, por se vangloriar e não atribuir o culto e a glória devidos à sua divindade.

Vale ressaltar a similaridade entre Dn 8:23-25 e Dn 11:3-45, e destes com a profecia dinástica;<sup>20</sup> o estilo de profecia daniélica parece ter uma grande influência babilônica, vale observar que nesta profecia dinástica encontramos também uma sequência de monarquias mundiais, entretanto, a sequência segue a ordem: Assíria,<sup>21</sup> Babilônia, Pérsia e Macedônia; a última exatamente por ser escrita no período helenístico, tema este adjacente ao desenvolvido neste artigo.

Dois períodos dessa profecia são tidos como terríveis, o primeiro que é relativo ao governo de Nabônides, e o último que seria representado pelo mundo macedônico, com um estilo descritivo muito parecido com o descrito em Dn 7.

Observam-se correspondências gerais entre Dn 8 e 11 com as predições babilônicas; mostram profecias *ex-eventu*, têm uma sequência ordenada de monarquia; ressalte-se que a tradição de Nabônides já estava espalhada em grande parte do mundo antigo, sendo assim pode ser que o autor de Dn tenha se apropriado de seções da “*Orações de Nabônides*”, do “*Cilindro de Ciro*” e da “*Profecia Dinástica*”.

Em Dn 7:21,24-25, temos a descrição de Antíoco Epífanes, como o “*pequeno chifre que proferia palavras arrogantes ao Altíssimo*”.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Termo que designa a ação de proferir uma “*profecia*” depois do evento ou fato ter acontecido.

<sup>19</sup> Último rei da Babilônia, reinando entre 554–539 a.C., sua participação em Dn não é visível, porém noutros relatos observa-se a sua malignidade e exaltação, o que acaba de certa forma dentro do padrão mítico mencionado em Dn como um dos motivos da queda do seu império.

<sup>20</sup> Profecia *ex-eventu* datada aproximadamente do século II a.C. que narra a sucessão dos reis babilônicos, mostrando Nabucodonosor como um grande governante e Nabônides como um péssimo rei; tais alternâncias de reis bons e ruins ocorrem até o advento da quarta monarquia, sendo esta má por excelência.

<sup>21</sup> Já com relação às monarquias mundiais, o império babilônico é mostrado em Dn como sendo o primeiro grande império, diferentemente da sequência anterior que mostrava a Assíria, como primeira. Tal sequência vista na profecia dinástica parece ter uma forte ligação com Dn, sendo a diferença a presença da Assíria que nos relatos de Dn parece não ter muita importância para ser enquadrada como monarquia mundial, além da história daniélica está fortemente ligada ao ambiente babilônico.

<sup>22</sup> Observa-se na descrição dos chifres um forte paralelo com 1En 1:9. O chifre ao longo da tradição semítica é mostrado como símbolo de força e poder; seu uso descreve o poderio de Antíoco como governante e também a intensidade da revolta dos Macabeus.

A possível idéia do autor do segundo Daniel<sup>23</sup> ao trabalhar com um modelo já conhecido de descrição do rei profano/rebelde seria a de ser compreendido na sua redação não somente pelos judeus não helenizados que viam no governo de Antioco IV, Epífanês a representação do caos e da maldade, mas também se fazer compreendido as demais culturas que viam com maus olhos as práticas culturais de unificação religiosa, já que existia respeito entre as divindades de outras culturas e a alteração desta prática era vista como uma afronta a nação subjugada.

Outro fator interessante de ser abordado é o modo como a narrativa daniélica se utiliza de um estilo helenístico para ir de encontro às próprias práticas culturais helênicas, o autor de Dn utiliza uma prática comum<sup>24</sup> aos historiadores orientais de se valer da cultura dominante para criticar as descrições ocidentais de suas culturas, e tentar demonstrar seus valores, práticas e costumes a um público estranho aos seus costumes e práticas. Sendo uma prática de resistência cultural com uma faceta narrativista ocidental com termos e expressões de comum entendimento a cultura dominante da época.

Observa-se que mesmo os modelos tendo sua origem mesopotâmica também se vê aplicados nas culturas ocidentais, principalmente na grega, quando se vê a rebeldia (*hybris*)<sup>25</sup> contra os deuses do Olimpo, embora existiam algumas diferenças entre modelo semítico e o grego como a pessoa que ignora suas divindades, a extensão do mito, sendo neste pessoal (o responsável pela *hybris* sofre as consequências dos seus erros), enquanto naquele toma dimensões locais, sofrendo toda a nação pela “*loucura*” do governante rebelde .

<sup>23</sup> Tem-se como segundo Daniel a redação da última seção do livro (Cap 7 -12), tendo em vista que o livro de Dn é de autoria compósita, possuindo dois grandes eixos que giram entorno do cotidiano de Dn na coorte babilônica (Dn 1-6) e a seção apocalíptica (Dn 7-12), onde se tem uma descrição tipicamente apocalíptica focando nos acontecimentos históricos que sucederão aos reinos humanos.

<sup>24</sup> Observa-se que na historiografia antiga das regiões adjacentes ao mundo grego e romano era de costume utilizar do *modus operanti* de redação grego, a fim de fazer com que a cultura de determinada nacionalidade fosse conhecida pelo leitor grego ou romano, entretanto, na maioria das vezes não surtia o efeito desejado pelo autor, tendo em vista o pouco apreço que os gregos e romanos tinham pelas outras culturas que julgavam serem menos favorecidas, dentre estes temos o exemplo de Berossus no seu compendio sobre a história babilônica (*Babyloniaca*), Manethon na tentativa de revelar a cultura egípcia (*Aegyptiaca*) e Flávio Josefo nas Antiguidades Judaicas (AJ) relatando os acontecimentos e estórias do povo judeus numa forma de escrita claramente helênica.

<sup>25</sup> O mesmo modelo é aplicado a narrativa ocidental, observa-se o caso do mito de Prometeu que segue um modelo bem parecido com o fornecido pelo autor de Dn, entretanto, a diferença está na dimensão de aplicabilidade do caos proveniente da desobediência. Enquanto no mito grego somente o autor sofre o castigo, nas narrativas orientais a nação também sofre pela desmesura do rei rebelde.



Logo, observa-se que o autor de Dn se utiliza de um topoe literário<sup>26</sup> na descrição das atribuições malignas de Antioco IV, Epifanes juntamente com o modelo seguido na narração da ascensão, soberba e queda do governante supracitado, mostrando que os reinos terrenos e materiais são efêmeros, e que só subsistem aqueles que depositam sua esperança no Deus dos Judeus que coordena e comanda todos os processos de análises mentais e dos acontecimentos cotidianos da vida dos homens, em outras palavras, do processo histórico, sendo a “caricatura” do governante selêucida traçada a partir de outros governantes que não respeitaram e nem guardaram as palavras de sabedoria dos profetas e do soberano *Yahweh*.

---

<sup>26</sup> Na crítica literária da antiguidade, observa-se o uso de constantes expressões que acabam se tornando espécie de “*jargões*” de uso comum entre diversos povos e culturas diferentes, sendo o padrão de descrição do rei perverso/rebelde um exemplo claro de um topoe literário comum aos povos antigos.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CHARLESWORTH, James (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. (2 volumes) [abreviado como OTP 1 e 2].

DANIEL. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1986.

1 E 2 MACABEUS. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1986

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLINS, John J. *A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

FLUSSER, David. The Four World Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel. In: *Israel Oriental Studies* 2, 1972.

\_\_\_\_\_. The Fourth Empire - an Indian rhinoceros? In: *Judaism and the origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. London: SCM, 1974.

KVANVIG, Helge S. Dan 7 in a Mesopotamian context. In: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988.

LACOQUE, André. *Daniel in his time*. United States of America: University of South Carolina Press, 1983.

# ASPECTOS DE UMA PROPOSTA ACERCA DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ERUDITA NO MEDITERRÂNEO DO SÉCULO XIV

Elaine Cristina Senko<sup>1</sup>

## - Introdução

No Mediterrâneo do século XIV presenciamos uma realidade histórica marcada pela teórica contraposição entre dois grandes grupos da sociedade medieval: uma diferenciação legitimada pelo critério da religião, cristã ou muçulmana. No entanto, esse suposto afastamento não exclui a possibilidade de aproximações em termos de pensamento ou transferências culturais, tornando-se essa perspectiva de análise um campo de estudo fecundo ao historiador medievalista – desvencilhando-se de posições generalizantes, preconceituosas ou determinantes. Nesse sentido, enveredamos o presente trabalho para uma reflexão que busque traçar paralelos, seja de aproximação ou afastamento, no que se refere ao papel do chamado erudito, o “*homem da pena*”, em ambas as religiões. Acreditamos que nessa proposta de estudo comparativo a escolha dos personagens torna-se muito importante, por isso aqui selecionamos e destacamos dois grandes estudiosos, representativos do contexto inerente ao século XIV do Norte da África e da Península Ibérica: Ibn Khaldun (1332-1406) e Pero López de Ayala (1332-1407). Partindo de uma análise biográfica de ambos, a qual caracterize suas relações com os homens de poder na época e o teor (político, social, historiográfico) de suas produções narrativas, buscamos entrever uma identidade erudita no século XIV não apenas cristã ou muçulmana, mas sim *mediterrânica*.

## - Ibn Khaldun e Pero Lopez de Ayala: em busca de uma identidade erudita

Ibn Khaldun (1332-1406), historiador de família militar sevilhana, nasceu em Túnis e foi educado tendo por base lições corânicas e a aprendizagem da jurisprudência<sup>2</sup> do ramo

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, membro do NEMED (Núcleo de Estudos Mediterrânicos) e orientada pela professora Doutora Marcella Lopes Guimarães. Projeto de pesquisa CAPES/REUNI: A formação de um historiador islâmico na Idade Média e sua relação com o poder: Ibn Khaldun (1332-1406). E-mail: elainesenko@hotmail.com

<sup>2</sup> Francielli Môrez afirma: “(...) em busca do fechamento do círculo de formação do Direito Islâmico: o emprego da razão humana (*‘aql*), em conformidade com os moldes da Sharia. A esta aplicação da inteligibilidade humana em busca do aprimoramento da lei islâmica é dado o desígnio de *Fiqh*, do árabe ‘conhecimento’, ‘entendimento’ e ‘compreensão’, nesta linha tratada simplesmente como ‘jurisprudência’” [...] “Assim sendo, o *Fiqh* está enquadrado no aspecto jurídico islâmico como fonte secundária de Direito, salientando desde já que este caráter secundário não significa a sua importância inferior em relação à

sunita malikita<sup>3</sup>, escola do Direito predominante na Península Ibérica e Norte da África. Devemos lembrar que a prática da jurisprudência o aproximou aos homens de poder, os sultões, tendo em vista que era uma de suas funções ensiná-los a bem governar. Os jurisprudentes também se denominam tradicionalistas ou racionalistas e isso causa um embate intelectual entre eles. Em 1383, Khaldun lecionou jurisprudência malikita no Cairo, na Mesquita e Universidade de Al-Azhar.

Khaldun, um grande estudioso, manteve contato com a cultura grega, pois identificamos uma concepção aristotélica em sua obra *Muqaddimah* (KHALDUN, tomo I, II e III) a idéia da corrupção do homem, da sociedade decomposta e da decadência do poder. Para além da filosofia – a qual, inclusive, Khaldun critica<sup>4</sup> na sua obra, mantendo apenas alguns pensamentos de Aristóteles – verificamos e salientamos o seu provável acesso às fontes historiográficas gregas da antiguidade por meio do *translatio studiorum*: “um primeiro movimento de “transladação dos estudos” (*translatio studiorum*) leva do Oriente, anteriormente cristão (sírio-egípcio-persa), a Bagdad; o segundo leva de Bagdad a Córdoba” (LIBERA, 2004: 65). Nesse sentido, poderíamos considerar a cultura grega antiga como transformada e assimilada pelos árabes por meio de um processo de *contato cultural*, seguindo para tal o pensamento teórico proposto por Christophe Badel<sup>5</sup>.

A concepção política de Khaldun demonstrava-se à favor do modelo do califado<sup>6</sup> (poder espiritual e temporal com o fim no exemplo ideal e perfeito do califa abássida Harun Al-Raschid). Tal posição, no entanto, vinha contrastar ao seu próprio tempo,

---

*Sharia no plano legal, uma vez que o emprego do Fiqh se mostra essencial no que tange às realidades das mudanças sociais*”. MÔREZ, Francieli. *Introdução ao direito islâmico*. Curitiba: Juruá, 2008, p.116-118.

<sup>3</sup> Sobre a escola malikita: “A seu turno, a Escola Malikita foi fundada por Malik ibn Anas, nascido em Medina no ano de 717. Esta corrente liderou o movimento tradicionalista em Meca e Medina – não obstante sua posição tradicional, esta é a escola de postura mais aberta e versátil dentre as sunitas, juntamente com a escola de Shafi – tendo influenciado sobremaneira toda a concepção jurídica do Magreb. Sua metodologia se baseou na narração dos ahadith, na leitura do Alcorão e na posterior discussão dos seus significados (...)”. MÔREZ, Francieli. *Introdução ao direito islâmico*. Curitiba: Juruá, 2008, p.131.

<sup>4</sup> A filosofia não orienta bem o poder, e sim a História. A crítica à filosofia metafísica e o entendimento do sufismo provocaram Khaldun estudar a História. TORNERO, Emilio. *Filosofia y sufismo em Ibn Jaldun*. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp.269-290, 2008.

<sup>5</sup> Segundo Badel: “L’apport du concept de ‘transfert’ au regard de l’idée traditionnelle d’influence reside dans son insistance sur le role des objets et des pratiques concètes dans les contacts culturels”. BADEL, Christophe. *La noblesse de l’Empire Romain. Les masques et la vertu*. Paris: Champ Vallon, Diffusion Presses Universitaires de France, 2005, p.203.

<sup>6</sup> De acordo com Manuela Marín: “Característica inherente al modelo ideal de soberano islâmico, el ejercicio de la justicia supone el conocimiento de los agravios cometidos y, por tanto, precisa de su comunicación directa o de su vigilante observación”. MARÍN, Manuela. *El califa almohade: una presencia activa e benéfica*. In: *Los almohades: Problemas y Perspectivas*. Madrid, Volumen II, p. 460, 2005.

permeado por sultanatos (poder temporal concebido como uma autocracia). O sultanato requeria como prerrogativa de legitimação para sua existência a constituição de uma corte formada por sábios, os quais auxiliariam o homem de poder. Este, por sua vez, deveria ser versado na gramática, filosofia, história e leis islâmicas. Por isso, o legítimo homem de poder para Khaldun deveria ter as virtudes da dignidade (seguir as leis islâmicas) e nobreza (ser intelectual). Diretamente relacionado à ele estava o chamado grupo de apoio do sultão, composto pelo seu emir (príncipe guerreiro), vizir (primeiro ministro) e seu parafo real. Importante ressaltar é que a participação e sucesso em batalhas destacavam os guerreiros islâmicos e por isso ocorria uma constante movimentação de cargos no âmbito político. Em um dos exemplos de orientação ao bom governo apontado por Khaldun em sua obra, citaremos aqui um trecho especial e muito revelador de um tratado. Este foi composto como mensagem escrita por volta do século VIII, por Tahir Ibn Al-Huçain, general de Al-Mamun, ao seu filho Abd Allah Ibn Tahir – o qual, diretamente pelo califa, tinha acabado de ser nomeado como governante da cidade da Mesopotâmia, do Velho Cairo e das províncias instaladas nas fronteiras ao redor de tais cidades. Khaldun nos diz que esse documento tinha como objetivo a orientação moral, acerca dos princípios da administração civil e religiosa, a recomendação de certas virtudes e sentimentos de honra próprios de um bom governante. Vejamos a seguir alguns trechos do tratado (inicialmente, como assinalado por Khaldun, presente na obra de Al-Tabari) que se encontram na *Muqaddimah*:

Eis o texto da mensagem que transcrevemos da obra de Tabari. “Em nome de Allah clemente e misericordioso. Vive sempre no temor do Deus único, que não tem nenhum associado no seu poderio; [...] Deus (que seu santo nome seja glorificado!) tratou-te com benevolência; mas impôs-te o dever de seres misericordioso para as criaturas que pôs sob tua guarda. Governa-as com justiça e não esqueças que Deus tem sobre elas direitos que tu mesmo deves fazer valer infligindo punições determinadas pela lei. [...] Sabe também que nos negócios deste mundo, a moderação leva às grandezas e impede de cometer muitas faltas. [...] Não te deixes levar por tuas paixões nem arrastar pela tirania: afasta dela teus pensamentos e mostra a teus súditos que neste ponto tu és sem mácula. [...] No momento das cóleras repentinas, mantém-te senhor de ti e procura agir com dignidade e com prudência; em tudo que empreenderes, não te deixes extraviar pela precipitação, nem pela presunção. [...] Consulta os doutores da lei; procede com prudência; toma aviso dos homens de experiência, das pessoas dotadas de inteligência, de critério e de sabedoria. [...] Sabe que, nomeando-te para o cargo que ocupas, desejou-se que sejas tesoureiro, guardião e pastor do rebanho. Eis porque se designa o termo de *raia* (rebanho), o povo submetido à tua autoridade.

Com efeito, tu és o pastor e o guardião de teus súditos. Compreende bem o que te escrevo nesta mensagem; lê esta muitas vezes, e toma-a como norma de tua conduta” (KHALDUN, tomo II, p.133-148).

Khaldun refere-se à mensagem descrita parcialmente acima como o melhor tratado da arte de governar. Também nos relata que tal mensagem foi reconhecida em sua grandeza pelo califa Al-Mamun e espalhada, à mando deste, por todo seu império para que seus governantes soubessem como é o bem governar. Khaldun concorda com sua fonte e toma suas indicações como modelos de virtudes para o homem de poder.

Os muçulmanos na época de Khaldun são os berberes magrebinos, os árabes citadinos tanto no Ocidente como no Oriente, os andaluzes, os árabes nômades, os cristãos, os judeus e os heréticos da cristandade. O historiador Miguel Ángel Manzano Rodríguez ressalta a consciência e conhecimento de Khaldun acerca da complexa estratificação apresentada pela sociedade de seu tempo:

Se trata, a todas luces, de outra rasgo importante y quizá no muy resaltado de la biografía jalduniana, aunque no por ello más sorprendente. Quien se adentra en las páginas del Ibar, comprende enseguida el minucioso conocimiento que Ibn Jaldun demuestra poseer sobre las distintas clanes, grupos y subdivisiones tribales de árabes y bereberés, sobre cuya organización social y motivaciones ideológicas escribe, además, numerosas páginas de su Muqaddima. Ello solo parece posible desde la perspectiva de quien há vivido em primera persona la realidad del mundo beduíno (MANZANO RODRÍGUEZ, 2008, p.299).

A concepção social khalduniana de *umran* possui um caráter universal e de manutenção da ordem pública, descrições próximas à *politéia* grega. Os dois passos para a consolidação de uma civilização seriam a animação de um grupo que sai da vida nômade e entra na vida citadina pela *assabiya* e depois a manutenção política, a *umran*. A *umran* é o traço identitário e cultural dos muçulmanos citadinos e nômades. Khaldun constrói e leva essa teoria até os sultões de sua época, entre os quais destacamos dois: o sultão de Granada, Muhammad V e o sultão mameluco do Egito, Malik Al-Daher Barquq. Interessante observar que são justamente esses dois governos que buscaram se fortalecer, através da estratégia da união, visando fazer frente ao domínio de povos estrangeiros: no primeiro caso a tarefa se dá contra os cristãos peninsulares e no segundo ocorreu uma resistência às tentativas de domínio do território egípcio pelos otomanos e mongóis.

Khaldun, como historiador, era quem aconselhava as instituições políticas nesse sentido da manutenção do espírito de grupo, ainda que se considerasse membro independente delas no que se refere ao momento de sua produção erudita.

A História para Khaldun, tal como para a grande maioria dos historiadores da antiguidade grega, era exemplar e útil, devendo ser escrita de modo justo. De fato, Khaldun constrói um método historiográfico pautado no seu contexto e em sua formação, como vimos, oriunda do contato com os clássicos e com a jurisprudência islâmica.

*A História é um dos ramos dos conhecimentos humanos que se transmitem de geração a geração. (Tesouro de ensinamentos), ela atrai estudantes e estudiosos dos países mais longínquos que acodem pressurosos para ouvirem-lhe as lições. (Objeto de estudo e de meditação dos sábios), a História é ouvida com avidez pelo vulgo (que nela acha deleite e passatempo) grangeando a História ao mesmo tempo a estima dos reis e dos grandes, o apreço dos homens de estudo e a atenção dos ignorantes. Quanto a sua forma externa, a História apresenta-se qual o registro dos acontecimentos que marcaram o curso dos séculos, a sucessão das dinastias e os fatos que testemunharam as gerações passadas. (Ao descrever acontecimentos de tanto vulto e magnitude), a pena dos historiadores se agiganta e o verbo dos mestres se enfeita de figuras e provérbios. (Tão alta no conceito, tão aprazível na forma), a História é o encanto das assembleias literárias onde as multidões de seus amantes se acotovelam embevecidas. (Mestra incomparável), para tudo dizer, a História nos revela os segredos das revoluções e das transformações por que passam os seres em toda a Criação. Campo imenso e de horizontes infindos, por onde desfilam num monstruoso tropel impérios, realizações ou derrotas fatais, a História reproduz a vida do homem sobre a terra, sua marcha para maiores conquistas, para dilatar cada vez mais a arena de suas atividades, até que soe a hora da partida marcada pelo Destino e que desapareça na voragem do tempo e do acaso. Vejamos agora os caracteres internos da ciência da História, que são: o exame e a verificação dos fatos, a investigação cuidadosa das causas que os precederam, o conhecimento profundo da maneira como os acontecimentos se sucederam, e como começaram. Pelo que se vê, a História, em sua essência, constitui um ramo importante da Filosofia e merece ser colocada entre as Ciências (KHALDUN, tomo I, pp.03-05).*

A interpretação do trecho acima demonstra a erudição de Khaldun, pois ele se utiliza da abstração para exaltar a História no início do documento, para depois colocar diante de nossos olhos a concretização do que ela significa. Em seguida, demonstra a presença do historiador e do leitor da obra histórica, retornando à abstração da sua reflexão

final. Interessante a maneira como o historiador aborda a História como um dos ramos do conhecimento humano e que esta atrai a atenção de todos os homens, desde o poderoso até o mais simples. Khaldun, como verificamos, valoriza em sua metodologia historiográfica o uso da crítica, da razão e a busca pela verdade. De fato, na *Muqaddimah*, Khaldun estava interessado em buscar regras para a crítica de fontes históricas com o objetivo de reconstruir o mais corretamente possível o passado e, nesse sentido, as causas na História devem ser investigadas pelo pesquisador de maneira lógica. Como manejar a informação histórica? Eis uma das perguntas de caráter essencial formulada por Khaldun em sua obra. Para ele era necessário manejar um conjunto coerente de fatos em ordem, depois verificar nestes fatos o que poderia ser variável no transcurso dos acontecimentos, para daí sim apontar o que é tido como substancial do que é acidental (idéia de ruptura). O referido historiador islâmico, em sua tarefa de escolha temática, indica tanto os fatos extraordinários quanto os aspectos comuns do cotidiano. Com um pensamento guiado pela metafísica aristotélica, Khaldun segue problematizando entre a essência e o acidente, dessa forma o poder tem por essência sua própria existência e as características do governante são secundárias.

A procura pela objetividade e a não parcialidade são características da metodologia khalduniana, pois através da análise das causas teríamos um fio condutor explicativo para o fato histórico, forjando, portanto, leis universais. A sociedade magrebina ou a andaluza seriam parâmetros para todas as sociedades em todos os tempos, pois seriam exemplos, na visão khalduniana, de grupos humanos. Além disso, a comparação com o outro é possível porque todos são advindos da mesma natureza humana: seres sociais e históricos. Torna-se esse o aspecto essencial, sendo os acidentes as especificidades. Portanto, o olhar de Khaldun era universal, devemos levar em conta seu aspecto abrangente e não filiado de maneira estrita à sua religião e à seu poder. De fato, essa certa liberdade no campo da erudição modulou sua visão historiográfica.

A busca pela verdade e o espírito crítico fazem parte da historiografia islâmica, seja ela nos moldes da biografia histórica ou das crônicas. Uma tradição historiográfica que possui de um lado o saber oriundo da jurisprudência e de outro o acesso aos clássicos antigos. Khaldun revisou o conceito de História feita por alguns dos historiadores islâmicos predecessores e a definiu como ciência que possui uma lógica própria e identificada através de uma interpretação da narrativa. Ora, a *Muqaddimah* tem por uma de



suas finalidades ser um manual de leitura da História, de caráter objetivo e nada abstrato. Nesse sentido também percebemos resquícios de um pensamento estoico quando Khaldun considera as adversidades como algo, inclusive, benéfico para o homem<sup>7</sup>.

Assim podemos apontar já em outra obra de Khaldun, *História dos Berberes*<sup>8</sup>, uma escrita que remonta a concepção clássica de história, pois cita inúmeras batalhas que legitimam a presença de muçulmanos na Península Ibérica e no Norte de África. Inclusive não é uma obra apenas que relata sobre os berberes, além deles, acerca dos povos árabes magrebinos e andaluzes, com o objetivo do autor em construir uma concepção identitária que integre a Península Ibérica com o território magrebino e resulte numa legitimação político-social das conquistas.

O contexto de Ibn Khaldun gestou a teoria de sua obra e ela respondeu à nós com uma metodologia da História, essa que buscava se distanciar das abstrações e se tornar pragmática. Dessa forma para compreendermos melhor as possibilidades de ação para um erudito no Mediterrâneo do século XIV, passaremos a conhecer o estilo de escrita (cronístico) do outro lado de Gibraltar. Entendemos que para se compreender melhor o panorama de uma realidade histórica devemos seguir os dois lados de um tempo de embate, por isso indicamos o estudo dos escritos de Pero López de Ayala. Este eminente intelectual viveu concomitantemente à Ibn Khaldun e, inclusive, teriam se encontrado, por meio do contato de ambos em relação ao rei castelhano Pedro, o Cruel (1334-1369).

Pero López de Ayala e de Ceballos nasceu em Vitoria, no ano de 1332. Ainda jovem teve uma educação baseada nas leituras bíblicas e profanas (livros de cavalaria). Aos vinte anos entrou para o serviço do rei Pedro I, rei de Castela (Pedro, o Cruel) e se tornou capitão de sua frota marinha. No ano de 1366, Ayala e seu pai passaram para o lado

---

<sup>7</sup> SAAVEDRA, Luis Ignacio Vivanco. *Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún*. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Zulia. Venezuela, 2000, p. 39. O estoicismo foi um sistema de pensamento filosófico e moral de raízes gregas, mas muito difundido durante toda a Antiguidade. Um ideal muito fortalecido pelo estoicismo era a busca por parte do indivíduo de uma consciência de liberdade frente ao mundo em que vivia; para tal, o homem deveria praticar um exercício constante de disciplina e aperfeiçoamento moral contra os diferentes males e adversidades do mundo, buscando assim atingir uma espécie de equilíbrio perfeito da alma (ataraxia); conseqüentemente, sua indiferença para com os assuntos mundanos aumentaria, dando maior importância àquilo que preservava de bom dentro de si.

<sup>8</sup> Segundo Khaldun: "*Portés au faite de la puissance en Irac, sous la dynastie des Omeiades, redoutables encore sous celle des Abbacides, parvenus à la plus haute fortune en Espagne, sous la seconde dynastie omeiade, les Arabes se virent en possession d'une gloire et d'un bien-être qui n'avaient jamais été le partage d'aucun autre peuple. Entourés des biens du monde et livrés aux plaisirs, ils s'étendirent sur la couche de la mollesse, et, savourant les délices de la vie, ils tombèrent dans un long sommeil à l'ombre de la gloire et de la paix*". KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes* (tomo I). Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852, p.02

do grupo dos Trastâmara, o que lhes rendeu cargos preciosos próximos ao novo rei, Henrique II de Castela. Pero López de Ayala foi colocado por este rei no cargo de segundo tenente e, neste posto, lutou na Batalha de Nájera um ano depois – na qual foi aprisionado com sua família pelo Príncipe Negro. O Príncipe Negro requereu um valioso resgate pela liberdade, devidamente pago por Ayala. Em seguida chegou a Burgos e presenciou a ascensão de Henrique II Trastâmara ao poder, momento em que soube do assassinato de Pedro, o Cruel. Deste rei recebeu os cargos de *alcalde mayor* de Vitoria e Toledo e membro do Conselho Real.

Em 1379, com a morte de Henrique II, Ayala teve seus cargos ratificados pelo filho do antigo rei, Juan I de Castela. Entretanto foi por causa das ambições deste rei que Ayala acabou por ser preso na Batalha de Aljubarrota, em 1385. Nesta prisão escreveria duas obras: *Livro de caça* e parte do *Rimado do Palácio*. Sua libertação ocorreu apenas em 1388, tornando-se *camarero mayor* da corte. Assim Ayala continuou sua ação diplomática e acabou por negociar um acordo de paz entre Inglaterra e Castela neste mesmo ano, a denominada “*Paz de Troncoso*”. Em 1390, com a morte de Juan I, Ayala foi fazer parte do Conselho da Regência com o objetivo de resguardar a menoridade de Enrique III de Castela. Nesse ínterim conseguiu firmar diplomaticamente uma paz entre os reinos de Castela e Portugal. Logo após, partiu para um exílio em suas terras em Castela. Em 1398 se torna *Canciller Mayor de Castela*, sendo o representante no exterior do reino castelhano.

O conhecimento de Pero López de Ayala era amplo, tal como o de Khaldun, sendo que ele teve acesso à obras como de Tito Lívio (foi o tradutor de parte das *Décadas*), Santo Agostinho, Boécio (tradutor de *De consolatione philosophiae*), São Gregório (tradutor de *Morales*), São Isidoro (tradutor de *De summo bono*), Egidio Romano, Boccaccio (tradutor de *Caída de príncipes*) e leitor de *Estoria de España* de Afonso X, o Sábio. O poeta castelhano Pero Ferrús dedicou à Ayala uma de suas cantigas em 1380. Importante mencionar, o *Canciller* foi testemunha de um tempo em que ocorreu o Cisma do Ocidente, a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), de uma época de intensa utilização dos livros clássicos e o aumento da autoridade real.

Assim como Ibn Khaldun, Ayala teve muitos cargos ligados ao poder, também se destacando no campo erudito com suas *Crônicas*. Nelas, o autor estrutura uma narrativa histórica que apresenta detalhes sobre as causas de acontecimentos notórios. Por exemplo,

identificamos na *Cronica de Don Pedro de Castilla* uma construção metodológica historiográfica, tendo em vista que Ayala, como historiador, lembrava que os fatos são testemunhas do tempo. Citemos um trecho do capítulo primeiro da referida crônica de 1366, intitulada *Cómo el Rey Don Pedro supo que el Conde don Enrique y las compañías entraban en Castilla*:

El Rey don Pedro, estando en Sevilla en el comienzo del año, supo cierto cómo los Capitanes de las gentes de compañías, con quien habemos dicho que el Rey de Aragón trataba para las hacer venir y que estrasen en Castilla con el Conde don Enrique, habían estado con el Rey en Barcelona, y eran ya en todo avenidos con el y habían ido para traer las gentes de armas de las compañías. Y eso mismo supo cómo algunos ricos hombres y caballeros de Aragón, los cuales eran el Conde de Denia, que después fué Marqués de Villena, y don Felipe de Castro, y don Juan Martínez de Luna, y don Pero Fernández Dixar, y don Pero Boil, y otros, eran prestos para venir con el Conde don Enrique, y entrar en Castilla. Y partió el Rey don Pedro de Sevilla, y vino camino derecho para la ciudad de Burgos, a do había enviado mandar que se llegassem todos los suyos (AYALA, tomo I, pp.73-75).

O estilo de escrita histórica advinda do testemunho proposto por Ayala aproxima o narrador do leitor<sup>9</sup>. Sua explicação é causal, apresentando o momento da saída de Pedro, o Cruel de Castela até a cidade de Burgos. Nesse trajeto, era necessário para a legitimação da saída do rei o acompanhamento de um grupo de nobres ao seu lado. Ao indicar nomeadamente tais nobres, Ayala parece ressaltar a importância em seu período no que se refere à relação pessoal e de laços de lealdade entre os homens. Por sua vez, Ibn Khaldun nos refere as virtudes daqueles que governam, pois a fidelidade era imprescindível neste tempo.

#### - Considerações finais

---

<sup>9</sup> Segundo Ríos Saloma: “Además y, por otra parte, me parece que las concepciones de Ibn Jaldún y Pero López de Ayala no son contradictorias sino antes bien complementarias, pues es cierto que la Historia debe ser una ciencia destinada al conocimiento del pasado con el objetivo de analizar el desarrollo de los pueblos y comprender un presente determinado, pero también debe ser vehículo para preservar la memoria de los ancestros y dotar al sujeto histórico, individual o colectivo, de unos elementos que le permitan definir su identidad en tanto heredero de una tradición familiar o ‘nacional’ determinada”. RÍOS SALOMA, Martín F. Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, p.186, 2008.

A proposta de escrita da história formulada pelos dois autores Khaldun e Ayala, encontra pontos em comum quando ambos propõem uma narrativa que busque pela verdade, que privilegie a objetividade, que afigure importância aos homens do poder e que se utilize do senso crítico e reflexivo. Por outro lado, Khaldun estava mais preocupado com o ritmo da História, enquanto Ayala mantivera seus olhos direcionados ao poder imediato.

Khaldun e Ayala foram dois homens da pena que triunfaram sobre as espadas de seus governantes. Ambos eram também historiadores e trouxeram para dentro de seus livros perspectivas do contexto do século XIV. Paralelamente viviam de cada lado de Gibraltar, mas muito mais distanciados pela contraposição religiosa da época; no entanto, foi a atuação de Pedro, o Cruel, que possivelmente os colocou em contato – atitude que pode revelar o quanto esse soberano colocava ambos no mesmo patamar de reconhecimento intelectual e de importância ao poder, independente da cultura religiosa.

Portanto, nossa análise no presente estudo encaminha-se para um processo de melhor entendimento das relações interculturais no complexo mediterrânico. O Mediterrâneo no século XIV promoveu não apenas embates entre muçulmanos e cristãos, mas trocas culturais e históricas que prepararam um campo para a formação de uma identidade erudita em seu meio. Por isso a importância de se entender o estilo cronístico de Ayala e comparar com a escrita da *Muqaddimah* e da *História dos Berberes* de Khaldun, apontando as heranças historiográficas em comum no ambiente cristão e muçulmano do século XIV mediterrânico.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)*. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I, II e III)*. Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

AYALA, Pero López de. *Cronica de Don Pedro I de Castilla. Cronicas de Canciller Ayala (tomo I, II)*. Selección y prologo por Gonzalo Torrente Ballester. Madrid: Graficas Uguina, 1943.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADEL, Christophe. *La noblesse de l'Empire Romain. Les masques et la vertu*. Paris: Champ Vallon, Diffusion Presses Universitaires de France, 2005.

LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel. La relación de Ibn Jaldun com el poder político: valores, actitudes y praxis. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp. 291-304, 2008.

MARÍN, Manuela. El califa almohade: una presencia activa e benéfica. In: *Los almohades: Problemas y Perspectivas*. Madrid, Volumen II, pp. 451-476, 2005.

MÔREZ, Francielli. *Introdução ao direito islâmico*. Curitiba: Juruá, 2008.

RÍOS SALOMA, Martín F. Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp.179-193, 2008.

SAAVEDRA, Luis Ignacio Vivanco. Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún. *Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”*. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Zulia. Venezuela, pp.27-43, 2000.

TORNERO, Emilio. Filosofía y sufismo em Ibn Jaldun. In: MARTOS QUESADA, Juan y GARROT GARROT, José Luis. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, pp.269-290, 2008.

## MERCADORES DA ATENAS CLÁSSICA: QUESTÕES DE ECONOMIA E SOCIEDADE

*Gabriel da Silva Melo (NIEP Pré-K – UFF / NEREIDA – UFF)<sup>1</sup>*

Desde o século XIX, momento em que a Economia se (auto-) firmou como ciência, a necessidade de explicar os antecedentes econômicos do capitalismo surgiu com um duplo caráter: por um lado construir um corpo de conhecimento suficientemente amplo para a ciência que então havia nascido, por outro – este nem sempre de maneira consciente – fazer a apologia do sistema político, econômico, cultural e social que a ciência econômica supunha explicar, muito embora fosse mais adequada apenas para gerencia-lo: o capitalismo, principalmente com os contornos atingidos através da revolução industrial.

A querela entre primitivistas – aqueles que viam a Economia Antiga como um aspecto secundário das sociedades antigas, com características rudimentares, primitivas, se comparadas às da moderna economia capitalista – e modernistas – que, pelo contrário, acreditavam que a Economia Antiga, guardadas as óbvias proporções quantitativas, por conta, principalmente, das diferenças demográficas, jogavam um papel fundamental nessas sociedades, equiparável, portanto àquele da economia moderna – começa a tomar corpo justamente no fim do século XIX, através dos trabalhos de Karl Bücher e Eduard Meyer, respectivamente; e de seus continuadores. (cf. BRESSON, 2007; CARTLEDGE, 1983). Essas disputas, que tinham como campo a Grécia Antiga, estavam baseadas, apesar da aparente oposição diametral, nos mesmos pressupostos teóricos, pensados na e para a nascente economia moderna, capitalista, pelos, então filósofos que foram a base das Economias Clássica e Neo-Clássica: Adam Smith e Ricardo. As considerações feitas por esses autores (os quais, posteriormente, Karl Marx viria criticar), que se confundiam ainda entre um pensamento econômico proto-científico e tratados de moral burguesa, foram estendidas, inescrupulosamente, para situações históricas muito anteriores – no caso, a Grécia Antiga. Seja para negar a existência de uma economia “moderna” na antiguidade clássica, seja para afirmá-la, os primeiros protagonistas dessa disputa partiram de um

---

<sup>1</sup> Gabriel da Silva Melo é graduando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), cursa atualmente o nono período, é bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq com o seguinte projeto: *Comércio e Riqueza na Atenas Clássica: o status e atuação do mercador*, sob a orientação da professora Dra. Adriene Baron Tacla. É integrante dos seguintes núcleos de pesquisa: Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA-UFF) e Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo, atuando principalmente em sua parte dedicada ao Pré-Capitalismo (NIEP Pré-K – UFF). E-mail: melohistuff@yahoo.com.br

mesmo arcabouço teórico que, no limite, julgava natural que os homens agissem, desde sempre, da maneira como agiam nessa Europa que testemunha a imposição do capitalismo como modo-de-produção universal. (cf. MELO, 2010; WOOD, 2003).

Ao longo do século XX, no entanto, dois autores fariam contribuições fundamentais para a sofisticação dessa discussão. O sociólogo alemão Max Weber e o antropólogo húngaro Karl Polanyi. No tocante ao presente trabalho, cabe destacar, unicamente, as principais contribuições de cada um deles. Max Weber consolidou, no início do século XX, a noção de “*institucionalização*”, ou seja, a percepção de que determinado aspecto da vida era percebido pelos homens de uma mesma e determinada maneira, tornando-se assim algo mais do que mero resultado de ações individuais determinadas apenas psicologicamente. Polanyi, por sua vez, anos mais tarde, já em meados do século XX, introduziu na Antropologia a noção de “*economia substantiva*”, à qual ele opunha uma Economia “*formalista*”, praticada pelos economistas, historiadores e antropólogos de então. Segundo Polanyi, os aspectos que eram entendidos como “*econômicos*”, em sociedades pré-modernas (ou seja, pré-capitalistas) estavam embutidos (*embedded*) em outras esferas da vida social, como a religião e a política e, portanto, só se podia estudar a economia dessas sociedades através do estudo das instituições sociais que constituíam essas outras esferas. A querela “*substantivistas x formalistas*”, nascida na Antropologia e logo incorporada pela História, se configurou como um debate paralelo à disputa entre primitivistas e modernistas, muitas vezes permeando este último, mas nunca se sobrepondo totalmente. (cf. BRESSON, 2007; MELO 2010; MEIKLE, 2002).

Após esse panorama, tão necessário que sempre é reapresentado nos livros que tratam da Economia Antiga, é possível entrar no assunto que, de fato, dá título desta comunicação.

Em 1933 – portanto antes das contribuições polanyianas – para o debate, Johannes Hasebroek, historiador alemão, teve traduzida para o inglês uma obra que, até hoje, se mostra incontornável nos estudos da economia grega antiga em geral, e da atuação do mercador nessas sociedades, em particular. *Trade and Politics in Ancient Greece* é um livro declaradamente influenciado pelas contribuições de Max Weber e, notadamente, primitivista. Hasebroek começa o livro com uma tipologia do mercador grego<sup>2</sup>, indivíduo

---

<sup>2</sup> *Kapelos*, o mercador dos mercados locais; *naukleros*, o dono de navios mercantes; *emporos*, o mercador dedicado ao comércio estrangeiro que não tem o seu próprio navio. Hasebroek observa que a oposição, ao longo do tempo, se resume a *kapelos*, como o mercador local e *emporos*, como mercador dedicado ao

que se dedicava exclusivamente à atividade comercial e vivia, portanto, apartado da atividade produtiva nesta sociedade. A importância que Hasebroek dedica à questão do *status* do mercador, identificando-o com os metecos (estrangeiros residentes que não tinham acesso à cidadania e à propriedade imóvel, mas apenas a parte dos direitos políticos) em oposição aos cidadãos, esses sim, dedicados à atividade política e de manutenção da boa ordem e desenvolvimento da *pólis*, é sintomática. A herança weberiana realmente se faz presente e a principal preocupação do livro de Hasebroek é descrever a relação entre as instituições políticas e a atividade comercial. Hasebroek, portanto, conclui aquilo que já estava pressuposto: *pólis* e comércio, apesar de interagirem de alguma forma, são conceitos necessariamente exteriores um ao outro. A *pólis*, domínio do político, portanto do cidadão, prepondera sobre o comércio, domínio do meteco, do estrangeiro, do outro, se valendo dele apenas naquilo que interessa ao corpo dos cidadãos, que sempre se preocupa apenas em controlar os desenvolvimentos deste mal-não-tão-necessário. (cf. HASEBROEK, 1933).

Moses Finley, em *A Economia Antiga*, já em profundo diálogo com as idéias polanyianas acerca da economia substantiva, diz: “*é óbvio que estou de acordo em que temos o direito de estudar tais economias, de colocar questões sobre essas sociedades que os próprios antigos nunca colocaram. (...) [No entanto] a linguagem e os conceitos econômicos a que todos nós, mesmo os leigos, estamos acostumados, (...) tendem a arrastar-nos para uma falsa perspectiva*”. (FINLEY, 1980: 27). Finley rebate aqui uma tendência modernizante que, apesar do trabalho de Hasebroek, ainda tinha grande apelo na historiografia da primeira metade do século XX. A tendência de enquadrar a economia antiga nos mesmos termos da economia moderna ainda era marcante. A obra de Finley, no entanto, conseguiu estabelecer uma verdadeira ortodoxia nesse campo de estudos. (cf. CARTLEDGE, 1983). A influência do modelo finleyiano de análise, muito preocupado com a filologia, a lexicografia dos antigos e as instituições historicamente determinadas, foi determinante para o estabelecimento do primitivismo-substantivismo como posição hegemônica nos debates acerca da economia antiga. Sendo assim, o comércio foi, de fato, relegado a uma posição secundária nessas sociedades, vistas como sendo regidas por lógicas outras.

---

comércio externo, pois a maioria destes mercadores não tinha mesmo a posse de um navio e, portanto, a distinção entre *naukleros* e *emporos* caiu em desuso, tendo em vista que, na prática, o *naukleros* era, ele mesmo, um *emporos*.



Esta posição se manteve até os anos 80, quando começou a ser frontalmente atacada, passando a constituir lugar-comum fazer críticas a Moses Finley a partir dos anos 90, após artigo devastador de Jean Andreau (cf. ANDREAU, 2002). Os escritos de Douglas C. North, que trouxeram as contribuições da sociologia weberiana para a ciência econômica, passaram a exercer grande influência a partir de meados dos anos 80 e, principalmente 90. O Neo-Institucionalismo, como ficou conhecida essa corrente teórica profundamente influenciada pelo Nobel de Economia North, introduziu na Economia, ainda marcadamente Neo-Clássica, o conceito de “*custo*” derivados da limitação, imposta pelas instituições sociais, às ações dos indivíduos na esfera econômica (cf. BRESSON, 2007). O Neo-Institucionalismo, portanto, se apresentou como a ferramenta essencial, aquela que faltava aos historiadores para que pudessem abordar as realidades históricas do passado (mesmo de um passado recente) através do arcabouço conceitual da Economia Neo-Clássica, mas evitando os reveses generalizantes e naturalizantes da realidade capitalista que vinham embutidos em tal arcabouço. Alain Bresson, por exemplo, considera que o Neo-Institucionalismo superou os debates estéreis entre primitivistas/modernistas e substantivistas/formalistas, dando conta tanto dos aspectos gerais de Economia quanto dos aspectos particulares de História, entendida aqui como uma História das Instituições.

Do século XVIII, se considerarmos os tratados de filosofia moral que influenciaram a ciência econômica, até este início de século XXI, as contribuições da Economia para o estudo da História, particularmente da História Antiga, são vastamente documentadas, geraram debates que já são mais do que centenários e continuam a ensejar a entrada de novos pesquisadores na peleja. Um vazio, porém, salta aos olhos justamente pela sua ausência: o marxismo. No século XIX, Karl Marx fez críticas fundamentais à Economia Política, à ciência Econômica, aos autores que, ainda hoje, moldam o fazer historiográfico com relação à História Econômica, a produção de conhecimento em Economia e, logicamente, a ideologia das classes dominantes. As críticas de Marx, devastadoras o suficiente para inspirar gerações de seguidores que se colocaram como tarefa histórica a derrubada do capitalismo (podemos até chamar de “*modo de vida capitalista*”) a partir de determinado momento foram, simplesmente, esquecidas. A partir da derrocada do sistema soviético, que culminou com sua queda em 1991, o marxismo, tido como a ideologia correspondente àquela formação econômico-social (por incrível que pareça, uma visão típica do marxismo ortodoxo que foi introjetada por seus detratores à medida em que convinha), veio abaixo junto com o regime iniciado em 1917.

Pode-se dizer que um bom balanço da história da História Econômica da Grécia Antiga, hoje, conta, necessariamente, com a presença de Smith, Ricardo, Malthus, Bücher, Meyer, Weber, Hasebroek, Finley, Polanyi, North e os Neo-Institucionalistas. Se for um balanço muito completo, como é o de Alain Bresson, por exemplo, incluirá ainda a influência dos primeiros institucionalistas, a partir dos quais o próprio Weber desenvolveu suas idéias, contará com a presença de alguns modernistas e, provavelmente, citará Austin & Vidal-Naquet como uma referência importante na sistematização das idéias acerca da Economia Antiga que estavam presentes até os anos 70 (cf. BRESSON, 2007; AUSTIN & VIDAL-NAQUET, 1977). O marxismo é ausência certa. E quando não é, como de fato não o é no manual de Bresson, já tantas vezes referido aqui, *L' économie de la Grèce des cités*, composto por 2 volumes, é apresentado de maneira caricatural, denotando o desconhecimento não apenas do autor, mas de toda uma área da historiografia contemporânea, acerca de tão importante filósofo. A superação dos debates seculares não pode ser realizada a menos que se corrija a injustiça histórica, pautada exclusivamente por preferências e preconceitos ideológicos e se recoloque no debate as idéias tão influentes de Marx e Engels, que foram e continuam sendo, relegadas à discussão interna entre aqueles que as tomam para si como sendo de fundamental importância para a explicação do desenvolvimento das sociedades ao longo da História. À luz dessas considerações podemos, então, tratar de alguns becos sem saída que atualmente existem na Economia Grega Antiga, principalmente no tocante às questões de comércio.

David Tandy, em *Warriors into Traders* (TANDY, 1997), se configura como uma das raras exceções ao quadro anteriormente estabelecido. Através de uma análise dos poemas homéricos e hesiódicos, o autor, um polanyiano convicto, tenta explicar a transformação de uma sociedade regida pela lógica do dom e contra-dom (a Grécia da chamada “*Idade das Trevas*”, séculos X-IX, mais ou menos) em uma sociedade na qual o mercado tem um papel fundamental (a Grécia Clássica, séculos V-IV). O período arcaico, que vai de meados do século VIII ao século VI, é encarado pelo autor como o *turning point*, a situação histórica que contém a chave explicativa para a transformação de uma sociedade. O autor dá conta dos processos de luta de classes que se desenvolvem a partir da queda dos palácios micênicos, demonstrando como o vácuo de um poder central foi importante para o estabelecimento de disputas entre aristocracias locais que acabaram dando forma a uma economia baseada em sistemas redistributivos, característica do período arcaico. A partir desse quadro, com o contato externo crescente das comunidades

gregas da Idade das Trevas com outras populações, gregas ou bárbaras, a luta pelo estabelecimento das aristocracias e a necessidade de demonstração de diferenciação social deram brecha para que novas formas de riqueza penetrassem nessas comunidades anteriormente mais ou menos isoladas umas das outras. A penetração dessa riqueza, segundo o autor, cria novas necessidades para a continuidade da reprodução social dessas aristocracias, que, já mais estabelecidas no período arcaico, passam a se desresponsabilizar da redistribuição, levando a uma situação de deflagrada luta de classes entre os camponeses, cada vez mais empobrecidos, submetidos à aristocracia desobrigada com a comunidade e, portanto, insatisfeitos e incapazes, inclusive, de se reproduzirem enquanto classe. Determinados grupos de pessoas, bastante heterogêneos – com grande envolvimento de egressos do seio aristocrático – passam, então a se dedicar às atividades mercantis, e a viver nas franjas desse sistema, sendo responsáveis pela circulação da riqueza que, agora, em vez da exclusividade do *status* que vigia até então, configura a posição aristocrática como superior nessa sociedade. Apesar de a explicação conter uma lógica interna bem elaborada, Tandy incorre nos mesmos problemas da maioria dos substantivistas: ele descreve o processo, mas não o explica. As perguntas respondidas sempre começam com “*como*” e não com “*por que*”.

Ellen Meiksins Wood, em seu *Peasant-Citizen & Slave* dialoga com outro importante autor marxista, G. E. M. de Ste. Croix. Do embate desses dois autores emerge a imagem de uma sociedade grega clássica como uma sociedade que vive sob um regime camponês. Através dos processos de lutas de classes, camponeses impõe, historicamente, à aristocracia, uma derrota – traduzida institucionalmente nas leis de Sólon e, posteriormente Clístenes – que vai marcar toda a vida da democracia ateniense nos séculos V e IV. Camponeses e aristocratas passam a compartilhar o mesmo *status*, o de cidadãos, configurando, igualitariamente, o corpo que decide os destinos da *pólis*. (cf. WOOD, 1988; STE CROIX, 1981). É na consideração dessa situação histórica que deveriam se desenvolver todas as discussões acerca da produção e circulação de mercadorias no período clássico, mas as abordagens atualmente hegemônicas na historiografia muitas vezes desconsideram que os homens são, na realidade, “*os homens históricos reais*”. (MARX & ENGELS, 2007: 30)

A infinidade que configura o rol de trabalhos influentes acerca da economia grega nos últimos anos, parece se dividir em duas vertentes não-explicativas da História: uma pulverização das narrativas históricas, quase sempre influenciadas por uma leitura

distorcida de Karl Polanyi<sup>3</sup> e uma História das Instituições que de nada servem se o seu objetivo é buscar as limitações que as relações sociais específicas de cada sociedade impuseram ao desenvolvimento da economia moderna, do capitalismo.

Uma das características mais marcantes da atual historiografia acerca do papel do comércio na Grécia Antiga é a de que não há consensos. A História é uma ciência que se caracteriza pelo dissenso, pelo embate de interpretações, pela divergência. Mesmo as explicações acerca do mundo contemporâneo, para o qual temos fontes de sobra e teorias feitas e refeitas quase na mesma quantidade, divergem o suficiente para que algumas vozes há poucos anos, tenham se levantado contra o estatuto científico da História. É absurdo, no entanto, discordar de que vivemos em um mundo globalizado, capitalista, que há determinados embates políticos e sociais (por mais que as interpretações das causas, consequências e nuances dessas constatações possam divergir). Acerca da Economia Grega antiga é possível, por exemplo, afirmar que a importação de grãos era essencial para a sobrevivência da democracia ateniense (cf. WHITBY, 1998) e, pelo contrário, partindo-se das mesmas fontes, dizer que democracia não dependia desta importação de grãos de outras partes do Egeu, Mar Negro e/ou Mediterrâneo (cf. GARNSEY, 1989). Nos termos em que se desenvolve a historiografia acerca da Economia da Grécia Antiga hoje, não é possível descrever com alguma clareza os fenômenos da *pólis*, muito menos explica-los.

Alain Bresson, em um artigo sobre a figura do mercador, critica a posição excessivamente primitivista de Hasebroek, relativiza o preconceito que havia em relação a esses indivíduos e aponta que havia mesmo mercadores bastante ricos e que até recebiam cidadania ateniense por terem prestado serviços de abastecimento de grãos à cidade em tempos difíceis (cf. BRESSON, 2003). E parece ser essa a visão dominante atualmente na historiografia. A de que, ao contrário do que Hasebroek dizia, “*os mercadores eram necessários para garantir um nível suficiente de conectividade, o qual serviria tanto a interesses pessoais (...) quanto ao da comunidade-Estado (...).*” (BRESSON, 2003: 162). É possível confiar nessa descrição? Bresson parte do pressuposto de que o comércio era fundamental para essa sociedade. E se assim fosse, de fato, talvez essa descrição nos

---

<sup>3</sup> A obra de Karl Polanyi é de fundamental importância no avanço do conhecimento acerca das relações econômicas na antiguidade. Porém, de nada adianta considerar apenas as tipologias propostas pelo autor húngaro, tentando encaixá-las nos contextos históricos específicos, ou apenas fazer uma consideração sobre a noção de “*economia substantiva*” como se fosse um pedido de licença para o que vem a seguir: a constatação de que “*de noite, todos os gatos são pardos*”, ou seja, tudo são relações econômicas, cada uma das quais pautada por uma grade institucional específica. De nada serve um inventário das relações econômicas nas mais diversas sociedades pré-capitalistas se cada caso é apenas um caso específico e isolado.

ajudasse a compreender melhor o funcionamento dela. No entanto, Neville Morley, fazendo um balanço do comércio na antiguidade afirma: “*Mesmo no auge do Império Romano, muitos dos bens que navegavam pelo Mediterrâneo permaneceram fora do mercado.*” (MORLEY, 2007: 91). Se em uma sociedade notadamente mais mercantilizada que a grega ainda é possível fazer esse tipo de afirmação, com que certeza pode-se afirmar a centralidade do comércio na democracia ateniense?

Atualmente estamos andando em círculos. A derrocada imposta ao marxismo, desde quase sempre, nas ciências econômicas e a própria evolução social do capitalismo, que se reinventando cotidianamente conseguiu se impor como forma hegemônica de viver e pensar, fez com que surgisse a ilusão de que a Economia poderia explicar a História. A Economia, no sentido de uma ciência econômica, pode explicar como devemos operar no interior do capitalismo, como se deve gerir essa grande quimera que se torna cada vez mais incontrolável e impiedosa com seus próprios criadores, os seres humanos. Mas ela não pode explicar como surgiu o capitalismo. Não pode explicar como se formaram os mercados que viriam a confluir em um único mercado capitalista mundial. Não pode explicar o real funcionamento das engrenagens desse sistema, pois para atingí-los é necessário extrapolar a alienação da relação entre coisas e perceber que o capitalismo é um modo-de-produção, portanto uma maneira historicamente determinada de os seres humanos se relacionarem entre si e com a natureza. Um historiador não pode negligenciar esse fato quando se debruça sobre as sociedades do passado. Ele pode, no entanto, dizer que a Atenas Clássica era capitalista e, portanto, é possível utilizar a ciência econômica para dar conta dessa realidade, muito embora o potencial utilitário da ciência econômica, muito embora me pareça pouco interessante querer gerir uma sociedade que acabou há mais de dois mil anos.

Não será possível dar mais nenhum passo à frente na nossa compreensão da economia grega antiga, e de outras economias pré-capitalistas, sem levarmos em conta as questões que a própria ciência econômica teve de enfrentar diante das críticas do marxismo; e que seus herdeiros parecem deliberadamente ignorar. O que é mercadoria? O que é um mercado enquanto instituição? Quais são as condições históricas necessárias para o surgimento de um mercado? O que a ausência de trabalho abstrato, nos termos colocados por Marx, implica para o pré-capitalismo? Essa ausência foi real, de fato? Como era o circuito produção-circulação-consumo? Havia capital antes do capitalismo? Todas essas são questões em aberto. Mas é preciso que os historiadores voltem a se interessar por elas.

E algumas estão sendo pesquisadas, como, por exemplo, a questão do trabalho abstrato na Roma Antiga, interpelada por Jean Andreau. Chegamos a um ponto que não pode ser superado por inovações metodológicas. As fontes podem ser viradas e reviradas pelo avesso através das mais diversas metodologias possíveis e imagináveis. As respostas que queremos, que nos fazemos há mais de um século, só começarão a surgir quando a historiografia acerca da economia antiga voltar a pensar teoria.

O arcabouço teórico disponível e utilizado tem demonstrado poucos resultados. Ainda discutimos as mesmas questões e não estamos perto de nenhuma conclusão. Consensos são estabelecidos em pequenos guetos e, quando se confrontam, protagonizam eternos diálogos de surdos. O marxismo, das poucas vezes que foi pensado juntamente com a Grécia Antiga, rendeu clássicos, respostas que até hoje ecoam (cf. STE CROIX, 1981; WOOD, 1988). A Guerra Fria terminou há 20 anos. E o marxismo continua dando respostas úteis, científicas, em todas as áreas das ciências sociais e humanas. Já passou do momento de a Economia Antiga ler, pensar e dialogar com Marx, como faz com tantos outros filósofos. Talvez esteja aí uma possível saída, mesmo que parcial, para algumas das grandes questões que atormentam os historiadores da economia grega antiga há tantas décadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMENIYA, Takeshi. *Economy and Economics of Ancient Greece*. New York: Routledge. 2007.
- ANDREAU, J. Twenty years after Moses I. Finley's *The Ancient Economy*. In: SCHEIDEL, W.; Von REDEN, S. (eds) *The Ancient Economy*. New York: Routledge, 2002, p. 33-49.
- AUSTIN, M. M.; VIDAL-NAQUET, P. *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction*. California: University of California Press. 1977.
- BISSA, Errietta M. A. *Governmental Intervention in Foreign Trade in Archaic and Classical Greece*. Boston: Brill. 2009.
- BRESSON, Alain. *L'économie de la Grèce des cités*. 2v. Paris: Armand Colin. 2007.
- \_\_\_\_\_. Merchants and Politics in Ancient Greece: Social and Economic Aspects. In: ZACCAGNINI, C. (ed.). *Mercanti e Politica nel Mondo Antico*. Roma: L' Erma. 2003. Pp. 139-163.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio Racionalista*. Rio de Janeiro: Campus. 1988.
- CARTLEDGE, P. *Approaches to the economics of ancient Greece*. New York: Routledge. 2002.
- \_\_\_\_\_. "The Economy (Economies) of Ancient Greece". In: SCHEIDEL, W.; VON REDDEN, S. (eds). *The Ancient Economy*. New York: Routledge. 2002.
- \_\_\_\_\_. 'Trade and Politics' revisited: Archaic Greece. In GARNSEY, P.; HOPKINS, K., WHITTAKER, C.R. (eds). *Trade in the Ancient Economy*. London: Chatto & Winus, 1983. pp. 01-15.
- CARVALHO, A. G. *Historiografia e Paradigmas: a Tradição Primitivista-Substantivista e a Grécia Antiga*. Niterói: UFF. 2007. Tese de Doutorado.
- CASSON, Lionel. *The Ancient Mariners: Seafarers and Sea Fighters on the Mediterranean in Ancient Times*. New Jersey: Princeton University Press. 1991.
- DESCAT, R. L'Économie Antique et la Cité Grecque. *Annales*. 1995, p. 961-989.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra - Segundo as observações do autor e fontes autênticas*. São Paulo: Boitempo. 2008.
- FINLEY, M.I. *A Economia Antiga*. Porto: Afrontamento, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GARNSEY, Peter. *Famine and food supply in the graeco-roman world – responses to risk and crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1980.
- GIARDINA, A. “O Mercador”. In: *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença. 1992.
- GODELIER, Maurice. *The Mental and the Material*. New York: Verso. 1986.
- \_\_\_\_\_. *Racionalidade e Irracionalidade na Economia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. s/d.
- GLOTZ, G. *A Cidade Grega*. Lisboa: Difel, 1980.
- HANSEN, M. H. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structures, Principles and Ideology*. Oxford: Blackwell. 1991.
- HASEBROEK, J. *Trade and Politics in Ancient Greece*. London: G. Bell and sons Ltd, 1933.
- KNUST, José Ernesto de Moura. *Racionalidade econômica dos grandes proprietários de terra romanos: crítica à leitura weberiana*. 2010. Disponível em: <http://anatomiadomacaco.wordpress.com/author/niepprek/> Último acesso em: 01/03/2011.
- MANSOURI, Saber. *Athènes Vue par ses Métèques (V-IV siècle av. J.-C.)*. Paris: Tallandier. 2011.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. São Paulo: Paz e Terra. 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política..* 6v. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1975.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo. 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã - Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo. 2007
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo. 1998.
- MEIKLE, S. Modernism, Economics and the Ancient Economy In: SCHEIDEL, W.; VON REDDEN, S. (eds). *The Ancient Economy*. New York: Routledge. 2002. Pp. 233-250.
- MELE, A. *Il Commercio Greco Arcaico*. Naples: Institut Français de Naples, 1979.
- MELO, G. S. *Do paradoxo das aparências à superação dialética: o Materialismo Histórico como alternativa para o estudo da economia grega antiga*. Comunicação no congresso *Tempus Fugit*, realizado na UFF, em Niterói. Enviado para publicação. 2010.
- MORLEY, Neville. *Trade in Classical Antiquity*. New York: Cambridge University Press. 2007.



- MORRIS, Ian. Hard Surfaces. In: CARTLEDGE, P.; COHEN, E.; FOXHALL, L. (eds.). *Money, Labor and Land: Approaches to the Economics of Ancient Greece*. New York: Routledge. 2002. Pp. 8-43.
- MOSSÉ, Claude. The 'World of the *Emporium*' in the private speeches of Demosthenes. In: GARNSEY, P.; HOPKINS, K.; WHITTAKER, C. R. (eds) *Trade in the Ancient Economy*. London: Chatto&Winus, 1983. pp. 53-63.
- OSBORNE, Robin. *Classical Greece: 500 – 323 BC*. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- \_\_\_\_\_. Price and Prejudice, sense and subsistence: exchange and society in the Greek city. In: RICH, J.; WALLACE-HADRILL, A. *City and Country in ancient world*. New York: Routledge. 1991. pp. 120-148.
- PARKINS, Helen. Time for change? Shaping the future of the ancient economy. In: PARKINS, Helen; SMITH, Christopher (orgs.). *Trade, Traders and the Ancient City*. New York: Routledge. 1998. pp. 1-14.
- POLANYI, K. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona: Labor Universidad, 1976.
- SCHIAVONE, Aldo. *Uma História Rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno*. São Paulo: Edusp. 2005.
- STE CROIX, G. E. M. de. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. New York: Cornell University Press. 1981.
- \_\_\_\_\_. Karl Marx y la historia de la antigüedad clásica. In: STE CROIX, G.E.M de *et alli. Arethusa v.8: El marxismo y los estudios clásicos*. Madrid: Akal, 1985. pp. 7-35.
- SALLER, Richard. Framing the Debate over Growth in the Ancient Economy. In: SCHEIDEL, W.; VON REDDEN, S. (eds). *The Ancient Economy*. New York: Routledge. 2002. Pp. 251-269.
- TANDY, David W. *Warriors into Traders: The Power of the Market in Early Greece*. California: University of California Press. 2000.
- THOMPSON, E. P. *A Miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar. 1981.
- TRABULSI, Dabdad. Marxisme et Histoire Grecque Ancienne en France: Flirts, Engagements, Influences. In: *Quaderni di Storia* n. 65. Bari: Edizioni Dedalo. 2005. Pp. 63-88.

VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek Polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press. 1974.

WHITBY, Michael. The grain trade of Athens in the fourth century BC. In: PARKINS, Helen; SMITH, Christopher (orgs.). *Trade, Traders and the Ancient City*. New York: Routledge. 1998. pp. 99-124

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo. 2003.

\_\_\_\_\_. *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. New York: Verso. 1988. WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy. *Em defesa da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1999.

## AS RELAÇÕES ENTRE A *NOBILITATE* DE DANTE E A *VALENTIOR PARS* DE MARSÍLIO DE PÁDUA

Gabriel Ferreira de Almeida Paizani<sup>1</sup>

Dante e Marsílio de Pádua foram pensadores representativos do período tardo-medieval, principalmente porque defenderam teórica e politicamente a autonomia do poder temporal frente ao poder espiritual. Essa era a resposta que eles ofereceram para o universo que percebiam dissolver, resposta que ecoa ao longo de seus tratados. *Imperium* e *sacerdotium* extrapolavam suas fronteiras na tentativa de um maior acúmulo de poder, a península itálica era assolada pelos conflitos internos e, desse modo, os autores tentaram definir uma categoria elevada, detentora de nobreza e destinada a uma relação muito próxima com o poder, na tentativa de transformar o que assistem com tanta angústia. Assim, nesse estudo pretendemos estabelecer algumas relações entre essas propostas de uma identidade nobiliárquica dantesca (*nobilitate*) e marsiliana (*valentior pars*).

Para tanto, em um primeiro momento é fundamental trazer elementos da teoria política medieval. A literatura política do período tardo-medieval, muitas vezes, versava sobre dois poderes, temporal e espiritual, cuja relação deveria estar fundada de maneira que ela não pudesse dar lugar ao conflito, nem permitir uma demasiada centralização de poder em qualquer um dos lados.

De acordo com Francisco Bertelloni, foi determinante para constituição da teoria política medieval como teoria acerca da relação entre dois poderes, a epístola que o papa Gelásio I dirigiu ao imperador bizantino Anastácio I no final do século V. Essa epístola introduziu três inovações: estabelecia a concepção romano-bizantina de uma soberania única que incluía o sacerdócio dentro do âmbito do poder político imperial; dividia essa soberania única em dois poderes máximos, *sacerdotium et regnum*; e sugeria uma dependência do *regnum* em relação ao *sacerdotium*, apoiado no argumento da superioridade das funções sacerdotais. Assim, essa epístola gerou uma “nova” teoria política, a teoria da primazia do poder espiritual sobre o poder temporal. A relevância da epístola está principalmente ligada a esses elementos: 1) a partir delas, ambos os poderes

---

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Paraná, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Regina Fernandes e Bolsista CAPES/REUNI. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR). Tem-se dedicado ao estudo dos tratados políticos e filosóficos de Dante Alighieri, buscando também as matrizes sociais e intelectuais com as quais dialogavam em seu momento de origem. paizanigabriel@hotmail.com

foram apreendidos como poderes distintos; 2) ela gerou no medievo uma extensa literatura que interpretou a relação entre ambos os poderes, como uma relação de independência entre eles ou como uma relação de desigualdade que implicava na dependência do *regnum* respeito ao *sacerdotium*. (BERTELLONI, 2006: 51-22).

Assim, o medievo formulou teoricamente essa relação entre os poderes mediante diversos recursos, como por meio das alegorias do sol e da lua (*duo luminaria*), das duas espadas (*duo gladii*), também empregou analogias antropológicas, como a da alma e do corpo, em outras recorreu a modelos organológicos que comparam o corpo político com um corpo humano, cuja alma é identificada com o sacerdócio e suas outras partes com o corpo político. A relação também foi formulada juridicamente por canonistas e por teólogos, que o fizeram recorrendo a exegeses de textos bíblicos. Com essa profusão medieval de fórmulas e alegorias usadas como argumento para legitimação de poder, o período moderno não encontrará problemas em adaptar esses elementos para aplicar como sustento para seu corpo político.

Essa discussão, durante o medievo, ganhou uma dimensão mais pujante em virtude da invasão de textos filosóficos e sua utilização na teoria política a partir do século XIII. Assim, a teoria política medieval, entendida como discurso filosófico acerca da relação entre os poderes, se constituiu como resultado do encontro entre uma situação histórica, o dualismo gelasiano, e uma situação histórico-filosófica, a massiva aparição de escritos filosóficos que, no âmbito universitário, coletaram essa dualidade e deram uma forma teórica mediante elementos provenientes da filosofia. (BERTELLONI, 2006: 52).

A partir da segunda metade do século XIII notamos um amplo acréscimo na quantidade de tratados políticos escritos, assim como um aumento na qualidade da produção. Consequência do apogeu da instituição universitária e da presença de novos escritos filosóficos. Esse arcabouço teórico, utilizado pelos defensores de ambos os poderes, era proveniente das mais diversas fontes.

Sobre essa questão, responde Fátima Regina Fernandes:

Para além das reflexões e teorias consagradas pelos pensadores da Patrística, que constituía base comum de formação dos pensadores medievais, notamos que os clérigos, até o século XI monopolizadores do saber e do ensino começaram no século XII a sofrer a concorrência de outros núcleos formadores de cultura e de ideologia, as Universidades. Estas institucionalizam espaços de estudo até então mais restritos. Contudo, os mosteiros e as escolas urbanas ainda teriam seu papel, mas os espaços da Academia sistematizavam a rotina e forneciam método à produção do conhecimento. (2009: 44-45).

Assim, com a autorização do papado e patrocinadas pelos reis e imperadores, as Universidades deixariam logo de ser um local exclusivo para os clérigos e passariam a ser o centro fomentador de teorias de institucionalização e ideologização da figura régia. (FERNANDES, 2009: 45). Nesse sentido, não é estranho notar que Dante e Marsílio de Pádua, frequentadores das cadeiras universitárias, se utilizem do conhecimento obtido para argumentar a favor do domínio imperial, sem que exista qualquer contradição nisso, pelo contrário, esse conhecimento específico, e somente ele, permitiria que esses tratados surgissem com essa feição, ou seja, dotados de uma sabedoria universal.

Assim, o Ocidente nos séculos XIII e XIV seria dominado, partindo de uma perspectiva da teoria política medieval, por uma lógica que oporia duas tendências simultâneas: por um lado a discussão sobre as fórmulas teóricas para lidar com os perigos da centralização de poder e por outro a crescente e necessária centralização administrativa e legislativa levada a cabo pelas autoridades em cada unidade política. “*Uma realidade típica dos períodos de transição, neste caso, das estruturas medievais para realidades modernas.*” (FERNANDES, 2009: 54).

Desse modo, o pensamento medieval, a partir de Santo Agostinho, é atravessado pela oposição entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que subjaz à antítese do *rex* e do tirano. *Regere*, a atividade de reger, de conduzir a sociedade, é, portanto o contrário da dominação. Assim, a Idade Média construiu, portanto, um conceito específico de governo contra a prática da *dominatio*. (SENELLART, 2006: 20).

Durante muitos séculos, a reflexão medieval sobre a origem, a natureza, o exercício do poder desenvolveu-se em torno, não dos direitos vinculados à função soberana, mas dos deveres ligados ao ofício do governo (*regimen*).

Sobre esse governo, vale ressaltar que historicamente – no plano das representações que modelaram o pensamento político – o governo precedeu o Estado. Desse modo, o ato de reger foi definido, analisado e codificado antes que fosse concebível uma *res publica* entendida nos limites de um território definido. Por esse motivo, seria essencial não atrelar a problematização da atividade governamental à existência de uma estrutura estatal. Para Senellart:

A questão não é: o que há nas regras medievais do governo que anuncia o Estado ou já se assemelha a ele? mas: como se constituiu progressivamente o Estado a partir de regras que a princípio não eram feitas para ele? Os autores medievais são acusados com frequência de terem ignorado tudo das práticas de governo porque negavam a realidade do Estado. Seria preciso dizer, ao contrário, que foi sua concepção mesma de governo que os impediu por muito tempo de aceitar o

fenômeno estatal. O *regimen*, então, não se inscrevia na perspectiva da potência, mas no horizonte da escatologia. (2006: 24).

Esse posicionamento muito acertado de Michel Senellart vai de encontro aos estudos elaborados recentemente sobre a Idade Antiga e Média. O Estado deve ser considerado um fenômeno posterior e não pode ser inserido, anacronicamente, nem na Antiguidade, nem no Medievo. Recordemos que o “*Estado*” não serve como um sinônimo suficiente para “*sociedade*” ou “*comunidade civil*”, devendo ser utilizado com cuidado para não gerar absurdos, como uma compreensão linear e evolutiva do pensamento político e, assim, prever no período tardo-medieval a presença de um Estado nascente ou elementos inteiramente novos que não fazem parte dessa realidade.

1. Inseridos nesse contexto peculiar, Dante Alighieri (1265-1321) e Marsílio de Pádua (1275-1343), pensadores coevos, produziram tratados destinados também a discutir a relação possível entre o poder temporal e espiritual. Dante e Marsílio foram indivíduos únicos, em seus tratados fica clara a preocupação em arquitetar um novo meio de modificar a situação desordenada em que o mundo se encontrava, na percepção deles, partindo sempre de uma reflexão sobre a peculiar conjuntura da península itálica. Sobre isso, Marsílio de Pádua, logo no início do *Defensor da Paz* (1324) afirma que:

[...] é da discórdia, contrária à paz, que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo reino ou sociedade civil, mediante o que demonstra muito bem a atual situação da Itália. [...] a partir do momento em que entre o povo italiano nasceram a discórdia e as disputadas, seu reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças, vindo a sucumbir mais tarde ao jugo das nações estrangeiras e invejosas. (MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da Paz*. I, I).

Por mais que Dante e Marsílio façam uso de fontes comuns a muitos teóricos da época, como Aristóteles, ambos levaram suas propostas ao limite.

Dante, partindo de uma concepção dualista, defendia a independência mútua do Papa e Imperador, visto que ambos os poderes derivavam diretamente de Deus, basicamente pautando seu argumento na origem do poder, algo anteriormente aproveitado por Frederico II em uma de suas diversas querelas teóricas com o papado. Assim, para demonstrar que o monarca estava livre da jurisdição papal, construiu um setor inteiro do mundo que seria independente da Igreja. O fim do homem natural, a beatitude terrestre, de nenhuma maneira dependeria da felicidade eterna, mas sim de uma formação filosófica aliada a atividade política.

Veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita *due felicitadi*, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a cio ne menamo: *l'una è la*

*vita attiva, e l'altra contemplativa.* (DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. IV, XVII, 9). (Grifo nosso).

Propter quod opus fuit *homini duplici directivo secundum duplicem finem*: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et *Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.* (DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*. III, 15, 10). (Grifo nosso).

Essas duas beatitudes são alcançadas por diferentes meios. A primeira sob a direção da filosofia, com a prática das virtudes intelectuais. A segunda sob a direção da Revelação, que transcende a razão humana, contanto que sigamos seus ensinamentos praticando as virtudes teologais. A partir desse raciocínio, o homem tinha, pois, necessidade de uma dupla autoridade para conduzi-lo a esta dupla finalidade: a do pontífice e a do imperador.

O objeto da obra de Marsílio já nos é indicado no título de seu tratado (*Defensor Pacis*). A paz é a sua inspiração constante, assim, como anteriormente em Dante, desejo nascido da instabilidade da península itálica e também dos poderes universais. Desse modo, para alcançar e conservar a paz é fundamental o exercício do poder por meio de um governo com capacidade de coerção – o que, posteriormente, servirá também como argumento para a ineficácia do poder espiritual nos assuntos terrenos. A paz discutida é a paz no interior da comunidade civil, a qual se alcança, essencialmente, por meio do funcionamento regular e orgânico das distintas partes da cidade, quando cada uma das instituições ou órgãos que a conformam se complementam reciprocamente sem deixar de cumprir suas finalidades específicas, um ideal por excelência medieval.

Marsílio de Pádua percebia a sociedade como uma comunidade perfeita, tendo por si mesma a plenitude de sua suficiência, instituída em vista do viver e regulada pelos próprios cidadãos (*legislador humano*), de forma que a plenitude do poder pertenceria ao povo. A função primordial dos cidadãos seria a elaboração de leis, já que a lei constituía o meio pelo qual podia alcançar-se a finalidade da sociedade civil. A lei importava tão-somente aos cidadãos: através da lei expressavam como desejavam organizar a ordem e a vida pública. O objetivo da *scientia politica* marsiliana era construir uma teoria que tornasse possível, neste mundo, o mundo terrestre, a satisfação das necessidades fundamentais para a existência humana.

Apesar de algumas divergências em suas propostas teóricas, nesse texto o foco estará nas possíveis proximidades existentes nos conceitos de *nobilitate* e *valentior pars*, utilizados para delinear e identificar um grupo muito específico da sociedade, o dos indivíduos nobres, elevados, virtuosos e destinados ao governo do mundo.

2. O homem medieval, independente de sua condição social, não se identifica enquanto indivíduo, mas enquanto grupo, assim, a solidariedade de grupo funciona como elemento estabilizador da sociedade medieval, e no que diz respeito à nobreza, funciona como meio defesa e continuidade da sua posição privilegiada. (FERNANDES, 2003: 16).

Para apreciar corretamente um conceito multifacetado como o de nobreza, devemos nos remeter à origem familiar. A família, em todos os períodos históricos, tinha como função primária, favorecer a reprodução dos indivíduos e dos grupos humanos, para posteriormente permitir aquela nas melhores condições, a manutenção ou multiplicação dos poderes materiais e/ou simbólicos que eles adquirem ou possuíam já. Assim, José Mattoso afirmou que a reprodução não se reduz, portanto, à transmissão biológica da vida, mas é também a reprodução da posse sobre os bens, do status, ou do poder adquirido. (MATTOSO, 1987: 45).

Para o comum dos homens, o problema fundamental sempre foi à manutenção da vida, para a camada dominante, porém, resolvidos os problemas de subsistência, interessam sobretudo os da aquisição e conservação do poder. A família nitidamente serve para preservar e perpetuar os bens, os simples bens que asseguram o consumo, mas também os que permitem obrigar os outros homens a submeterem-se, particularmente as armas. Quem diz as armas, instrumentos por excelência da autoridade, diz a própria autoridade, ou seja, a capacidade de comandar homens. Diz também, e por isso mesmo, o direito de julgar ou o simples prestígio. (MATTOSO, 1987: 45). A transmissão desse direitos, que diferenciam alguns homens de todo o resto, terá de se evidenciar pela entrega aos descendentes dos símbolos materiais do poder, como as bandeiras, coroas, cetros, brasões, vestuários e tatuagens. O seu uso só será permitido aos membros da mesma família ou aos seus respectivos chefes e está sujeito a estritas regras sucessórias. Assim, a estrutura do parentesco está intimamente relacionada com a aquisição e a transmissão do poder.

No Ocidente medieval, a estrutura do parentesco é talvez a mais importante forma de reprodução do poder que a nobreza utiliza. Mas essa nobreza também necessita de um lugar das origens, isto é, das tradições guardadas com muito esmero. Precisa dessa ligação com um tempo mítico, ancestral, que garante a autoridade. Sem esta conexão simbólica ao passado glorioso, nem a posse dos bens, nem mesmo a proteção régia, tão decisiva no plano temporal e político, chegam para conferir à nobreza o selo de autenticidade.



O *Convivio* de Dante Alighieri, escrito no início do século XIV, parte de uma chave metafórica: o pensador afirma que, sem ser um filósofo, tem a sorte de poder compartilhar a mesa da sabedoria com os filósofos, e se dispõe a oferecer um convite com os restos dos alimentos que precipitam dessa mesa para todos aqueles que, por motivos diversos, não tem acesso à mesma. O alimento que se comerá nesse convite, portanto, é um símbolo, revelado posteriormente, da sabedoria.

Esse nobre alimento da sabedoria que Dante deseja repartir com os leitores de sua obra irá acompanhado de um pão que facilite sua assimilação. Também essa metáfora é esclarecida: o alimento terá a forma de canções, enquanto que o pão que o acompanha serão os comentários que as explicarão profusamente, até tal ponto que o conteúdo doutrinal, ideológico e filosófico do *Convivio* resida de maneira indiscutível no comentário e não nas canções. (CASTILLO, 2005: 12-3).

A partir de uma leitura mais precisa dos tratados *Convivio* e *Monarchia* de Dante Alighieri, percebe-se a proposta de uma identidade nobiliárquica muito peculiar. Essa identidade é caracterizada por forjar um grupo que se reconhece segundo preceitos ideológicos e culturais para alcançar sua coesão. A *nobilitate* nasce então por meio da união de uma vida política/pública com uma formação ampla (*due felicitadi*), um caminho pelo qual o homem nobre deve passar para alcançar a perfeição de sua natureza. Existe uma valorização do pensamento em detrimento dos símbolos tradicionais da nobreza, como o sangue, os brasões e as posses materiais. Assim, a contemplação filosófica é o objetivo de toda organização humana, sendo esta o último fundamento do ideal monárquico. (LIBERA, 1999: 257).

De qualquer modo, durante o século XII o fenômeno da ascensão dos mercadores estava somente no início, nos tempos de Dante a antiga nobreza feudal teve de se combinar com a classe dos ricos mercadores. Assim, uma definição precisa de um grupo social deixava de existir, não havia mais como usar o termo nobre com certeza. O nobre e o mercador já não tinham muitas diferenças entre si. Por essa razão, entre outras, Dante sentiu-se obrigado em discutir sobre qual era a essência, a origem, da nobreza, relacionada com uma combinação entre a perfeição da natureza e a providência divina.

Dico adunque, che, se volemo riguardo avere de la comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo “*nobilitate*” s’intende perfezione di propria natura in ciascuna cosa. (DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. IV, XVI.) (Grifo nosso).

Nesse sentido, entre os erros praticados pelas pessoas, havia um que Dante execrava especialmente, porque, não somente é nocivo e perigoso para aqueles que o cometem, mas também para os demais. Esse é o erro sobre a bondade humana – a qual a natureza plantou em nós e que deve chamar-se “*nobreza*” –, erro que por mau costume e escasso uso da razão havia se fortalecido até o ponto em que a opinião de quase todos ao respeito estava equivocada.

Questo é l'errore de l'umana bontade in quanto in noi è da la natura seminata e che “*nobilitade*” chiamare si dee [...]. (DANTE ALIGHIERI. Conv. IV, I.) (Grifo nosso).

Dessa falsa opinião nasciam os falsos juízos, e de estes, as reverências e desvalorizações injustas, de modo que os bons sofriam um preconceito injusto e os malvados eram honrados e exaltados.

Para explicar essa situação, de certo modo, Dante Alighieri recorda que os homens que possuem *intelletto*, virtude que alcança sua plenitude no homem nobre, são poucos.

Ultimamente conchiude, e dice che, per quello che dinanzi detto è (cioè che le vertudi sono frutto di nobilitade, e che Dio questa metta nell'anima che ben siede), che “ad alquanti”, cioè a *quelli che hanno intelletto, che sono pochi*, è manifesto che nobilitade umana non sia altro che “seme di felicitade”. (DANTE ALIGHIERI. Conv. IV, XX.) (Grifo nosso).

Essa consciência de diferença em relação aos outros homens no *Convivio* e *Monarchia* é nítida, tanto que o homem *nobile* (nobre), por excelência, seria o predestinado para ser o monarca universal, representante máximo da espada temporal e responsável pela unidade humana. Somente o encontro entre o filósofo e o imperador em uma pessoa que permitiria a atualização da realidade florentina. Assim, a preocupação em defender explicitamente uma formação e cultura ampla ganha sentido. Enfim, a proposta de nobreza de Dante buscava uma adequação entre a preeminência social e a superioridade moral.

Marsílio de Pádua divide a *communitas perfecta* em: agricultores, artesãos, comerciantes, soldados, magistrados e sacerdotes. As três primeiras camadas teriam como missão proporcionar os elementos materiais necessários para o bom governo da comunidade. Mas, os que, em sentido estrito, constituem o *regnum* são os soldados, os magistrados e os sacerdotes, os quais formam a *honorabilitas* frente ao *vulgus*, constituído pelas demais classes. (CUE, 1985: 127).

Essa distinção hierárquica teria uma origem natural, que não é outra que a desigualdade que a natureza introduz entre os homens e devemos acrescentar aquela outra

que procede de uma vontade humana suprema que cria, distingue e separa as diferentes ordens da comunidade. A essa vontade suprema, Marsílio chama *legislator humanus*, a qual outorga a categoria da fonte de onde procede todo poder.

O legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*) ou sua parte preponderante (*valentior pars*), por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembléia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal. Segundo a teoria marsiliana, o poder derivaria do povo, contudo, este o exerce por meio da *valentior pars* (a melhor parte). Há uma delimitação precisa: existe uma parte ativa e uma parte passiva no governo da cidade, alguns encarregados da provisão dos elementos básicos para a vida e outros constituiriam a sociedade em sentido estrito. Por isso, embora o poder e a soberania procedam da *universitas civium*, esta se identifica sempre com a parte superior da sociedade.

Para Marsílio, como não é possível e fácil que todas as pessoas estejam de acordo sobre determinado ponto de vista, visto que algumas delas, tendo uma natureza corrompida em razão da malícia ou da ignorância pessoal, não consentirão o ponto de vista comum, a consecução do bem comum não deve ser tolhida ou negligenciada por causa de seu protesto ou de uma oposição descabida, assim, a autoridade para legislar ou estabelecer leis compete somente ao conjunto dos cidadãos ou à sua *parte preponderante*.

Em efeito, Marsílio participa plenamente da ideia medieval de que a fonte primeira de toda autoridade é Deus, sendo seu intermediário o povo, o qual delega em uma parte do mesmo, tanto sua função legislativa como eletiva. Vemos assim uma vez mais como o conceito de *valentior pars* representa a chave que faz inteligível sua doutrina da soberania. A *valentior pars* tem também a missão de eleger o príncipe: esta seleção deve ser feita por quatro príncipes cristãos de acordo com três influentes arcebispos.

De fato, para a ratificação da escolha do Imperador Romano não é necessária a aprovação pontifícia, visto a referida eleição ser normalmente realizada por três eminentes arcebispos católicos [...]. Ainda participam regularmente desta escolha quatro príncipes seculares católicos que, juntamente com os referidos arcebispos ou piedosos pastores reunidos de comum acordo, efetuam a escolha única do Príncipe Romano. (MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor da Paz*, II, XVI, 9).

Assim, a *valentior pars* adquire características nitidamente aristocráticas, mas, atendo-se à ideia capital da representação, não parece incompatível com sua origem essencialmente popular: assim como a *valentior pars* de cada *civitas* representa a *universitas civium* da comunidade, da mesma forma os sete grandes eleitores, encarnariam

a vontade popular a escala do império. Nesse sentido, o pensador paduano ressalta que estes eleitores não atuam em nome próprio, mas como delegados e intérpretes das vontades de seus súditos, ou seja, a vontade última segue residindo no povo, mesmo que por meio de uma representatividade teórica. (CUE, 1985: 134).

De qualquer forma, tanto em Dante como em Marsílio de Pádua percebemos a delineação de uma elite específica, dotada de uma capacidade superior e, por consequência, maiores responsabilidades. A principal responsabilidade seria a de participar politicamente e organizar essa terra mergulhada em constantes divisões e conflitos e, assim elaborar uma resposta para os que a buscam. Os conceitos aqui discutidos fazem parte dessa resolução, conceitos chave para a compreensão de suas propostas, a constituição de uma camada superior, mas que também deveria representar a vontade de todos, vontade essa inscrita na tradicional ideia de bem-comum, permitindo que a sociedade caminhe para seu fim.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Madrid: Catedra, 2005.

DANTE ALIGHIERI. *Convivio e Monarchia*. In: *Tutte le opere. Divina Commedia, Vita Nuova, Rime, Convivio, De vulgari eloquentia, Monarchia, Egloghe, Epistole, Quastio de aqua et de terra*. Roma: New Compton editori, 2007.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTELLONI, Francisco. La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, De regia potestate et papali. *Veritas*. V. 51, n. 3, Setembro, 2006.

CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. In: DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Madrid: Catedra, 2005.

CUE, Juan Ramon Garcia. Teoria de la ley y de la soberania popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua. *Revista de Estudios Politicos (Nueva Epoca)*. n. 43, Janeiro/Fevereiro, 1985.

FERNANDES, Fátima Regina. Teorias políticas medievais e a construção do conceito de unidade. *História*. São Paulo, n. 28, 2009.

FERNANDES, Fátima Regina. *Sociedade e poder na Baixa Idade Média Portuguesa. Dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

MATTOSO, José. Estruturas familiares e estratégias de poder. A nobreza de Entre Douro e Minho. In *História & Crítica*, 1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV/XV, n. 12, maio, 1985.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

# FILÓSTRATO Y LA VIOLENCIA EN SUS *IMÁGENES*, ¿PRÁCTICAS IMPERIALISTAS DE UN SOFISTA EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO?

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ivana S. Chialva<sup>1</sup>

La idea para este trabajo surgió de la lectura de un artículo de Ralf von den Hoff que lleva el título de “*Horror and amazement: Colossal mythological statue groups and the new rhetoric of images in late second and early third century Rome*” (2004). En este estudio el crítico alemán propone una interpretación de las conexiones entre la Segunda Sofística y de la cultura visual más allá de las referencias a la *paideia*, fundamento de toda producción griega de estos siglos. Ese más allá vincularía el apogeo de las *ekfraseis* literarias con el incremento de grupos escultóricos colosales mitológicos que presentan, al igual que ciertas *ekfraseis*, temas de explícito horror y muerte, donde los personajes aparecen en el clímax del *furor*.

Los grupos escultóricos más significativos mencionados por el crítico son: el célebre *Toro Farnesio*, *Hércules* y *Anteo*, una pieza que representa a Aquiles tomando con la mano izquierda el cuerpo de Troilo muerto<sup>2</sup> y otros fragmentos en los que se ha reconocido la imagen de Medea cargando en las manos los cadáveres de sus hijos<sup>3</sup>. Dos de estos grupos escultóricos, el *Toro Farnesio* y *Aquiles* y *Troilo*, provienen de los Baños de Caracalla, y las otras dos piezas proceden, asimismo, de espacios públicos y pertenecen al período aquí establecido. Para el autor, se trata de una política expansiva de generosidad del Emperador, que se muestra como benefactor de los sectores populares construyendo grandes arquitecturas y proporcionando placer, opulencia y entretenimiento a quienes no pueden obtenerlos por sí mismos<sup>4</sup>.

Resulta interesante que al aludir a los escritores de la Segunda Sofística que

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Humanidades y Ciencias. Santa Fe, Argentina.

<sup>2</sup>La identificación de los personajes sigue la hipótesis de Miranda Marvin, citada por von den Hoff (2004:109).

<sup>3</sup>El *Toro Farnesio* y *Aquiles* y *Troilo* se encuentran hoy en el Museo Nacional de Nápoles; *Hércules* y *Anteo*, en el Palacio Pitti, en Florencia; por último, los fragmentos de Medea pertenecen actualmente a la colección de Schloss Fasanerie, en Eichenzell (Alemania).

<sup>4</sup>Al respecto, explica el autor (2004:112): *Thus, to present such groups in public meant to bring hitherto exclusive luxury to the plebs and, compared with life-size statues, to enhance the awe everyone would feel regarding these sculptures. The fact that Rome's thermae were imperial donations meant that it was the emperor himself who provided these objects. Thus, the Baths of Caracalla became a highly expensive imperial palace for the public. By the same token, architecture and sculpture maintained the emperor's power, by providing spectacular visual experiences and luxurious leisure objects, thus adding to his prestige.*

expresan claramente esta misma estética del horror<sup>5</sup>, el estudioso se detiene principalmente en Filóstrato, el autor de las *Eikónes* (*Imágenes*), identificado por la crítica como Flavio Filóstrato, el sofista del círculo de Julia Domna, madre de Caracalla. El circuito de producción sofística y protección imperial parece cerrarse en una explicación ideológica que desplaza el interés por la *paideia* y justifica la aparición de una nueva retórica de las imágenes como parte de la propaganda política. Los vínculos que establece entre las esculturas colosales y los sofistas imperiales es tan estrecha que el autor llega a preguntarse si los integrantes de la corte, entre ellos Filóstrato, no fueron responsables de algunos de esos temas escultóricos y no impulsaron, con sus *ekfraseis*, dicha *estética del horror*, que daba prestigio al emperador a través de formas *sofística*-das de entretenimiento.

La retórica que afecta tanto a la escultura como a la oratoria epidíctica de la Segunda Sofística puede identificarse según tres criterios de comparación: los temas de crueldad seleccionados, las técnicas retóricas y la competencia entre las artes visuales y literarias que se manifiesta en las *ekfraseis* de la literatura imperial. Desde el punto de vista de la recepción, la aparición de esta iconografía en la esfera pública de Roma parece estar vinculada a la búsqueda del impacto emocional del espectador y a la experiencia de sensaciones límites de las pasiones humanas, de acuerdo con los diferentes espectáculos que se ofrecían a la plebe en las grandes ciudades del Imperio. Dice von den Hoff (2004: 118):

Indeed, the Roman audience must have been very used to such horrific sights even before they saw the first of these groups in Rome. (...) Entertaining as these spectacles were in the flesh, they must also have been entertaining in stone form, at the baths. What is surprising is that, despite the real arena entertainments, such images had been avoided for so long in public imagery, and that they appear at this time. This supports the idea that, in the early imperial period, sculpture on public display was meant to provide visions of joy, exemplarity, and paideia, rather than shocking experiences and pure aesthetics of form. The colossal statue groups are revealing examples of changed ideals of viewing. La lectura del crítico sobre este fenómeno particular es considerar a esta nueva estética como important factors of change in the visual culture of Rome in the late second and early third century CE, rather than stemming purely from an interest in the demonstration of paideia as a knowledge of classical Greek culture (2004: 124).

Esta cultura visual prioriza la *téchne* y la exploración de la forma en el tratamiento de las figuras, rasgos que se corresponden con las *performances* sofísticas, de allí que el autor extiende la categorización retórica y define estos grupos como imágenes *epidícticas*.

---

5Otros textos que presentan escenas pavorosas o de exaltado patetismo son: la muerte del amante de Clinias, la descripción de una pintura sobre el castigo de Prometeo y las muertes falsas de Leucipa en la novela de Aquiles Tacio; también la escena de muerte que inicia las *Etiópicas* de Heliodoro, y varios pasajes en *El asno de oro* de Apuleyo.

Por esta razón, el impacto visual y emocional del espectador está promovido no sólo por el cambio en los motivos representados (ahora enfrentamientos brutales y muertes) sino también por la transformación en la mirada del observador. En general, las figuras que componen los grupos escultóricos están dispuestas en diferentes ángulos, en una composición dinámica, lo cual exige que el lector deba moverse en torno a ella para tener una visión global de la escena representada. Así, el rasgo común de esta iconografía es que requiere de un observador activo, que reconozca la escena mítica, se involucre emocional e intelectualmente con las pasiones representadas e imagine la narración de ese relato terrorífico. En esa lectura, el lugar de los sofistas también aparece implícito ya que el arte de la interpretación era la especialidad de la Segunda Sofística, mediada por la erudición y el reconocimiento social que distinguía a los *pepaideumenoí* imperiales. Precisamente en este lugar de intérprete es donde se posiciona el sofista de las *Imágenes*, quien se halla en una casa en Nápoles en cuya galería están reunidas las pinturas (γραφάι) que él describirá a lo largo de su obra (ἐρμηνεύσουσί ...*Im.* 1. Preom.1.3.10).

De las sesenta y cinco *grafai*, divididas en dos libros, los temas de violencia se concentran en el segundo de ellos. Allí aparece *Forbante* que exhibe las cabezas decapitadas de sus competidores (II.19) y la serie de escenas sobre Heracles donde se destacan, por la crueldad, la muerte de *Anteo* (II.21), *Heracles enloquecido* donde aparecen los hijos despedazados a manos de su padre (II.23) y las *Honras fúnebres para Abdero* que describe el cuerpo devorado del joven por las yeguas de Diomedes (II.25), todos estas *ekfraseis* son señaladas por von den Hoff<sup>6</sup>.

Es sabido que los motivos de las *Imágenes* de Filóstrato, aunque constituyen *grafai* (*pinturas, escrituras*) sofísticas, están íntimamente ligadas a la iconografía de las dinastías de los Antoninos y los Severos. Es decir, que los motivos que encontramos en sus *Imágenes* se corresponden, muchas veces, con los mismos que figuran en los murales pintados, mosaicos o incluso esculturas de otras ciudades del Imperio<sup>7</sup>. El ejemplo escultórico y ekfrástico de la lucha de Heracles y Anteo es una muestra de ello<sup>8</sup>. Sin

---

<sup>6</sup>En realidad, la lista podría ampliarse considerablemente: la agonía de *Hipólito* (II.4), el campo cubierto de cadáveres después de la victoria de *Rodoguna* (*Im.* II.5), el triunfo olímpico y muerte de *Arriquión* (II.6), el suicidio de *Pantea* (II.9) sobre el cadáver de su marido, la muerte criminal de *Cassandra* (II.10) el castigo de Áyax Locrio en las *Rocas Giras* (II.13), el cadáver que entierra *Antígona* (II. 29) y el suicidio de *Evadne* (II. 30) sobre la pira funeraria de su marido. Todas ellas también representan algún tipo de *furor*. Sin embargo, para este artículo nos hemos centrado en las piezas que sustentan la argumentación de von den Hoff a fin de reconsiderarlas desde la perspectiva aquí propuesta.

<sup>7</sup>Para un enfoque general de este tema ver los estudios de Anderson (1986; 1993) y Elsner (2007).

<sup>8</sup>El motivo de la lucha de Heracles y Anteo era un motivo frecuente en la cerámica de figuras rojas de los



embargo, nuestra lectura de las *Imágenes* propone reconsiderar las afirmaciones del crítico alemán a partir de dos argumentos que, si bien no desdicen las peculiaridades y constantes visuales de la imaginería del período, sí complejizan la visión unívoca del sofista al servicio de la iconografía violenta del Imperio. El primero de estos argumentos está vinculado con la figura de Heracles y las oscuras connotaciones ideológicas de este héroe griego con relación al poder imperial; el segundo, aboga por una reconsideración del tema de la violencia enmarcada en la antigua tradición helénica de las competencias gimnásticas. Ambas perspectivas permitirán una lectura integrada de las profundas relaciones entre política romana y *paideia* griega en el contexto de la Segunda Sofística.

La figura de Heracles es un motivo que se reitera en la literatura, la filosofía, y los cultos latinos en los comienzos del Imperio y en la iconografía grecorromana de los siglos siguientes. Acerca de su importancia en la poesía latina, la crítica ha señalado la identificación positiva de este héroe con la figura de Eneas, en el caso del poema épico de Virgilio, como prototipo de la fundación de Roma. E incluso se ha evidenciado cómo su orden civilizador sobre las diferentes ciudades se proyecta sobre la figura política del emperador Augusto. También en la *Oda* 3.14 de Horacio se deja ver la supremacía de Hércules como fuerza de integración y pacificación de las comunidades, aspecto que L. Morgan (2005) ha analizado como una alabanza de la *pax augusta* y de la unificación de los pueblos itálicos bajo el poder imperial. Es decir que si existe una figura mitológica helénica plausible de ser leída en clave política en los siglos del Imperio, Heracles es sin duda una de las más significativas.

Unas décadas atrás, un sugerente artículo de B. Heiden (1987) planteaba una lectura menos uniforme de las connotaciones eufóricas del héroe en la *Eneida*. En cambio, proponía un seguimiento de los elementos discordantes en la estructura del himno heracleo (VIII. 285- 305) que escapan a la lectura homogénea de Hércules como civilizador y θεῖος ἀνὴρ (al igual que Eneas y el propio Augusto) y lo presentan, simultáneamente, como el agente de una violencia brutal, desordenadora e irracional. El himno, entonces, contendría dos interpretaciones contrapuestas: el elogio de la fuerza ordenadora del héroe y la evidencia de que éste no tiene verdadero control sobre su violencia<sup>9</sup>. La consecuencia directa de esa ambigüedad es que la fuerza brutal de Hércules

---

siglos VI y V a.C. Para consultar imágenes ver el sitio web <http://www.theoi.com/Galleries.html>

<sup>9</sup>Heiden sintetiza las interpretaciones irreconciliables del himno en el siguiente párrafo (1987:665): *An exhaustive display of its potential signification [of hymn] would be impossible, but even a few examples will*

proyecta su sombra sobre el poema íntegro y sobre todo lo que éste implica: la figura civilizadora de Eneas, el poder de Roma y la conquista de Augusto. Esos elementos, entonces, fuera del control del enunciador e incluso del propio autor, dice Heiden, habilitan significaciones antagónicas según las intenciones del receptor: el lector puede optar por una contra-lectura implícita en la épica; aunque, si prefiere evitarlos, la significación negativa de estos elementos queda encubierta en el tono laudatorio del canto. La hipótesis de Heiden evidencia, así, cómo dentro del poema fundacional de Roma se dispersan, encubiertos en la gran épica civilizadora, los indicios de la fuerza devastadora de ese poder.

Desde este punto de vista, la exacerbación de la violencia de Heracles puede ser no sólo una contribución al entretenimiento visual horrorífico fomentado por el poder imperial sino también su censura. Observemos cómo se concreta la serie de *ekfraseis* sobre el héroe en las *Imágenes*. Las seis piezas retóricas en el libro II vinculadas con Heracles conforman la secuencia más extensa y más claramente unificada de todo el libro, aunque ha llamado la atención de la crítica la aparentemente inexplicable ruptura cronológica de las acciones representadas: *Atlante* (II.20), *Anteo* (II.21), *Heracles entre los pigmeos* (II.22), *Heracles enloquecido* (II.23), *Tiodamante* (II.24), *Exequias de Abdero* (II.25). Tal como lo ha explicado detalladamente N. Bryson (1994), la cadena filostratea altera sin aparente justificación el orden temporal que siguen las hazañas. Las cuatro primeras (*Atlante*, *Anteo*, *Heracles entre los pigmeos* y *Heracles enloquecido*) siguen una secuencia ordenada de los viajes del héroe hacia el noroeste de África y el funesto regreso al hogar después de cumplir con los doce trabajos, mientras que las dos últimas *grafai* (*Tiodamante* y *Exequias de Abdero*) corresponden ordenadamente al comienzo de los trabajos en el primer caso, y a uno de ellos (las yeguas antropófagas de Diomedes) en el segundo. De modo que en las *Imágenes* vemos una secuencia alterada de las acciones según el relato mítico: 3/4/5/6/1/2. No tenemos conocimiento de que se haya propuesto, hasta el momento, una explicación satisfactoria de por qué aparece esta disposición alterada, pero quizás las connotaciones del tópico de la violencia en las escenas analizadas puedan aportar algún indicio para una comprensión de esta estrategia textual.

Ahora bien, si ordenáramos las escenas según la sucesión correcta, la serie nos mostraría primero a Heracles devorando el buey de Tiodamante, y al final, al héroe

---

*suffice to illustrate the following points: (A) the hymn suggests that Hercules creates order; (B) it suggests that he creates violent disorder; (A1) the hymn seems to project a single image of Hercules; (B1) the hymn suggests many images of Hercules; and (C) the hymn's appearance of order and its suggestions that Hercules creates order conceal, or more precisely, permit the interpreter to conceal from himself, the disorder of both Hercules and the hymn.*

asesinando a sus hijos. La culminación de la serie coincidiría con el momento de mayor *furor* del paradigmático héroe (comparable al filicidio de Medea en la escultura colosal citada). Tal elección podría resultar excesivamente brutal para la figura de un héroe civilizador como Heracles, pero tentadoramente impactante si la intención del sofista fuera, en principio, conmover bajo una *estética del horror* al auditorio. Sin embargo, tal como están dispuestas en la galería y según las *ekfraseis* señaladas por von den Hoff, las escenas de muerte aparecen en las piezas impares: *Anteo* (II.21), *Heracles enloquecido* (II.23) y *Exequias de Abdero* (II.25). A partir de este nuevo orden, la *grafé* del filicidio queda enmarcada (y atenuada) por otros dos episodios que revisten características positivas del héroe y que ofrecen una visión codificada de la violencia según una práctica cultural de signo helénico: las competencias atléticas.

Dicho tratamiento singular se percibe desde la primera línea de la pieza *Anteo*, donde la legendaria contienda con este personaje colosal en el norte de África aparece descrita como si fuera un escenario de palestra:

Κόνις οἷα ἐν πάλαις ἐκείναις ἐπὶ πηγῇ ἐλαίου καὶ δυοῖν ἀθληταῖν ὁ μὲν ξυνδέων τὸ οὖς, ὁ δὲ ἀπολύων λεοντῆς τὸν ὄμῳ κολωνοί τε ἐπικήδειοι καὶ στήλαι καὶ κοῖλα γράμματα – καὶ Λιβύη ταῦτα καὶ Ἀνταῖος, ὃν Γῇ ἀνῆκε σίνεσθαι τοὺς ξένους ληστρικῇ οἶμαι πάλῃ<sup>10</sup> (II.21,1,1-6).

El mundo de los ejercicios gimnásticos es, para nuestro autor, una práctica de la civilización helénica por antonomasia, es una *sofía* que integra la *paideia*, si atendemos a su tratamiento de este tema en otro opúsculo del *corpus Philostrateum*: el *Gimnástico*. Ahora, en este *agón*, claramente Anteo representa a un atleta salvaje y su combate es, según el parecer del sofista, ληστρικῇ πάλῃ, *una lucha de bandidos*. La línea que distingue a Anteo de Heracles en esta *grafé* está definida no sólo por la fuerza sino principalmente por el dominio del juicio que gobierna el uso de la destreza física:

ἀθλοῦντι δὲ αὐτῷ ταῦτα καὶ θάπτοντι οὖς ἀπώλλυε περὶ αὐτήν, ὡς ὄρας, τὴν παλαίστραν, ἄγει τὸν Ἡρακλέα ἢ γραφὴ χρυσᾶ ταυτὶ τὰ μῆλα ἡρηκότα ἤδη καὶ κατὰ τῶν Ἑσπερίδων ἀδόμενον – οὐκ ἐκείνας ἐλεῖν θαῦμα τοῦ Ἡρακλέους, ἀλλ' ὁ δράκων – καὶ οὐδὲ <γόνυ> φασὶ <κάμψας> ἀποδύεται πρὸς

10Polvo, como el que cubre las famosas palestras, junto a una fuente de aceite; dos atletas, uno vendándose las orejas y el otro quitándose del hombre una piel de lón; túmulos funerarios, estelas con letras grabadas: esto es Libia y ése es Anteo, a quien parió la Tierra para que hiciese mal a los extranjeros practicando un tipo de lucha que, en mi opinión, resulta propio de bandidos (1993:134). La versión del texto griego es la correspondiente a la edición crítica de Kayser (1964); la traducción al español es la de Cuenca y Elvira (1993).

τὸν Ἀνταῖον ἐν τῷ τῆς ὁδοιπορίας ἄσθματι τείνων τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς νοῦν τινα καὶ οἷον διάσκεψιν τῆς πάλης ἐμβέβληκέ τε ἡνίαν τῷ θυμῷ μὴ ἐκφέρειν αὐτὸν τοῦ λογισμοῦ. ὑπερφρονῶν δὲ ὁ Ἀνταῖος ἐπῆρται, <δυστήνων δὲ τε παῖδες> <ῆ> τοιοῦτόν τι πρὸς τὸν Ἡρακλέα ἐοικῶς λέγειν καὶ ῥωννὺς αὐτὸν τῇ ὕβρει<sup>11</sup>. (II.21,2,1-13)

El escenario de estelas funerarias construidas por Anteo repite el vocabulario gimnástico (participio de ἀθλέω y el nominal παλαίστρα), pero nuevamente el sofista crea una concepción antagónica de los contrincantes. Heracles muestra una mirada intelectual, que comprende lo que sucederá en esa palestra (τείνων τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς νοῦν τινα καὶ οἷον διάσκεψιν τῆς πάλης). También se dice que ha puesto *riendas a su ímpetu para no exceder su capacidad de razonar* (ἐμβέβληκέ τε ἡνίαν τῷ θυμῷ μὴ ἐκφέρειν αὐτὸν τοῦ λογισμοῦ), pasaje donde el término *henían* (*riendas, freno*) parece remitir al sentido platónico moralizante de la célebre comparación del alma con el carro de caballos y el auriga en el *Fedro*<sup>12</sup>. En el diálogo platónico, la rienda limita la *hybris* del caballo indómito. Paralelamente, frente al despliegue del vocabulario de la razón y el dominio propio de Heracles en las *Imágenes*, Anteo aparece caracterizado por las pasiones contrarias: su orgullo va más allá de la prudencia (ὑπερφρονῶν) y está fuera de todo límite (τῇ ὕβρει). Las connotaciones filosóficas en ambos personajes antitéticos son evidentes a través de las metáforas y las comparaciones que filtran significaciones de orden moral en el enfrentamiento de las dos fuerzas, de las cuales sólo una representa la virtud: Heracles. Deteniéndose en los detalles icónicos de la representación de los cuerpos, el sofista grafica la distinción de carácter en la constitución física de los combatientes:

εἰ πάλης τῷ Ἡρακλεῖ ἔμελεν, οὐκ ἄλλως ἐπεφύκει ἢ ὥς γέγραπται, γέγραπται δὲ ἰσχυρὸς οἷος καὶ τέχνης ἔμπλεως

11Frente a él, que ha protagonizado tales combates y ha enterrado a sus rivales muertos junto a la propia cancha, como puedes ver, la pintura coloca a Heracles, que acaba de obtener esas manzanas de oro y de granjearse gloria por su gesta entre las Hespérides -para Heracles no fue un trabajo tan admirable vencerlas a ellas como derrotar al dragón-. Sin pararse a doblar la rodilla, como quien dice, se desnuda para enfrentarse a Anteo, reflejando aún en la respiración el cansancio del viaje y en los ojos un firme propósito y la premonición del futuro combate. Ha puesto freno a su cólera, para no trasponer los límites de la prudencia. Anteo, en cambio, se muestra henchido de vanidad y parece decirle a Heracles: “¡Hijos de miserables!”, o algo por el estilo, dándose fuerzas a sí mismo a base de insolencia (1993:134).

12Pl. *Phdr.* (247.a.8-b.3): ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἀνάντες, ἥ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγεις; (254.b.7-c.1): ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τῷ ἵππῳ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα.

δι' εὐαρμοστίαν τοῦ σώματος, εἴη δ' ἂν καὶ πελώριος καὶ τὸ εἶδος ἐν ὑπερβολῇ ἀνθρώπου. ἔστιν αὐτῷ καὶ ἄνθος αἵματος καὶ αἱ φλέβες οἷον ἐν ὠδίνι θυμοῦ τινος ὑποδεδυκότος αὐτὰς ἔτι. τὸν δὲ Ἀνταῖον, ὃ παῖ, δέδιας οἶμαι· θηρίῳ γάρ [ἄν] τινι ἔοικεν ὀλίγον ἀποδέων ἴσος εἶναι τῷ μήκει καὶ τὸ εὖρος, καὶ ὁ αὐχὴν ἐπέζευκται τοῖς ὤμοις, ὧν τὸ πολὺ ἐπὶ τὸν αὐχένα ἤκει, περιῆκται δὲ καὶ ὁ βραχίων, ὅσα καὶ ὤμοι. στέρνα καὶ γαστήρ ταυτὶ <σφυρήλατα> καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν τῆς κνήμης, ἀλλὰ ἀνελεύθερον ἰσχυρὸν μὲν τὸν Ἀνταῖον οἶδε, ξυνδεδεμένον μὴν καὶ οὐκ εἴσω τέχνης. ἔτι καὶ μέλας Ἀνταῖος κεχωρηκότος αὐτῷ τοῦ ἡλίου ἐς βαφήν<sup>13</sup>. (II.21,3,1-4.10)

La metáfora animal del freno (ήνία) que contiene a Heracles en el pasaje anterior se opone aquí a la bestia salvaje (θηρίῳ) que simula el aspecto de Anteo. La constitución corporal de Heracles es hiperbólica pero proporcionada, igual a la de alguien *educado* en la palestra (εἰ πάλης τῷ Ἡρακλεῖ ἔμελεν, οὐκ ἄλλως ἐπεφύκει ἢ ὡς γέγραπται), sus miembros están trabajados por una *técnica* (καὶ τέχνης ἔμπλεως) y el mismo θυμός (*ímpetu, carácter*) que lo moviliza a pelear aquí hincha sus venas (αἱ φλέβες οἷον ἐν ὠδίνι θυμοῦ τινος ὑποδεδυκότος αὐτὰς ἔτι). Anteo, en cambio, aunque es fuerte, tiene pantorrillas torcidas (καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν τῆς κνήμης), su cuerpo revela una violencia *ruda*, o quizás *servil*, si nos atenemos al sentido más literal de la frase ἀνελεύθερον ἰσχυρὸν, y sus músculos no fueron moldeados por la *técnica* (καὶ οὐκ ...τέχνης).

En este cotexto de asociaciones culturales, filosóficas e incluso políticas, la descripción de la muerte de Anteo a manos de Heracles, quien previamente fue caracterizado según una expresión homérica (καὶ οὐδὲ <γόνυ> φασὶ <κάμψας> ... y como dicen no dobla la rodilla, remite a Il. VII.118), cobra una fuerte connotación espectacular de resonancias épicas:

ἀπορῶν οὖν ὁ Ἡρακλῆς ὃ τι χρήσαιτο τῇ Γῇ συνείληφε τὸν Ἀνταῖον μέσον ἄνω κενεῶνος, ἐνθα αἱ πλευραί, καὶ κατὰ

<sup>13</sup>Si Heracles se hubiera dedicado al deporte de la palestra, su constitución no hubiese diferido de la que aquí aparece representada: se muestra fuerte y, a la vez, de estructura ágil y flexible, diríase un gigante, mayor que cualquier otro hombre; es un individuo sanguíneo, con las venas tensas, como animadas por algún tipo de pasión. En cuanto a Anteo, niño, seguro que te da miedo: parece una bestia salvaje, casi más ancho que largo, con un cuello tan desmesurado que le llega a los hombros, por cierto no más gruesos que los brazos; ese pecho y ese vientre, forjados a martillo, y esa torcida y burda pantorrilla revelan que Anteo es fuerte, sí, pero de músculos agarrotados y falto de destreza (1993:134);

τοῦ μηροῦ ὀρθὸν ἀναθέμενος, ἔτι καὶ τῷ χειρὶ συμβαλὼν,  
τὸν πῆχυν λαγαρᾷ τε καὶ ἀσθμαιοῦσῃ τῇ γαστρὶ ὑποσχῶν  
ἐκθλίβει τὸ πνεῦμα καὶ ἀποσφάττει τὸν Ἀνταῖον ὀξείαις  
ταῖς πλευραῖς ἐπιστραφεῖσαις εἰς τὸ ἥπαρ. ὁρᾷς δέ που τὸν  
μὲν οἰμῶζοντα καὶ βλέποντα ἐς τὴν Γῆν οὐδὲν αὐτῷ  
ἐπαρκοῦσαν, τὸν δ' Ἡρακλέα ἰσχύοντα καὶ μειδιώντα τῷ  
ἔργῳ<sup>14</sup>. (II.21,5,5-14)

La precisión de los movimientos del héroe y de cómo se afectan los órganos del cuerpo del contrincante es precisamente la ejecución de esa τέχνη que hace superior a Heracles, de allí que el *horror* esté mediado por la admiración de su fuerza precisa. Por esta razón, los dioses, complacidos, observan y aprueban la contienda (ἀλλ' ἐκεῖ ἐπ' αὐτῆς θεοὺς ὑπονόει περιωπὴν ἔχειν τοῦ ἀγῶνος... II.21,6,2s) con un vocabulario que reenvía a los juegos en honor a Patroclo en el Canto XXIII de la *Ilíada* (ἦστο γὰρ ἐκτὸς ἀγῶνος ὑπέρτατος ἐν περιωπῇ... XXIII.451), convertida ahora en un espectáculo de palestra (καὶ ὁ Ἑρμῆς οὕτως παρὰ τὸν Ἡρακλέα ἦκει στεφανώσων αὐτόν, ὅτι αὐτῷ καλῶς ὑποκρίνεται τὴν πάλην. II.21,6,5-7).

El trabajo sutil con las citas homéricas (incluyendo la cita de Teócrito, *Idilios* XXII.47... σφυρήλατα) y la valorización de la gimnasia atlética como una expresión de la *paideia* antigua posiciona a las imágenes filostrateas en un lugar diferente del de las imágenes escultóricas públicas de este período, incluso de las que tratan el mismo motivo, como la lucha de Heracles y Anteo. Esa distinción se clarifica si retomamos la primera y la tercera constantes propuestas por von den Hoff para su relación entre esculturas y *ekfraseis*: 1) la reiteración de temas de violencia y 3) la rivalidad entre las artes visuales y sofísticas en la representación del horror. La presencia de estas escenas estarían signadas, indiscutiblemente, por el gusto del público por el espectáculo y las escenas de intenso patetismo, como afirma el autor. Pero eso no significa que todas esas imágenes necesariamente ubiquen, en el mismo plano, la significación de la violencia descripta. Siguiendo la línea de interpretación propuesta, la verosimilitud icónica y la retórica epideíctica de estas *grafai* no tratarían principalmente de competir con la iconografía del

---

<sup>14</sup>De manera que Heracles, incapaz de anular a la Tierra, ha aferado con sus brazos a Anteo justo por encima del talle, allí donde se encuentran las costillas, y lo levanta sobre su muslo, haciendo fuerza con ambas manos; entonces aprieta con su brazo el estómago vulnerable y jadeante de Anteo, le corta la respiración y lo mata, hundiéndole las puntas de sus costillas en el hígado. Sin duda vez al moribundo gimiendo y mirando a la Tierra, que no puede ayudarlo, y al fuerte Heracles sonriendo ante su hazaña (1993:134).

horror promovida por el Imperio sino de conceptualizar a través de ésta una *paideia* (de inevitables connotaciones políticas en la figura de Heracles) de la fuerza y el poder regidos por el *logismós*.

La lectura modelizadora de la violencia en esta *eikón* filostratea no es una excepción. La recreación del combate mitológico como una competición gimnástica se repite en la *ékfrasis* impar anterior a Anteo (II.21): *Forbante* (II.19), también señalada por von den Hoff. El horror que aparece en esta pieza contrasta, nuevamente, violencia salvaje vs. técnica atlética, con la variante de que el polo negativo de esta antimonía está representado por Forbante, rey de los flegias, que pertenece a un pueblo bárbaro que no habita en ciudades (βάρβαροι πόλεις οὐπω ὄντες ... II.19,1,3). En esta oportunidad, la escena trata el enfrentamiento como si fuera una competencia de pugilato:

οἱ δὲ πυκτεύοντες τόν τε οἶμαι Ἀπόλλωνα ὄρᾱς, ὁ δ' αὖ  
Φόρβας ἐστίν, ὃν ἐστήσαντο οἱ Φλεγύαι βασιλέα, ἐπειδὴ  
μέγας παρὰ πάντας οὗτος καὶ ὠμότατος τοῦ ἔθνους<sup>15</sup>.  
(II.19,1,3-6)

La reunión de atributos de Forbante (ser bárbaro, no vivir en ciudades y ser el más salvaje), representa en sí el contrapunto de la civilización helénica encarnada aquí en Apolo. La descripción de las cabezas de los contrincantes vencidos que Forbante cuelga de un roble está vinculada con el atributo anterior de *omótatos*, que también significa *carne cruda, sin cocinar*. El sofista crea la visión horrorífica con particular detalle, según la cualidad de la *enargeia* ekfrástica:

τοῖς δὲ ἐρρωμενεστέροις ἀνταποδύεται καὶ τοὺς μὲν  
καταπαλαίει, τοὺς δὲ ὑπερτρέχει, τοὺς δὲ παγκρατίῳ αἰρεῖ  
καὶ ὑπερβολαῖς δίσκων κεφαλὰς τε ἀποκόπτων ἀνάπτει τῆς  
δρυὸς καὶ ὑπὸ τούτῳ ζῇ τῷ λύθρῳ, αἱ δ' ἀπήρτηνται τῶν  
πτόρθων μυδῶσαι καὶ τὰς μὲν αὖους ὄρᾱς, τὰς δὲ  
προσφάτους, αἱ δὲ εἰς κρανία περικουσι, σεσήρασι δὲ καὶ  
ὀλολύζειν εἰσπνέοντος αὐτὰς τοῦ ἀνέμου<sup>16</sup>.  
(II.19,2,7-15).

La línea dicotómica del salvajismo brutal frente a la fuerza inteligente es una

15De los pugilistas, sin duda ves que uno es Apolo, siendo el otro Forbante, al que los flegias tomaron como rey, por ser el más grande de todos ellos y el más salvaje de su raza (1993: 130).

16...en cuanto a los cautivos más robustos, se enfrenta con ellos tras prepararse para la competición, y a unos los derrota en la carrera, a otros en el pancracio y en el lanzamiento de disco, cortando luego sus cabezas y exponiéndolas en el roble, y su vida transcurre bajos estos sangrientos despojos. Las cabezas cuelgan de las ramas y allí se pudren: puedes ver cómo éstas están ya descarnadas, éstas aún frescas, aquéllas convertidas en meros cráneos, enseñan los dientes y parecen ulular cuando el viento sopla sobre ellas (1993:130).

constante que atraviesa estas piezas y define una coherencia significativa e icónica dentro de la estructura de la *grafé*. El espectáculo de las cabezas como trofeos de los combates son las *olimpiadas* del bárbaro, dice irónicamente el sofista (φρονοῦντι δὲ αὐτῷ ταῖς Ὀλυμπιάσι ταύταις... II.19,3,1). En el momento del combate, Apolo sonríe con coraje, θυμός (καὶ μειδίᾳ θυμῷ ... II.19,3,6), al igual que Heracles frente a Anteo, como dos versiones de un mismo prototipo de la superioridad del atleta griego. Mientras que, en cambio, el cuerpo ya vencido de Forbante conserva una figura feroz: *ha sido representado con una figura salvaje y voraz, como quien devora a los extranjeros y no sólo los mata* (γέγραπται δὲ ὥμῳ καὶ συώδης τὸ εἶδος, οἷος σιτεῖσθαι μᾶλλον τοὺς ξένους ἢ κτείνειν. II.19,4,7s). En este pasaje, la reiteración del adjetivo *omós* cobra la plenitud polisémica de su significación que se prefiguraba al inicio de la *ékfrasis*: es *salvaje* porque se alimenta de *carne cruda*.

Ambas piezas, *Anteo* y *Forbante*, constituyen diversos combates violentos mitológicos con el mismo tratamiento moderador de la celebración de luchas gimnásticas. Anteriormente en el libro II, la temática explícita de los juegos olímpicos es tratada en la muerte de *Arriquión* (II. 6), atleta que alcanza la tercera victoria consecutiva en el pancracio<sup>17</sup>. La palestra, el pugilato y ahora el pancracio conforman un repertorio diverso de prácticas atléticas que puede ser leído, según sus correspondencias, como una secuencia relacionada. La escena comienza con una representación que recuerda la coronación final de Heracles por Hermes, ubicada ahora en el contexto histórico de los juegos en Olimpia:

Ἐς αὐτὰ ἦκει Ὀλύμπια καὶ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τὸ κάλλιστον  
τουτὶ γὰρ δὴ ἀνδρῶν τὸ παγκράτιον. στεφανοῦται δὲ αὐτὸ  
Ἀρριχίων ἐπαποθανῶν τῇ νίκῃ καὶ στεφανοῖ αὐτὸν οὐτοσί  
Ἑλλανοδίκης<sup>18</sup>. (II.6,1,1-4).

El mundo de competiciones atléticas y de destrezas físicas más *hermosas* al que nos reenvía el sofista es siempre el de los juegos en Grecia, modelo de enfrentamiento entre

<sup>17</sup>La preferencia de Filóstrato por Arriquión, al igual que por Heracles, se evidencia en el *corpus Philostratum*. Este atleta paradigmático y su singular triunfo aparece mencionado también en el parágrafo 21.1-22.1 del *Gimnástico*: Ἀρριχίωνα δὲ τὸν παγκρατιαστὴν δύο μὲν ἤδη Ὀλυμπιάδας νικῶντα, τρίτην δὲ ἐπ' ἐκείναις Ὀλυμπιάδα μαχόμενον περὶ τοῦ στεφάνου καὶ ἤδη ἀπαγορευόντα Ἑρξίας ὁ γυμναστὴς ἐς ἔρωτα θανάτου κατέστησεν ἀναβοήσας ἔξωθεν ὡς καλὸν ἐντάφιον τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ μὴ ἀπειπεῖν.

<sup>18</sup>*Has llegado a los mismísimos Juego Olímpicos y a la más bella de las competiciones que se celebran en Olimpia: el pancracio entre hombres. Arriquión está siendo coronado por su victoria, que le costó la vida, y quien lo corona es el Juez de los Juegos* (1993: 102).



varones (ἄνδρες). La mirada de los espectadores y el goce del espectáculo del pancracio está tratado con minuciosidad<sup>19</sup>. La asimilación del universo del mito al código de las competencias gimnásticas aparece señalada en más de un fragmento. La hazaña de Heracles es denominada con el mismo término con el que aquí se menciona la victoria de Arriquiión: τὸ ἔργον (... καὶ πολλὰ ἕτερα, τὸ δὲ ἔργον τοῦ Ἀρριχίωνος, πρὶν ἢ παύσασθαι αὐτό, σκοπῶμεν. II.6,2,1s<sup>20</sup>). Pero es hacia el final del segundo párrafo cuando el tópico de la razón y de la sabiduría reaparece en el devenir del *agón* gimnástico:

μεγάλου γὰρ δὴ αὐτῷ ὑπάρχοντος τοῦ δις ἤδη νικῆσαι τὰ Ὀλύμπια μείζον τοῦτο νυνί, ὅτε καὶ τῆς ψυχῆς αὐτὰ κτησάμενος εἰς τὸν τῶν ὀλβίων πέμπεται χώρον αὐτῇ κόνει. μὴ δὲ συντυχία νοείσθω τοῦτο· σοφώτατα γὰρ προουνοήθη τῆς νίκης<sup>21</sup>. (II.6,2,1-15)

Particularmente el adverbio superlativo σοφώτατα y el verbo προουνοήθη (con la raíz *noeo* que califica, en su forma nominal, la mirada de Heracles en *Anteo*) destacan el aspecto racional, previsor de la lucha. Y al igual que el héroe mitológico, Anteo cambia el curso de la lucha, justo antes de su muerte, gracias a su *logismós* (τῇ δὲ ἐπιτάσει τῶν σκελῶν ἀνειμένη χρησάμενος οὐκ ἔφθη τὸν λογισμὸν τοῦ Ἀρριχίωνος... II.6,4,7-9).

Vemos, en consecuencia, que la serie de *ekfraseis* analizadas comparten elementos comunes en el tratamiento de la violencia: la capacidad de prever y razonar en el combate y el dominio del *logismós*, frente a la *hybris* o la brutalidad irracional de la lucha. Si atendemos entonces a este paradigma que permite una interpretación homogénea acerca del tópico de la crueldad y el espectáculo del horror, la segunda de las piezas de Heracles

19La visión y comprensión de las acciones en el combate, en esta pieza, es denominada con la misma expresión que en otras oportunidades el sofista ha usado para referir a la contemplación de las *grafai*: *aísthesis*. En dos momentos del texto se reitera esta expresión. La primera está referida a los espectadores internos y externos de la escena, se pregunta el sofista: ἢ τίς οὕτως ἀναίσθητος, ὥς μὴ ἀνακραγεῖν ἐπὶ τῷ ἀθλητῇ; (II.6,2,9s). Y luego al final, cuando el propio Arriquiión, ya muerto, refleja en su rostro una sonrisa: καὶ γὰρ τὸ αἶμα ἐν τῷ ἄνθει καὶ ὁ ἰδρῶς ἀκραιφνῆς ἔτι, καὶ μειδιᾷ καθάπερ οἱ ζῶντες, ἐπειδὴν νίκης αἰσθάνωνται. (II.6,5,4-6). El uso de estos lexemas acerca ambas percepciones, artísticas y gimnásticas, que quedan así establecidas en un nivel sensible equiparable. Este tratamiento distinguido de los enfrentamientos en juegos es el mismo que se encuentra en el *Gimnástico*.

20...dirijamos nuestra atención a otros asuntos, y en particular a la hazaña de Arriquiión antes de su fatal desenlace (1993:103).

21Ya ha conseguido la proeza de vencer por dos veces en los Juegos Olímpicos, y aquí aparece otra hazaña aún mayor: la de comprar el triunfo con su vida y ser enviado al coro de los bienaventurados cubierto aún con el polvo de la refriega. Pero que esto no se entienda como un golpe de la fortuna, pues Arriquiión había planeado muy sagazmente su victoria (1993:103).

revela una constitución muy diferente.

*Heracles enloquecido* (II.23) es la antítesis del modelo griego de la fuerza como *thumós* que se observa en las imágenes anteriores. Y dicha antítesis aparece encarnada, paradójicamente, en el mayor exponente de ese ideal: Heracles. El patetismo de la escena comienza con el apóstrofe del sofista al niño sobreviviente que huye y la descripción de los cadáveres de los otros hijos de Heracles, que yacen asesinados en el altar de sacrificio sobre la piel de león<sup>22</sup>. Esa primera *eikón* tremenda impacta directamente contra el sentido cultural de Heracles como héroe de comunidad y de protección en las poblaciones itálicas, del cual habla Morgan. Su constitución física momumental, elogiada en *Anteo*, aquí reviste un carácter destructivo ingobernable. El héroe, poderoso, es comparado con un toro fuera de control:

οἰστροῦντι δὲ τῷ Ἡρακλεῖ περὶκειται πᾶς ὁ τῶν οἰκετῶν  
 δῆμος οἷον βουκόλοι ταύρῳ ὑβρίζοντι, δῆσαί τις  
 ἐπιβουλεύων καὶ κατασχεῖν τις ἄγωνα ποιούμενος καὶ  
 κεκραγῶς ἕτερος, ὁ δ' ἥρτηται τῶν χειρῶν, ὁ δὲ ὑποσκελίζει,  
 οἱ δὲ ἐνάλλονται· τῷ δὲ αἰσθησις μὲν αὐτῶν οὐδεμία,  
 ἀναρριπτεῖ δὲ τοὺς προσιόντας καὶ συμπατεῖ, πολὺ μὲν τοῦ  
 ἀφροῦ διαπτύων, μειδιῶν δὲ βλοσυρὸν καὶ ξένον καὶ τοῖς  
 ὀφθαλμοῖς ἀτενίζων εἰς αὐτά, ἃ δρᾷ, τὴν δὲ τοῦ βλέμματος  
 ἔννοιαν ἀπάγων εἰς ἃ ἐξηπάτηται<sup>23</sup>. (II.23,3,1-11)

La caracterización animal de Heracles asume para sí el exceso que en la *ékfrasis* 21 era propio de Anteo: la *hybris*. También son negadas las virtudes de la percepción, la mirada y el conocimiento que distinguen a Heracles en el cuadro anterior: el héroe no *percibe*, en el sentido intelectual del término (τῷ δὲ αἰσθησις μὲν αὐτῶν οὐδεμία) y la *comprensión* de su mirada está *engañada* (τὴν δὲ τοῦ βλέμματος *ἔννοιαν* ἀπάγων εἰς ἃ ἐξηπάτηται). En el párrafo siguiente (II.23,4) la metáfora animal continúa: *su*

<sup>22</sup>Phil. *Im.* (II.23,2,5-11): καὶ ὁ μὲν ταῦρος ἔστηκεν, ἰερεῖα δὲ προσέρριπται τῷ βωμῷ βρέφη εὐγενῇ καὶ τῇ λεοντῇ πατρός· βέβληται δ' ὁ μὲν κατὰ τοῦ λαιμοῦ καὶ δι' ἀπαλῆς γε τῆς φάρυγγος ἐκδεδράμηκεν οἰστός, ὁ δὲ εἰς αὐτὸ διατέταται τὸ στέρνον καὶ ὄγχοι τοῦ βέλους μέσων διεκπεπαίκασι τῶν σπονδύλων ὥς δῆλα εἰς πλευρὰν ἐρριμμένου. El toro del sacrificio sigue ahí en pie, mientras que sobre el altar se encuentran como víctimas unos niños de noble linaje, junto a la piel de león de su padre. Uno ya ha sido alcanzado en el cuello, y la flecha ha atravesado su tierna garganta, mientras que el otro yace tendido sobre su pecho, y los ganchos de la saeta le han traspasado las vértebras, al haberle penetrado el arma, como puede verse, por un costado (1993: 139).

<sup>23</sup>Rodean al enloquecido Heracles todos sus sirvientes, como vaqueros en torno a un toro que se desmanda; éste intenta atarlo, ése pugna por contenerlo, aquél grita, uno se cuelga de sus manos, otro le pone la zancadilla y éstos se lanzan sobre él. Heracles, por su parte, se diría que no los ve, limitándose a rechazar a los que se le acercan y a pisotearlos, mientras hecha abundantes espumarajos por la boca y sonríe de forma terrorífica y ausente; y aunque tiene los ojos fijos en lo que está haciendo, su mente permanece lejos de allí, absorba en su locura (1993: 139).

*garganta ruge* (βουχᾶται δὲ ἡ φάρυγξ), verbo que agudiza la asociación del héroe con el león, y las venas que antes eran inflamadas por el *thumós*, en esta *grafé* conducen violentamente la enfermedad a la cabeza del héroe (αἱ περὶ αὐτὸν φλέβες, δι' ὧν ἐς τὰ καίρια τῆς κεφαλῆς ἀναρρεῖ πᾶσα χορηγία τῆς νόσου). La escena final propone al lector, a través de un nuevo intertexto, un mecanismo poético de introspección en el *páthos* del hijo de Zeus que lo perturba y niebla su *logismós*:

τὴν Ἑρινὺν δέ, ἥ ταῦτα ἴσχυσεν, ἐπὶ μὲν σκηνῆς εἶδες  
πολλάκις, ἐνταῦθα δὲ οὐκ ἂν ἴδοις· εἰς αὐτὸν γὰρ εἰσῳκίσατο  
τὸν Ἡρακλέα καὶ διὰ τοῦ στέρνου χορεύει μέσῳ αὐτῷ εἶσω  
σκιρτῶσα καὶ τὸν λογισμὸν θολοῦσα<sup>24</sup>. (Il.23,4,4-8)

La violencia de Heracles, celebrada cuando es signo de *logismós* y de destreza gimnástica, aquí es pura furia destructiva, tanto más salvaje y temida cuanto mayor ha sido la exacerbación de las victorias por su fuerza descomunal: Heracles no tiene rivales que puedan detenerlo. La pasividad del héroe, su incapacidad para gobernar la enfermedad (νόσος) y dominarse a sí mismo, está representada con diversas estrategias discursivas que resultan mecanismos clave para la *enargeia* ekfrástica, no sólo de los personajes sino, más sorprendentemente, del estado interior de la locura: εἰς αὐτὸν γὰρ εἰσῳκίσατο τὸν Ἡρακλέα καὶ διὰ τοῦ στέρνου χορεύει μέσῳ αὐτῷ... En primer lugar, el héroe ocupa en el sintagma la posición lógica del objeto sobre el cual recae la acción: esto es evidente con el caso acusativo del verbo primero y con las contrucciones con el pronombre αὐτός que hacen del cuerpo de Heracles el espacio, o incluso el *escenario*, donde se expande y se agita la fuerza que lo perturba. En segundo lugar, los dos verbos εἰσῳκίσατο y χορεύει que tienen por sujeto a la Erinia, refuerzan esta idea de espacialización del interior del héroe según una compleja transposición pictórica del mundo del teatro, que explicaremos a continuación.

El verbo εἰς-οἰκίζω expresa, literalmente, el movimiento hacia el interior de un lugar para habitarlo o para poseerlo: la voz media pasiva del verbo transitivo refuerza la intencionalidad del sujeto, en este caso la Erinia, sobre la posesión del objeto, que es, como

<sup>24</sup>En cuanto a la Erinis responsable de este desvío, has tenido ocasión de verla muchas veces en escena, pero aquí no la puedes ver: se ha introducido en el propio Heracles y alborota saltando dentro de su pecho y haciendo que su mente desvaríe (1993:139).

ya señalamos, Heracles<sup>25</sup>. La intencionalidad del sujeto sintáctico, la Erinia, de *habitar* u *ocupar* al héroe puede ser interpretada como una alusión al discurso explícito de Λύσσα (*Locura*) en la tragedia *Heracles* de Eurípides. Allí la divinidad-personaje que perturba al héroe no es la Erinia sino Lisa, la cual afirma en un parlamento (v. 861-863): οὐτε πόντος οὕτω κύμασι στένων λάβρος / οὐτε γῆς σεισμὸς κεραυνοῦ τ' οἷστρος ὠδῖνας πνέων / οἷ' ἐγὼ στάδια δραμοῦμαι στέρονον εἰς Ἡρακλέους· *Ni el mar embravecido que gime con sus olas, ni los terremotos ni el aguijón lacerante del rayo igualarán los estadios que yo recorreré en el pecho de Heracles* (1980: 55). La referencia al drama euripídeo se constata no sólo en esa idea de espacialidad a ser ocupada y recorrida, sino, más concretamente, a continuación de la *ékfrasis* con la mención de la parte del cuerpo donde se instalará la divinidad, que coincide en ambos textos: τὸ στέρονον. Siguiendo con esta línea de interpretación, la presencia del siguiente verbo, χορεύει, carga de significación metapoética el pasaje filostrateo: la Erinia χορεύει en el pecho de Heracles como un personaje del teatro, advirtiendo al lector avezado de su alusión al pasaje en la tragedia de Eurípides.

El uso del término σκηνή al inicio del pasaje anticipa, de algún modo, la introducción del imaginario del teatro en la representación pictórica. Lo que resulta, sin duda, novedoso es este desplazamiento de la locura de Heracles de personaje exterior, en la obra euripídea, a fuerza interior no visible en la supuesta *grafé* (ἐνταῦθα δὲ οὐκ ἄν ἴδοις). Sin embargo, en la *ékfrasis*, el mecanismo de asimilación de la *paideia* brinda un artilugio inusitado de *enargeia* retórica, ya que el lector *ve* a la locura en la figura de un personaje teatral que danza en el pecho del héroe. Como en otros casos, la apropiación creativa de la palabra heredada de la cultura clásica le brinda al sofista un lenguaje legitimado para crear escenas de alto impacto visual, como es aquí la reproducción en *eikones* dramáticas de una emoción violenta.

Este Heracles dominado, habitado por la furia, sin voluntad de sí mismo, es quizás una de las *eikones* más contundentes de toda la serie en torno al personaje. Al igual que en la interpretación de Heiden del himno en la *Eneida*, en las *Imágenes* filostrateas parece proyectarse una visión crítica sobre el héroe, que afecta su moralidad y el valor político

<sup>25</sup>Sobre la significación de los verbos transitivos en voz media, en particular aquellos que pueden integrarse al grupo semántico de una persona o cosa que entra en posesión del sujeto, consultar Adrados (1992: 578s).

que representa. La locura de Heracles desestabiliza la figura positiva del héroe que domina en el discurso filosófico, religioso y político de Roma y desata, en direcciones opuestas, valores y disvalores asociados a su fuerza. *Heracles enloquecido* refleja el estado de fortaleza y de poder cuando éstos exceden los parámetros de la *sofía*, cuando el héroe deja el preciado trofeo de la piel de león para comportarse como uno de ellos. En esta única pieza, Heracles es todo aquello que niega el orden, el autocontrol y el raciocinio, cualidades que distinguen al *thumós* griego, y se convierte en el poder más devastador: aquel que toma por víctimas a los suyos, a su descendencia. El sofista no justifica la crueldad del Heracles ni la matiza con interpretaciones didácticas, sólo la representa en su cara más terrible y brutal.

No obstante en la *ékfrasis* siguiente, *Exequias de Abdero* (II.25), el sofista reconduce toda esa violencia dramática, la asimila nuevamente a bárbaros y fieras (βάρβαροι ταῖς χαίταις καὶ ἐς ὅπλην λάσιοι καὶ ἄλλως θηρία... II.25,1,5s) y nos muestra a Heracles, enamorado, rescatando el cuerpo devorado de Abdero:

τὸν γὰρ δὴ Ἀβδηρον ὁ Ἡρακλῆς ἡμίβρωτον φέρει  
ἀποσπάσας τῶν ἵππων, ἐδαΐσαντο δὲ αὐτὸν ἀπαλὸν ἔτι καὶ  
πρὸ Ἰφίτου νέον, τουτὶ δὲ ἔστι καὶ τοῖς λειψάνοις  
συμβαλέσθαι· καλὰ γὰρ δὴ ἔτι ἐν τῇ λεοντῇ κεῖται<sup>26</sup>.  
(II.25,1,3-7)

En esta última *grafé*, el héroe reaparece en su faceta civilizadora: funda una ciudad e instaure juegos atléticos en honor al joven muerto. El Heracles final en la serie filostratea no es el filicida sino el héroe que acaba con el desorden, con la barbarie y que fomenta la *sofía* gimnástica. El amor de Heracles por Abdero completa el panorama de la educación gimnástica y las amistades pederastas que eran propias de estos círculos en la concepción griega clásica:

ὁ δ' οὐχ ὅπερ οἱ πολλοὶ πόλιν τε τῷ Ἀβδήρῳ ἀνίστησιν, ἦν  
ἀπ' αὐτοῦ καλοῦμεν, καὶ ἀγῶν τῷ Ἀβδήρῳ κείσεται,  
ἀγωνιεῖται δ' ἐπ' αὐτῷ πυγμὴν καὶ παγκράτιον καὶ πάλην  
καὶ τὰ ἐναγώνια πάντα πλὴν ἵππων<sup>27</sup>. (II.25,2,5-9)

<sup>26</sup>Heracles, en efecto, transporta el semicomido cuerpo de Abdero, que acaba de arrebatarse a las yeguas; éstas lo han devorado cuando era un tierno joven, más aún que Ífeto, a juzgar por los restos que han quedado y que muestran aún su belleza sobre la piel de león (1993:141).

<sup>27</sup>Pero Heracles no se limita a las honras acostumbradas, sino que funda en honor de Abdero una ciudad que toma de él su nombre, e instituye allí juegos en su memoria, con competiciones de pugilato, pancracio, lucha y todo tipo de pruebas, excluidas las hípicas (1993:141).

El final de la *ékfrasis* cierra toda la serie anterior, ya que aquí se incluye el pugilato, el pancracio, la palestra, presentes en las piezas anteriores, y se suman ahora las competencias hípicas, aludiendo en sentido metafórico al dominio de las yeguas de Diomedes. Vemos, entonces, que las piezas del *furor* en la serie heraclea no pueden ser leídas al margen de la *paideia* griega ya que, representada por los juegos gimnásticos, es la *sofia* que garantiza el uso civilizador de la fuerza y ése es el mensaje didáctico en el que convergen el impacto visual y la erudición del sofista. La dinámica propia de la secuencia provoca experiencias antagónicas en el lector que problematizan, lejos de la simplificación de la propaganda, el sentido de la violencia.

La interpretación de von den Hoff, que propone un interesante acercamiento entre imágenes visuales y ekfrásticas, no traslada el mismo criterio de lectura a unas y otras. Si a los grupos escultóricos los contempla en su composición dinámica, en el recorrido de la mirada para captar la imagen total y comprometer al espectador, en las *ekfraseis*, en cambio, sólo elige fragmentos aislados, extraídos del texto sofístico íntegro que, al igual la retórica epidíctica escultórica, también plantea un desplazamiento de la mirada, una progresión del horror brutal hacia formas controladas o civilizadoras de la violencia.

En conclusión, la representación del horror no constituye, en la galería de Filóstrato, un cambio de la cultura visual romana más allá de la *paideia* de la cultura clásica griega, sino precisamente distinguido por ella. La interpretación del *pepaideumenos* modeliza la imagen del furor según una distinción entre varones educados en la *téchne* y fieras salvajes. Ahora bien, esa *paideia* en la *sofia* gimnástica helénica (de fundamento sofístico-filosófico) que representa las formas elogiables y reprochables de la violencia de los héroes griegos difícilmente puede ser asimilada, sin más, a la violencia de las arenas de los circos en las ciudades romanas como entretenimiento. Y la diferencia radica, precisamente, en la apertura de las *grafai* filostrateas a interpretaciones contrapuestas. Las energías significantes de esta serie no fijan una forma única, culminada, de la figura de Heracles sino que mobilizan una visión u otra, según la predisposición interpretativa del observador. La mirada que se centra en el patetismo icónico de las *Imágenes* y en los combates entre la superioridad romana vencedora (asociada a la figura de Heracles) frente a la brutalidad de los pueblos salvajes puede concebirlas como la versión culta de la misma iconografía del furor que se condice con la propaganda imperial; no obstante, la mirada que focaliza en la conceptualización del horror en las *Imágenes*, puede precisamente interpretar que la violencia atlética y racional de los héroes (Heracles) se distingue de la

violencia magnánima como puro furor (Heracles), exhibiendo a esta última como fuerza excenta de *logismós*. La presencia reiterada en las tres *ekfraseis* de la piel de león concentra ese doble matiz sofístico del coraje racional (*thumós*) y de la desmesura irracional (*hybris*) de la fuerza, significación dinámica que varía según el *kairós*, concepto nodular en el pensamiento sofístico. Atendiendo a este criterio, la figura del héroe griego, prototipo del poder imperial, se carga de una significación ideológica ambigua, contradictoria, aprobadora y reprobadora a la vez, que contiene en sí la civilización y la destrucción, y que muestra a ese poder en sus diversas *imágenes* posibles.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

EURÍPIDES. *Heracles*. Trad. M. C. Griffero. Buenos Aires, 1980.

FILÓSTRATO EL VIEJO, FILÓSTRATO EL JOVEN, CALÍSTRATO. *Imágenes. Descripciones*. Trad. de Cuenca L.A. y Elvira, M.A.. Madrid, 1993.

FILÓSTRATO EL VIEJO, FILÓSTRATO EL JOVEN, CALÍSTRATO. *Heroico, Gimnástico. Descripciones de cuadros. Descripciones*. Trad. F. Mestre. Madrid, 1996.

FLAVII PHILOSTRATI. *Opera*. Vol. II. Ed. Kayser, C.L. Leipzig, 1964.

PLATÓN. *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*. Trad. J. Calonge Ruiz; M. Martínez Hernández; E. Lledó Íñigo. Barcelona, 1995.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRADOS, F. *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Madrid, 1992.

BLANCHARD, M. Problemes du texte et du tableau: les limites de l'imitation á l'époque hellénistique et sous l'Empire. In: CASSIN, B. *Le plaisir de parler*. París, 1986. Pg. 131-154.

Borg, B. (Ed.) *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlín, New York, 2004.

BOWIE, E.; ELSNER, J. (Ed.) *Philostratus*. New York, 2009.

BRYSON, N. Philostratus and the Imaginary Museum. In: GODHILL, Osborne, 1994. Pg. 255- 283.

GOLDHILL, S.; OSBORNE, R. (Ed) *Art and text in ancient Greek culture*. Cambridge, 1994.

HEIDEN, B. Laudes Herculeae: Suppressed savagery in the Hymn to Hercules, Virg. A. 8.285-305. *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 4, (Winter, 1987), pg. 661-671.

MORGAN, L. A yoke connecting baskets: *Odes* 3.14, Hercules and Italian unity. *Classical Quarterly* 55. 1, 2005. pp. 190- 203.

NEWBY, Z. Absorption and erudition in Philostratus' *Imagines*. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (Ed.) *Philostratus*. New York, 2009. pp. 322- 342.

VON DEN HOFF, R. "Horror and amazement: Colossal mythological statue groups and the new rhetoric of images in late second and early third century Rome" In: BORG, 2004. Pg. 105- 129.



## UMA IMAGEM DO *IMPERATOR* TEODÓSIO I

Mestranda Janira Feliciano Pohlmann<sup>1</sup>

Este trabalho é fruto de reflexões levadas a cabo durante as aulas da Disciplina *História, Imagens e Narrativa*, ministrada pela Professora Dra. Rosane Kaminski no programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, no segundo semestre de 2010. Na pesquisa que desenvolvo em meu Mestrado procuro compreender de que maneira e com que intuito determinados autores tardo-antigos elaboraram imagens (em documentos escritos) de seus *imperatores*. Entre os autores que estudo, destaco o pagão Quinto Aurélio Símaco e o cristão Sulpício Severo. Já entre os governantes, Valentiniano I, Teodósio I e Magno Máximo, este último tido pelo contexto de Teodósio como um usurpador.

A partir das leituras sugeridas pela orientadora desta disciplina *História, Imagens e Narrativa*, neste trabalho aventurei-me a incorporar em meus estudos outro tipo de imagem – uma “*escultura*” de Teodósio I – e analisar algumas articulações ocorridas entre esta obra e a sociedade de seu tempo. Elucido que em minhas considerações não tratarei a imagem pelos seus aspectos artísticos e sim como meio de informação, ou seja, pelo viés iconográfico, que privilegia o estudo dos “*temas*” ou “*assuntos*” representados nas imagens, conforme salienta (KERN, 1996: 100). Afinal, não me proponho a ser uma historiadora da arte. Lido com o *material artístico* como documento histórico, elemento de trabalho do historiador.

### - À volta de Teodósio I

Como forma de esclarecimento, adoto o conceito de imagem por duas vias: aos moldes d’*Arte poética* de Aristóteles, imagem como mimese, ou seja, forma de conhecimento e experiência estética que desperta prazer ao se verificar a semelhança e o que ela representa; e imagem como “*presença de uma ausência*” (BELTING, 2005: 65), em sua função de evocar e substituir algo – ou alguém – que não está presente.

Para que o texto a seguir faça sentido, proponho uma visita ao *Anexo 1* deste trabalho antes do prosseguimento da leitura.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, na linha de pesquisa “*Cultura e Poder*”, sob orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto. Bolsista CAPES. Membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Pesquisa atual: A propagação da *humanitas* romana pela figura imperial através das *orationes* de Quinto Aurélio Símaco Eusébio (século IV d.C.).

Começemos nossa análise. Assim como advertia Baxandal (2006: 31), não me proponho a explicar esta escultura, mas a tecer observações a respeito dela. Notas que me auxiliam na compreensão do contexto na qual foi forjada.

A escultura não nos apresenta vestígios de cores. Somente relevos entalhados em granito rosa. Os personagens ocupam todo o plano de maneira bastante simétrica. Notamos um equilíbrio em toda a obra dividida horizontal e verticalmente. A faixa horizontal separa nitidamente indivíduos detalhadamente esculpidos (na parte superior da cena) de outras pessoas aglomeradas na parte inferior da obra. Podemos dizer, ainda, que uma linha vertical é demarcada por uma figura central: um homem mais alto que os demais e com características pictográficas também diferenciadas. Além de estar no primeiro plano da obra, este indivíduo ocupa um lugar de destaque dentro da própria escultura, margeando por colunas, e foi representado com uma estatura mais alta do que a dos demais personagens.

No centro do documento aqui analisado, observamos um indivíduo que parece estar em um camarote destinado a ele e seus “*escolhidos*”, provavelmente familiares. As colunas o destacam e separam do restante dos espectadores. Além de estar no centro da cena, está na linha da frente mesmo sendo o mais alto personagem ali representado.

Outro realce em sua figura é a coroa de louros que carrega em sua mão direita. Premiação inspirada na mitologia grega e destinada aos vencedores de batalhas e jogos. Lembremos que a prerrogativa de laurear o vitorioso era do *imperator romanorum*. Logo, já temos pistas sobre a importância deste cidadão.

Ao lado deste governante, porém fora da área do camarote, vemos pessoas vestidas com túnicas elaboradas, aspectos também sobressalentes nas vestimentas do *imperator* e daqueles que o acompanham. Notamos os detalhes das pregas nas roupas.

Na parte inferior desta cena – uma suposta arquibancada – observamos um número maior de pessoas. Estas, representadas sem muitos detalhes. Mal conseguimos visualizar seus corpos; parecem uma grande massa de espectadores amontoados. Não há muitos pormenores nas esculturas dos indivíduos. Entretanto, percebemos alguns instrumentos musicais nas mãos das pessoas localizadas nas extremidades. Posicionadas na primeira fila, há grupos de pessoas em posições similares, o que nos remete a dançarinos executando coreografias no decorrer da cerimônia.

Toda a cena está esculpida em pedra, mais exatamente em granito rosa, e faz parte de uma obra maior, um obelisco originalmente modelado no Egito para Thumose III, que

governou entre 1479 e 1425 a.C. O obelisco está muito bem conservado e preserva seu antigo lugar na cidade, não mais Constantinopla, é claro, mas Istambul.

Erguido sob ordens de Teodósio em 390<sup>2</sup>, este era o monumento mais antigo de Constantinopla (como é, atualmente, o monumento mais antigo de Istambul). Fazia parte das esculturas centrais do Hipódromo e se localizava à frente do assento imperial (*kathisma*).

Abaixo da cena descrita anteriormente, há uma inscrição, originalmente latina:

Certamente era difícil de me conquistar, mas fui obrigado a obedecer a mestres serenos e portar suas palmas, uma vez que tiranos foram subjugados. Tudo cede a Teodósio e sua descendência eterna. Assim, conquistou e fui domado em dez dias, três vezes. Quando Próculo foi juiz, fui alçado para a cimeira dos ventos.<sup>3</sup> (A imagem da inscrição pode ser observada no *Anexo 2*)

Para a *sorte* de nossos estudos – ou conforme o *acaso* de Georges Duby –, o “*depoimento do próprio*” obelisco nos forneceu o nome do governante em destaque na cena estudada: Teodósio. Mas qual deles? Continuemos a leitura do documento. Segundo este registro, Teodósio havia controlado os conflitos tirânicos que pululavam aquele contexto. O universo romano dos séculos III e IV foi marcado por constantes usurpações do poder imperial romano. As diversas conjunturas de “*crises*” nas esferas política, econômica e cultural, bem como a constante pressão externa que ameaçava a *ciuitas* (grosseiramente traduzida como “*civilidade*”) romana, fizeram com que os *imperatores* se sucedessem continuamente, vítimas de golpes que expunham a fragilidade da própria figura imperial e, conseqüentemente, da pretensa hegemonia romana (SILVA, 2006: 201). Entre 284 e 395 estabeleceu-se no *imperium romanorum* vinte e dois movimentos de “*usurpadores*”, ou seja, de indivíduos que se contrapuseram aos “*legítimos*” *imperatores* (SILVA, 1996: 91). Em grande parte dos documentos oficiais, os usurpadores eram revestidos por vícios, pois tentavam lesar o legítimo representante do *imperium* e a própria ordem dos romanos. Logo, não estranhemos por eles carregarem a alcunha de tiranos.

<sup>2</sup> As datas apresentadas neste projeto referem-se à época posterior ao nascimento de Jesus Cristo, por isso, não lançarei mão continuamente da expressão “*d.C.*”. Quando se fizer necessário destacar algum acontecimento anterior a Cristo, enfatizarei com o enunciado “*a.C.*”.

<sup>3</sup> A versão trazida no corpo do texto foi traduzida por mim. Segue a inscrição latina:

DIFFICILIS QVONDAM DOMINIS PARERE SERENIS  
IVSSVS ET EXINCTIS PALMEM PORTAR TYRANNIS  
OMNIA THEODOSIO CEDVNT SOBOLIQVE PERENNI  
TER DENIS SIC VICTVS EGO DOMITVSQVE DIEBVS  
IVDICE SVB PROCLO SVPERAS ELATVS AD AVRAS

O registro escrito ainda traz outra informação essencial: “*fui domado em dez dias, três vezes. Quando Próculo foi juiz, fui alçado para a cimeira dos ventos.*” Portanto, o obelisco foi erguido por um Teodósio que tinha Próculo como um de seus juízes. A partir destas palavras, finalmente, conseguimos identificar com certeza a pessoa de Teodósio I.

Conforme a mensagem grafada em baixo relevo no obelisco, Teodósio fora capaz de solucionar os problemas com os tiranos, afinal, “*tudo [cedia] a Teodósio*”, mais que isso, tudo cederia aos seus descendentes. O que representava, então, a grandiosidade de um antigo obelisco submetido ao *imperador*? Algumas respostas para esta questão deverão ser estudadas por mim em trabalhos posteriores. Mas este não é o momento. Voltemos a primeira imagem mencionada neste texto.

#### **- Teodósio entre símbolos e poder**

De origem hispana, em 390 (ano em que o obelisco foi erguido em Constantinopla), Teodósio governava quase toda a parte ocidental do *imperium romanorum*, após a vitória sobre o usurpador Magno Máximo ocorrida na Batalha de Aquileia em 388. Toda a parte oriental do *imperium* estava também sob seu domínio e de seu filho Arcadio (proclamado Augusto em 383).

O objeto de análise selecionado neste trabalho, narra por meio de figuras, que tem como foco determinado *imperator*, uma comemoração. Para ser mais exata, uma premiação a mais um vencedor dos jogos realizados no Hipódromo de Constantinopla. Cabia ao *imperator* laurear o vitorioso. Por isso, Teodósio I tem em sua mão direita uma coroa de louros. A localização do obelisco – Hipódromo de Constantinopla – nos permite afirmar a respeito do evento narrado na imagem.

A cena possui caráter performativo, carregado de artificialidade. Foi escolhido um instante para ser representado e fabricar determinada imagem imperial. Esta, por sua vez, somente seria *aceita*, ou seja, compreendida socialmente, quando estivesse em conformidade com a linguagem daquela sociedade. Em uma “*pose*” feita para ser admirada pelos olhos do observador, o governante – em primeiro plano – exhibe o grande símbolo da vitória de um competidor: a coroa de louros. Era prerrogativa imperial a coroação do vencedor. Neste momento, o poder imperial era visto e ritualmente sentido em toda sua pompa.

Podemos fazer um paralelo entre grandes símbolos arquitetônicos do Império Bizantino: enquanto Santa Sofia era o coração da vida religiosa de Constantinopla, no

Hipódromo pulsavam as atividades civis da Capital do Império. As corridas de bigas eram jogos muito populares desde o período helenístico. Herdadas pelos romanos e bizantinos, essas corridas eram eventos que congregavam vários grupos sociais em um mesmo espaço físico. Embora, este “grande espaço” fosse construído de maneira a segregar cada um destes grupos. Todos estão representados de frente, na mesma proporção, com um padrão que se repete e não indica características individuais. Estas são reservadas à figura do *imperator*. Como bem notamos na imagem analisada neste trabalho: as arquibancadas inferiores são destinadas aos músicos, dançarinos e outros espectadores; enquanto na parte superior da escultura vemos o *imperator* e alguns escolhidos desfrutar de um camarote exclusivo – um lugar extremamente privilegiado em meio às arquibancadas superiores que já eram um recanto especial.

O aspecto religioso (e cristão) era marcante no Império Romano Oriental. Os bizantinos viam a eles próprios como protetores da cristandade. Talvez por este motivo, os imperadores de Bizâncio preferissem as carreiras de bigas aos jogos gladiatórios, tão menosprezados pela maior parte dos cristãos, embora as próprias carreiras também fossem motivos de discórdias dentro da cristandade. Do ponto de vista de alguns cristãos estes jogos provocavam despesas e embates desnecessários que prejudicavam o correto governo.

O conjunto de idéias de origem romana que diziam respeito ao poder imperial mesclou-se com correntes cristãs e helenísticas, o que produziu uma ideologia bizantina. O governante, tido como o escolhido para representar Deus na terra, propagava seu poder com as grandes construções e com o embelezamento da Capital. As mais elaboradas cerimônias necessitavam contar com a presença do *imperator* e de seu séquito (algumas vezes esta presença era física, outras, por meio de imagens). Estas ocasiões propiciavam uma verdadeira projeção do poder. Eram repletas de verdades inquestionáveis da soberania imperial e de eternos gestos simbólicos – como a coroação do vencedor das corridas de bigas. Estes pomposos rituais transmitiam mensagens de poder sobre a sociedade e, ao mesmo tempo, reforçavam a capacidade de governar do *imperator*.

As imagens do governante se faziam presente em todos os locais onde se exercia a autoridade pública. Portanto, percebemos estas imagens como a “*presença de uma ausência*” (BELTING, 2005: 65), neste caso não relacionado com a morte, conforme aponta Hans Belting, mas com alguém que não pode ser visto a todo momento, afinal, nos referimos ao governante do Império Romano, o homem mais importante do mundo romano. Contudo, este indivíduo deve ser lembrado e respeitado por todos, a todo instante.

Os jogos do Hipódromo fascinavam o homem bizantino e o centro deste evento, como percebemos na escultura do Obelisco de Teodósio era o governante. Além de ser um entretenimento, eram uma das poucas oportunidades dos romanos orientais verem o *imperator* – quer fosse via imagem pictórica, quer fosse a figura física do governante.

Fundamentados neste documento visual, conseguimos identificar a figura imperial a partir de seu *ethos* próprio observado em suas vestimentas, posicionamento da cena (seja seu enquadramento ou pela sobreposição dos planos) e outros símbolos de poder daquele contexto. Lembremos que, naquele momento, não havia uma identidade associada a um indivíduo. Os traços individuais se diluíam perante os gestos, as vestimentas e os signos que notificavam o grupo. Um exemplo disso são as moedas, nas quais as faces de todos os *imperatores* são parecidas. Portanto, para reconhecermos este governante como sendo Teodósio I, contamos com a análise de outro documento: uma inscrição latina. A representação formal, então, nos permite identificar Teodósio. Neste caso, os “*esquematismos*” da obra ganham ênfase em detrimento do naturalismo. A analogia era produzida artificialmente, com fins simbólicos, sempre associada à linguagem. Idéia que nos remete às noções de Aumont. Para ele, a imagem é utilizada e compreendida em virtude de convenções sociais, baseadas na existência da linguagem. A analogia, portanto, refere-se ao visual, à realidade visível, às aparências, em detrimento do realismo, vinculado a informação ligada à imagem, ou seja, à compreensão (AUMONT, 1993: 206 – 207).

Em um contexto em que características precisas separavam cada grupo dos outros, as formas eram mais importantes do que os conteúdos, ou seja, não importava tanto “*o que era*”, mas como se apresentava: um *imperator*. Por isso, podemos afirmar que a cena é representativa da cultura do período tardo-antigo. E nos auxilia a compreender os valores daquele período, pois a estrutura da imagem os expressa, ao mesmo tempo em que também ajudava a gerá-los e perpetuá-los. Um processo histórico no qual a pompa e o brilho se destacavam na construção de símbolos identitários e aproximavam saber e poder.

A escultura do Obelisco desempenhava o papel de fundamentar a comunicação e a propaganda imperial. Logo, era um verdadeiro instrumento de poder. Não, apenas, um documento que retratava uma determinada realidade política, social e cultural. Era um instrumento de construção e consolidação de um modelo político-ideológico que fortalecia o poder do *imperator*.

#### **- Conclusões parciais**

Se não tivéssemos nenhum outro registro para identificar este homem como o *imperator* Teodósio I, certamente teríamos todas as condições de caracterizá-lo como um *imperator romanorum*, devido aos elementos apresentados na imagem pictórica. A vestimenta, a coroa de louros na mão, sua localização na cena são alguns traços que prevalecem em nossa lembrança visual – é possível supor que fosse um esquema presente na lembrança das pessoas daquela época. Estes signos remetem a uma figural diferenciada: o governante. Portanto, a imagem é “*totalmente*” construída quando há o encontro da imagem pictórica (ou meio) com a percepção do observador.

Como estudiosa da Antiguidade Tardia, tenho algum conhecimento a respeito do período no qual a escultura foi talhada, sobre Teodósio I e o poder imperial. Estes saberes prévios auxiliaram-se demasiadamente nas observações levadas a cabo neste trabalho. Entretanto, confesso que este tipo de análise (de uma imagem visual) proporcionou-me um outro olhar sobre este governante. Os documentos escritos com os quais costumo trabalhar trazem a luz um *imperator* envolto em situações econômicas, militares e administrativas. No trabalho aqui iniciado, consegui perceber outra face da demonstração do poder imperial.

Em uma sociedade composta em sua maioria por analfabetos, na cena aqui analisada, Teodósio fez questão de exaltar seu poder e sua presença pela via do entretenimento, das ações que podemos considerar “*civis*”. Afinal, quanto maior sua base de apoio, mais fácil seria resistir perante os constantes questionamentos de poder empreendidos pelos usurpadores e as demais ameaças à figura imperial. O instante representado na cena, codificado através de convenções, códigos e simbolismos, fabricou perfeitamente uma imagem na qual o *imperator* se integrava a sociedade a qual liderava, mas também com a qual convivia e se relacionava a fim de manter seu poder e destacar sua figura dos demais homens daquele contexto.

Neste ínterim, percebemos que a escultura analisada relaciona arte e técnica. A técnica, mesclada com informações sociais e políticas, impulsionava a arte a ser vista como parte das relações do homem com seu cotidiano, com sua vida. Por isso, a cena com Teodósio é representativa da arte do período tardo-antigo. Uma arte que não se destinava ao âmbito estático, contemplativo. Ao contrário, fazia parte das práticas diárias, como elemento essencialmente integrante e fomentador de uma cultura que construía imagens de seus governantes através de diferentes suportes. Imagens que, mesmo idealizadas,

respondiam às demandas do momento e “*cabiam*” corretamente naquela sociedade que constantemente clamava por elas.



## DOCUMENTAÇÃO IMAGÉTICA

*Obelisco de Teodósio:*

1ª Imagem 1. Disponível em: < [http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul\\_hippodrome\\_spina\\_obelisk\\_pedestal\\_se1.JPG](http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul_hippodrome_spina_obelisk_pedestal_se1.JPG) > Acesso em: 02/11/10

2ª Imagem. Disponível em: <[http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul\\_hippodrome\\_spina\\_obelisk\\_pedestal\\_se9.JPG](http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul_hippodrome_spina_obelisk_pedestal_se9.JPG) > Acesso em: 02/11/10.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓTELES. Arte Poética. In: *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUMONT, Jacques. A parte da imagem. In: *A imagem*. Campinas-SP: Papyrus Editora, 1993, pp. 197 – 258.

BAXANDAL, Michel. *Padrões de intenção: a explicação histórica dos quadros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BELTING, Hans. Por uma antropologia da imagem. In: *Concinnitas*, Rio de Janeiro: UERJ, vol. 1, n. 8, 2005, pp. 64 – 78.

BRAVO, Gonzalo. *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*. Madri: Alianza Editorial, S.A., 2005.

KERN, Maria Lúcia Bastos. In: *A imagem visual na nova história e história da arte*. Porto Alegre: Porto Arte. v. 7, n. 13, nov. 1996, pp. 97 – 109.

McCORMICK, M. O imperador. In: CAVALLO, G. (org.). *O Homem Bizantino*. Tradução portuguesa: Maria Bragança, Editorial Presença, Lisboa, 1998, pp. 219-239.

VRYONIS, Speros. *Bizâncio e Europa*. Lisboa: Editorial Verbo, s/d.

## ANEXO 1



Obelisco de Teodósio – Imagem a sudeste: *Kathisma* e inscrição latina.

**ANEXO 2**



Obelisco de Teodósio – Imagem a sudeste: *Kathisma* e inscrição latina.

Disponível em: <[http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul\\_hippodrome\\_spina\\_obelisk\\_pedestal\\_se9.JPG](http://www.livius.org/a/turkey/istanbul/istanbul_hippodrome_spina_obelisk_pedestal_se9.JPG)> Acesso em: 02/11/10

## IMPERIALISMO E DIVERSIDADE CULTURAL: UM OLHAR SOBRE A EXPERIÊNCIA IMPERIALISTA ROMANA NA JUDÉIA

*Prof. Mestrando Junio Cesar Rodrigues Lima*

Pela primeira vez, a história e a cultura do imperialismo podem agora ser estudadas não de maneira monolítica, descompartmentalizada, sem separações ou distinções reducionistas (SAID, 1999, p. 22).

Apesar do longo processo de centralização política e conquista militar, o Império Romano não tinha como característica a homogeneidade cultural. O Império era formado por sociedades distintas, com interesses e tradições culturais particulares que exigiam de Roma um tratamento diferenciado e eficiente para cada região.

A ocupação da Judéia por Pompeu em 63 a.C. e a legislação de Cesar em 44 a.C. inauguraram uma série de medidas que, através das relações de poder estabelecidas entre os romanos e a sociedade judaica, serve como fundamento para uma perspectiva sobre a prática imperialista no mundo antigo que dê conta também da diversidade social, política e cultural dos povos conquistados. Este tipo de abordagem foi gradativamente construído através da historiografia.

Com o surgimento dos Estados nacionais, o Império Romano, apesar de sua diversidade social, política e cultural, foi interpretado a partir da necessidade de se justificar a missão civilizadora do colonizador europeu,

*“O Império Romano, antes emulado pela diversidade de povos, línguas e costumes, passou a ser tomado como um protótipo do nascente Estado nacional, como um projeto político em torno da unidade cultural, no plano interno, com uma missão civilizadora, em relação aos povos e grupos humanos externos. Estes poderiam ser subjugados, mas, também, até certo ponto, absorvidos” (FUNARI, 2010).*

Assim, o conceito de imperialismo neste período foi diretamente influenciado pelas concepções positivistas da História, ou seja, abordar a prática imperialista romana, segundo a historiografia dos séculos XVIII e XIX, significava trabalhar em termos de assimilação e de aculturação, da passagem da barbárie para a civilidade. Cabia a sociedade conquistada se submeter passivamente ao conquistador/benfeitor e a sua cultura. Mas, conforme afirma Edward Said, *“o contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou*

*passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando”* (SAID, 1999, P. 12).

Embora Said se refira as práticas imperialistas modernas, a ideia de resistência ativa nos permite observar que a história dos judeus durante o domínio romano também apresenta indícios de resistência devido a uma preocupação ideológica com a identidade judaica que, por sua vez, estava entrelaçada com os interesses dos diversos segmentos sociais, políticos e religiosos da comunidade judaica.

Ao analisar a historiografia do século XIX, Mendes entende que, neste período, foi construída uma definição de império como *“a política expansionista e incorporadora, empreendida por Estados, que passavam a exercer por conquista a soberania sobre ampla extensão territorial”*. Segundo ela, esta definição remete a noção de impérios como fenômenos eminentemente políticos. Em contrapartida, ela se propõe a definir império como *“uma categoria analítica, estabelecendo-se hipóteses e generalizações explicativas que permitam observar a diversidade, a pluralidade e a singularidade dos processos ou das práticas imperiais (...)”* (MENDES, 2005, P.19).

Norberto Luiz Guarinello, ao dissertar sobre este assunto, afirma que o processo de formação do imperialismo romano não pode ser comparado com os imperialismos modernos, nem tampouco entendido nos mesmos termos dos Estados nacionais.

Em primeiro lugar, a própria definição de Império e imperialismo, segundo ele, se refere a termos distintos. Imperialismo se trata de uma ação, política ou econômica, de expansão ou dominação de um Estado sobre outros. Já, *“Império é um Estado, por vezes o resultado da ação imperialista, mas que não se confunde com esta”* (VENTURA, 2006, P. 14).

Mendes, concorda com Guarinello e entende que o conceito de imperialismo está diretamente relacionado a ação de pensar, colonizar, controlar terras, que não são as suas, são distantes, habitadas e pertencentes a outros povos:

*“É a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante, governando um território distante. Pode ser alcançado pela força, pela colaboração política, por dependência econômica, social e cultural. É a criação dinâmica específica da dependência, que sobrevive em determinadas práticas econômicas, políticas, sociais e ideológicas, ou seja, em uma esfera cultural geral”* (MENDES, 2005, P. 21).

Em segundo lugar, o Império Romano, apesar de ser uma unidade política de grande complexidade, conforme afirma Guarinello, nunca se constituiu como um Estado

nacional segundo o conceito moderno. Norberto aponta como principal diferença, entre as duas concepções, a heterogeneidade das relações de poder devido a profunda diversidade social, política e cultural do Império Romano; o que resultou na ausência de uma sociedade civil claramente identificada, onde o poder não se repartia homogeneamente sobre o território que, por sua vez, agrupava sociedades distintas.

*“O Império estendia-se por dezenas de povos e comunidades que preservavam suas tradições culturais, alimentares, familiares, suas roupas e suas moradias, seus modos de enterrar os mortos, suas crenças religiosas, em suma, suas culturas particulares” (VENTURA, 2006, P. 16).*

Neste universo marcado pela diversidade social, política e cultural entre dominadores/dominados e dominados/dominados, se situava a comunidade judaica, oriunda de uma sociedade com sérias restrições quanto a alimentação, as práticas religiosas e a associação com outros povos; situação esta que resultou em conflitos de interesse, afetou as relações de poder entre romanos e judeus, contribuiu para duas guerras entre eles e nos permite um olhar alternativo sobre a prática imperialista no mundo antigo, sem desconsiderar o fato de que, conforme aponta Said, devido ao imperialismo, todas as sociedades do Império Romano estavam mutualmente imbricadas; todas eram híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas e sem qualquer monolitismo (SAID, 1999, P. 28).

Parafraseando E. H. Carr, Lynn Avery Hunt afirma que *“quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos”* (HUNT, 1992, p. 29). Hunt entende que, assim como a história, nas décadas de 1950 e 1960, gradativamente avançou para o social, dialogando com a sociologia; nas décadas de 1970 e 1980 os historiadores marxistas e dos Annales direcionaram seus interesses para as práticas culturais, aproximando-se da antropologia e da teoria da literatura. Para Lynn Hunt, a obra de Thompson sobre a classe operária inglesa, onde ele se dedica ao estudo das *“mediações culturais e morais”*, bem como, o interesse dos marxistas pela linguagem, principalmente pela tradição ideológica do discurso fortalecem a ideia de aproximação dos historiadores marxistas do estudo das práticas culturais.

Quanto aos historiadores dos Annales, analisando conceitos de Roger Chartier e Jacques Revel, Hunt diz que



*“as relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de prática cultural e produção cultural – o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural da experiência” (HUNT, 1992, P. 9).*

Assim, ao se debruçar sobre sua documentação, o historiador precisa levar em conta que os documentos que descrevem ações simbólicas do passado possuem caráter intencional e estratégico. Por isso, os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los (HUNT, 1992, 18). Analisando Michel de Certeau, Robert Chartier ainda afirma que todo texto é o produto de uma leitura, uma construção do seu leitor;

*“este não toma nem o lugar do autor nem um lugar de autor. Inventa nos textos uma coisa diferente daquilo que era a intenção deles. Separa-os da sua origem (perdida ou acessória). Combina os seus fragmentos e cria o desconhecido no espaço organizado pela capacidade que eles possuem de permitir uma pluralidade indefinida de significações” (CHARTIER, 2002, p. 61).*

A necessidade, apontada por Certeau/Chartier, de se criar estratégias de leitura, nos remete a afirmação de Eni Orlandi de que todo dizer é ideologicamente marcado – *“não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido”*. É na língua que a ideologia<sup>1</sup> se materializa, por isso, *“o discurso trata-se de um objeto sócio-histórico em que o lingüístico intervém como pressuposto”* (ORLANDI, 2003, p. 17). Assim, o lugar a partir do qual o sujeito fala é constitutivo do que ele diz, pois o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia. E é neste ponto que a história política e a cultura começam a demonstrar interesses em comum.

Nos últimos 20 anos, os novos historiadores políticos se concentraram tanto na natureza do sistema político, enquanto expressão das relações de poder, quanto na cultura e ideias políticas” (CANNADINE, , P. 67), contrariando um tipo de abordagem que se alinhava com as concepções positivistas da história. Uma história política adequada, diz Susan Pedersen, em seu ensaio “Que é a História Política Hoje”, precisa abordar a liderança política - seja ela exercida por partidos ou indivíduos, a estrutura e o alcance coercivo do Estado e a natureza e sustentáculos das afirmações de legitimidade.

---

<sup>1</sup> Menners entende que o sistema ideológico ou ideologia de qualquer sociedade consiste em todas as suas crenças, filosofias, valores e conhecimento científico. Segundo ele, essa ideologia não está confinada a nenhuma instituição particular ou à principal ordem institucional dessa sociedade (MENNERS, 1975, p.137).

*“Os processos e desenvolvimento políticos, e o modo como esses desenvolvimentos influenciam e constroem os homens e mulheres individuais, só poderão ser inteiramente compreendidos se tomarmos em consideração, além da liderança e ideias políticas, as estruturas institucionais e estatais” (CANADINNE, , P. 72-73).*

Este tipo de abordagem deve incluir também o estudo da estrutura, alcance e práticas do Estado, considerando, ainda, um contexto global. Pedersen entende que a análise da rede de relações políticas e econômicas globais que envolvem todas as nações ajudam a compreender melhor a natureza e funcionamento das instituições e práticas políticas e a corrigir algumas distorções e defeitos que afetam tanto a história da “alta política” como a “nova” história política.

Gil Pujol, em seu ensaio “La historia política de la Edad Moderna europea, hoy: Progresos y minimalismo”, afirma que a história política é também social e cultural, ou seja, a nova história política deve insistir no fator pessoal dentro e fora das instituições. Com isso, ao abordar politicamente as práticas imperialistas no mundo antigo, no nosso caso, entre o Império Romano e a Judéia, o historiador deve se ocupar, por exemplo, com as relações de patronato e clientela – tanto do ponto de vista do patrão quanto do cliente, os intermediários, escravos, libertos, grupos de elite, as redes de influência e todo um mundo de mediações e interesses pessoais entre governantes e governados, capital e territórios. A presença dos organismos oficiais, segundo ele, pode ser detectada através destes múltiplos âmbitos políticos e sociais (BARROS, 1995, P.196-208).

Partindo das informações acima elencadas, do direcionamento da história para a cultura e, principalmente, objetivando a construção de uma grade de leitura das relações políticas entre o Império Romano e a sociedade judaica no século I d.C. através da análise das diversas culturas políticas, nas suas perspectivas míticas e imaginárias, na sua tradição doutrinária e ideológica, na sua relação com memória, os símbolos, os ritos e as liturgias políticas, somos levados aos seguintes questionamentos: Quais foram os interesses de Roma na Judéia? Ao efetivar a ocupação, os romanos obtiveram alguma vantagem comercial ou econômica que caracterizasse a ação na região como uma prática imperialista? Existem indícios de interação social, política e cultural entre o Império Romano e a sociedade judaica do século I d.C.?

A Palestina tem forma de um trapézio, cujas bases medem 50 e 100Km, para uma altura 220Km. A oeste é limitada pelo Mediterrâneo e a leste pelo Vale do Jordão.



As chuvas caem praticamente entre novembro e março, e em pequena quantidade em outubro e abril. O verão é totalmente seco. Embora o solo seja pobre em argila, o trabalho de irrigação pode aclimatar a região.

A base da alimentação era o trigo, cultivado por toda parte, principalmente na Galiléia que produzia muito mais do que consumia e armazenava grandes quantidades do produto, precavendo-se contra a fome e abastecendo a Judéia. A cevada substituíra o trigo em caso de escassez. As figueiras também eram consideradas essenciais para a alimentação. A produção de figos era tão consistente que se exportava para Roma. Exportava-se ainda óleo para o Egito e para a Síria. Grande era a quantidade de oliveiras na região. Por toda parte poderia ser encontrada a vinha. O vinho era indispensável nas festas religiosas judaicas e para o cotidiano dos judeus, além de ser muito apreciado pelos romanos.

Entre as mais variadas frutas, verduras ou legumes estavam o alface, lentilhas, ervilhas, agrião, maçãs, tâmaras, romãs, nozes, dentre outros produtos que foram utilizados para abastecer Roma. A pecuária estava associada às ovelhas e carneiros e objetivavam mais o abastecimento do templo de Jerusalém que o consumo popular. A pesca era intensa no Mar Mediterrâneo, Rio Jordão e no Lago de Tiberíades. O sal, indispensável para a conservação dos alimentos, poderia ser extraído do Mar Morto. A tecelagem estava dividida entre a Judéia, grande produtora de lã, e a Galiléia que, por causa da sua posição estratégica atravessada por uma das rotas da Índia, especializou-se na seda chinesa e no linho. Cobertores, tapetes e outros produtos eram exportados para Roma.

Os judeus também tinham excelentes relações comerciais com o Egito, Líbano, Arábia e a Síria, servindo como rota comercial terrestre entre essas regiões. Dominar a Palestina significaria, então, ter a possibilidade de aumentar consideravelmente os ganhos através da aplicação de tributos, pois, se tratava de uma região de passagem por onde circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, diplomatas, dentre outras figuras importantes para as interações sociais, políticas e culturais das sociedades mediterrâneas.

Além das vias terrestres, na região também havia portos importantes que facilitavam a comunicação e o transporte de mercadorias e pessoas. Nas grandes cidades

ainda existiam profissionais ligados a carpintaria, fiação e tecelagem, padaria, barbearia, carregadores de água, dentre outros especialistas<sup>2</sup>.

A Palestina, quer seja por motivos econômicos, políticos ou estratégicos foi objeto de desejo de vários impérios da antiguidade. Foi dominada pelos assírios (733 a.C.), babilônios (588 a.C.), persas (539 a.C.), ptolomeus (323 a.C.) e selêucidas (198 a.C.). Passou por um breve momento de independência política sob a dinastia asmonéia até a ocupação romana na região.

No século I a. C., Roma atingiu quase a totalidade de seu território e foi marcada por uma explosão demográfica. Norbert Rouland registra que a cidade estava superlotada, cerca de 71.500 habitantes por quilômetro quadrado. Problemas de moradia, locomoção, abastecimento, se tornaram comuns na vida da Urbs (ROLAND, 1997, P. 245).

A cidade estava tão cheia que a aristocracia começou a sair para as chamadas vilas localizadas na periferia, que a princípio eram utilizadas esporadicamente. Com o aumento da Plebe aumentaram também as possibilidades de lucro através da especulação imobiliária e laços de clientela.

Uma tirania do dinheiro surgiu. Através da guerra, a aristocracia aumentava seus ganhos e fortalecia seu poder. Rouland, fala sobre a “*clientelização da conquista*”, todo território conquistado era um cliente em potencial. Segundo ele, “*Pompeu, após a conquista da Judéia, orgulhava-se de haver depositado 480 milhões de sestércios nas burras estatais e elevado os impostos arrecadados por Roma de 200 para 540 milhões de sestércios*” (ROLAND, 1997, P. 246). O trabalho servil, que também poderia ser utilizado como moeda, crescia a passos largos. Entretanto, lutas políticas internas e alguns inimigos externos como o Império Parto ainda ameaçavam o poder da República.

Os romanos, desde seus primórdios, conforme aponta Roland, nunca foram muito ligados a produção agrícola. Sua atividade sempre esteve associada a pecuária e posteriormente, sob influência dos Etruscos, ao comércio. Roma costumava importar produtos agrícolas de outras regiões. Assim, a alimentação da cidade dependia de suas relações com outros Estados. Dominar o comércio do Mediterrâneo significava obter produtos com baixo custo e lucrar com a comercialização. Daí surgem algumas hipóteses quanto aos interesses romanos na Judéia: a terra, o abastecimento, o comércio, as relações de clientela e a tributação.

---

2 SILVA, Andréa Cristina Frazão da. *A Palestina do século I d.C.* Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>>. Acessado em: 23/04/2011.

Ao ocupar a Judéia, Roma impediria o avanço do Império Parto para o Mediterrâneo, protegendo assim, a Síria e a Ásia Menor, exímias produtoras de metais, cereais, grão, seda, dentre outros produtos de extrema necessidade para a Urbs e de grande valor comercial nas regiões mediterrâneas. Como, em 63 a. C., o Egito ainda não tinha sido anexado, apesar da existência de relações comerciais antigas entre romanos e egípcios, a ocupação da Judéia proporcionaria aos romanos uma farta produção de vinho, trigo, seda, legumes e outros produtos consumidos pela aristocracia romana. Ao fim e ao cabo, a ocupação favoreceria os romanos em diversos aspectos: Roma teria um aumento na arrecadação tributária; a plebe teria pão; a aristocracia, acesso aos produtos que representavam status; terras seriam distribuídas; os patrícios teriam mais clientes; o Império Parto seria contido e o Mediterrâneo preservado; e Roma estaria ainda mais perto do Egito. Considerando o momento social, político e econômico que Roma estava atravessando, a ocupação parecia ser inevitável. Pompeu simplesmente utilizou a fragilidade política que envolvia a disputa entre Hircano e Aristóbulo para assumir o controle de um território que já devia estar nos planos de Roma.

Segundo Moses Finley, um Estado pode ser considerado como imperialista se exerceu em algum momento a autoridade sobre outros Estados, comunidades ou povos, objetivando qualquer benefício ou vantagem, independentemente de serem elas oriundas de motivações econômicas (FINLEY, 1978, P. 56). Assim, pode-se dizer que a ocupação da Judéia pelos romanos tem como elemento desencadeador um tipo de prática imperialista característico da Antiguidade.

A ocupação da Judéia em 63 a.C., se tratou do marco de início oficial da administração política romana na região; entretanto, os romanos tinham o costume de utilizar as lideranças locais para governar os territórios ocupados. No caso da Judéia, Pompeu e, posteriormente, Júlio Cesar, conduziram Hircano ao poder acumulando função política e religiosa através do sumo-sacerdócio. Mas, seguindo a política de fragmentação do poder, logo Cesar nomeou Herodes como rei da Judéia e seu procurador. Herodes governou a Judéia de 37 a 4 a.C., entretanto, após sua morte, a região passou a ser governada por seus filhos: Herodes Arquelau que governou a Judéia, Samaria e Induméia; e Herodes Antipas, que administrou a Galiléia e a Peréia.

A partir de 6 d.C., a região outrora governada por Arquelau foi entregue a administração direta dos procuradores romanos. Entretanto, as questões internas da comunidade judaica, mesmo neste período, continuaram sendo resolvidas pelo Sinédrio.

As relações de poder entre romanos e judeus, após a ocupação, mesmo com a política de fragmentação do poder romana, sempre foram tensas e muito delicadas, principalmente, por causa da religião e da imposição tributária. O censo de Quirino em 6 d.C. aumentou a taxa tributária sobre a população da Judéia e gerou descontentamento e resultou na revolta dos zelotes e dos sicários. Entretanto, para os judeus, nenhuma situação gerava tanta repúdio quanto o desrespeito a religião judaica.

O início da ocupação relatado por Flávio Josefo no Livro XIV de Antiguidades Judaicas aponta para uma política romana voltada para a interação social e cultural entre romanos e judeus. Esta política já fazia parte do contexto sócio-cultural da Urbs, conforme afirma Beltrão:

*“(...) Roma estava longe de ser uma comunidade isolada, desenvolvendo suas próprias tradições. Os romanos mantinham estreitos contatos com os outros povos que, indubitavelmente, influenciaram seu desenvolvimento cultural” (ROSA, 2001, p.2).*

Nas Antiguidades Judaicas, Flávio Josefo nos oferece várias disposições tomadas pelos romanos favorecendo a interação social e cultural entre romanos e judeus. Entretanto, diferentemente do caso romano, vários textos judaicos antigos evidenciam que a possibilidade de interação cultural com outros povos foi gradativamente sendo construída e encontrou focos de resistência em diversos segmentos sociais e em períodos diferenciados da história da sociedade judaica.

Há indícios de que, segundo a tradição javista, quando a interação cultural e religiosa não era por si mesma proibida:

*“(...) Eis como deveis tratá-los: demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois tu és um povo consagrado a Iahweh teu Deus; foi a ti que Iahweh teu Deus escolheu para que pertenças a ele como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da terra” (DEUTERONÔMIO, Capítulo VII, Versículos V-VI)*

deveria ser evitada:

*“(...) Abstém-te de fazer aliança com os moradores da terra para onde vais; para que não te seja uma cilada. Ao contrário, derrubareis os seus altares, quebrareis as suas colunas e os seus postes sagrados: Não adorarás outro deus. Pois Iahweh tem por nome Zeloso: é um Deus zeloso. Não faças aliança com os moradores da terra. Não suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando, alguém te convide e comas dos seus sacrifícios, e tomes mulheres das suas filhas para os teus filhos, e suas filhas, prostituindo-se com seus deuses, façam com que também os seus filhos se prostituam com os seus deuses” (ÊXODO, Capítulo XXXIV, Versículos XII-XVI).*

ou estabelecida apenas em casos excepcionais, quando os interesses estivessem diretamente ligados a preservação do povo e de sua liberdade:

*“Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados. Eu mesmo irei a tua frente e aplainarei lugares montanhosos, arrebentarei as portas de bronze, despedaçarei as barras de ferro e dar-te-ei tesouros ocultos e riquezas escondidas, a fim de que saibas que sou Iahweh, aquele que te chama pelo teu nome, o Deus de Israel. Foi por causa de Israel, o meu escolhido, que eu te chamei pelo teu nome, e te dei um nome ilustre, embora não me conhecesses” (ISAÍAS, Capítulo XLV, Versículos I-IV).*

De certa forma, a localização geográfica da Judéia, o contato com os povos cananeus, os sucessivos domínios da região por outros povos como os assírios, babilônios, persas, macedônios, egípcios, sírios, além do imperialismo asmoneu e a posterior administração romana parecem fortalecer a ideia de interação social, política e cultural entre a sociedade judaica e os demais povos mediterrâneos. No século I d.C., já havia uma comunidade judaica em Roma e muitos romanos residindo na Judéia. Tito, por exemplo, deportou vários judeus após a conquista e destruição de Jerusalém em 70 d.C.

Alguns achados arqueológicos como o templo romano em Zippora e o próprio Arco de Tito apontam para a interação social, política e cultural entre o Império Romano e a sociedade judaica. Flávio Josefo, sacerdote, judeu, liberto, adotado pelos Flávios se apresenta na história como um modelo de hibridismo e imbricamento cultural. Assim sendo, um olhar alternativo sobre o imperialismo romano na Judéia deve dar conta da diversidade cultural que trazia consigo singularidade e pluralidade, identidade e diferença, dominadores e dominados. Este olhar, certamente, nos fará reavaliar conceitos como imperialismo e romanização, pois, conforme aponta Martin Goodman no século I d.C. um judeu poderia se tornar romano, mas, um romano também poderia se tornar em um judeu e, esta relação, por si só já nos permite um outro olhar, uma nova abordagem.

## BIBLIOGRAFIA

- BRAUNDEL, Fernand. *Memórias do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CANDIDO, M.R. *Memórias do Mediterrâneo Antigo: interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural – entre práticas e representações*. Alges: DIFEL, 2002.
- CHEVITARESE, A. L.; Cornelli, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- GIARDINA, Andréa. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença. 1992.
- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GRICOLETTO, Evandra. *Do lugar social ao lugar discursivo: o imbricamento de diferentes posições-sujeito*. Disponível em:  
<http://www.discurso.ufrgs.br/sead2/doc/sujeito/evandra.pdf>. acessado em 1 de setembro de 2009.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *Imperialismo greco-romano*. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- JONES, Peter; SIDWELL, Keith. *The world of Rome: a introduction to Roman culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- JOSEPHUS, Flavius. *Jewish Antiquities*. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, book 14).
- LIMA, J.C.R. *Entre o sacro e o profano: Yossef Ben Matitahu ha-Cohen e a presença gentílica no templo de Jerusalém*. Rio de Janeiro: ENEA, 2010.
- LIMA, J.C.R. *O lugar social de Flávio Josefo (Monografia)*. Rio de Janeiro: sn, 2009.
- LOBIANCO, Luís Eduardo. *O outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de mestrado)*. Niterói: sn, 1999.
- MENDES, Norma & Ventura, Gilvan (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: MAUD, 2006.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Fontes, 2003.
- OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na Antiguidade*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAULNIER, Christiane; ROULAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance*. Hidden Transcripts. New Haven/ London: Yale University Press, 1990.

## AS CARTAS DE AMARNA E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO EGITO DO FINAL DA XVIII DINASTIA

Doutoranda Liliane Cristina Coelho<sup>1</sup>

### - Introdução

Os egípcios sempre mantiveram contato com as populações de seu entorno, mas durante o Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.)<sup>2</sup>, período de maior expansão territorial e que ficou conhecido como Império Egípcio, tais relações são melhor documentadas. No final da XVIII Dinastia, entre os últimos anos do reinado de Amenhotep III (c. 1391-1353 a.C.) e o início do período de Tutankhamon (c. 1335-1323 a.C.), a troca de correspondências entre os reis egípcios e governantes dos Estados aliados foi bastante abundante e algumas destas cartas foram localizadas na cidade de Akhetaton, capital do Egito durante o reinado de Amenhotep IV/Akhenaton (c. 1553-1335 a.C.).

O sítio de Akhetaton é conhecido desde o início do século XVIII. A primeira referência moderna à cidade é encontrada na obra do jesuíta francês Claude Sicard, que visitou o Egito em 1714, e o primeiro mapa detalhado do assentamento urbano foi publicado por Napoleão Bonaparte na *Description de l'Égypte*, obra que resultou de sua expedição ao país iniciada em 1798. Entre os primeiros egiptólogos a visitarem o sítio estão John Gardner Wilkinson, James Burton, Jean-François Champollion, Robert Hay, Nestor l'Hôte e Karl Richard Lepsius (PEET & WOOLLEY, 1923: v).

A descoberta, em 1887, de um grupo de cartas atualmente conhecidas como *Cartas de Amarna*, por uma camponesa que vasculhava as ruínas da cidade em busca de materiais que pudessem ser utilizados como fertilizantes no campo (*sebak*, em árabe), levou às primeiras escavações na cidade principal, na temporada de 1891-92, sob a direção de William Matthew Flinders Petrie. Os locais explorados pelo arqueólogo foram o templo dedicado ao Aton, o Palácio Real e algumas casas privadas (PEET & WOOLLEY, 1923: v). Os resultados desta primeira temporada foram publicados na obra chamada *Tell el-Amarna* (PETRIE, 1893), até hoje uma importante referência sobre o sítio.

---

<sup>1</sup> Mestre e doutoranda em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor doutor Ciro Flamarion Cardoso. Atualmente desenvolve a pesquisa “*Mudanças e Permanências no Uso do Espaço: a cidade de Tell el-Amarna e a questão do urbanismo no Egito antigo*”, com auxílio do CNPq. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itacaré – Curitiba – PR. E-mail: lilianemeryt@hotmail.com

<sup>2</sup> As datas seguem a cronologia proposta por BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madri: Ediciones del Prado, 1996. v.1. p.36.



A correspondência localizada pela camponesa, que corresponde a tablets escritos em cuneiforme, na realidade é parte das cartas trocadas entre o faraó e reis de Estados da Síria-Palestina. Atualmente são conhecidos 382 tablets, dos quais 350 são cartas ou listas que deveriam estar anexadas às cartas e os demais constam de contos ou relatos mitológicos (MORAN, 2004: 17). A escrita utilizada é a cuneiforme, a “língua franca” do século XIV a.C. Do conjunto, apenas nove cartas foram “*escritas*” pelo faraó, sendo todas as outras correspondências recebidas pelos reis egípcios (HUEHNERGARD & IZRE’EL, 2003: 238).

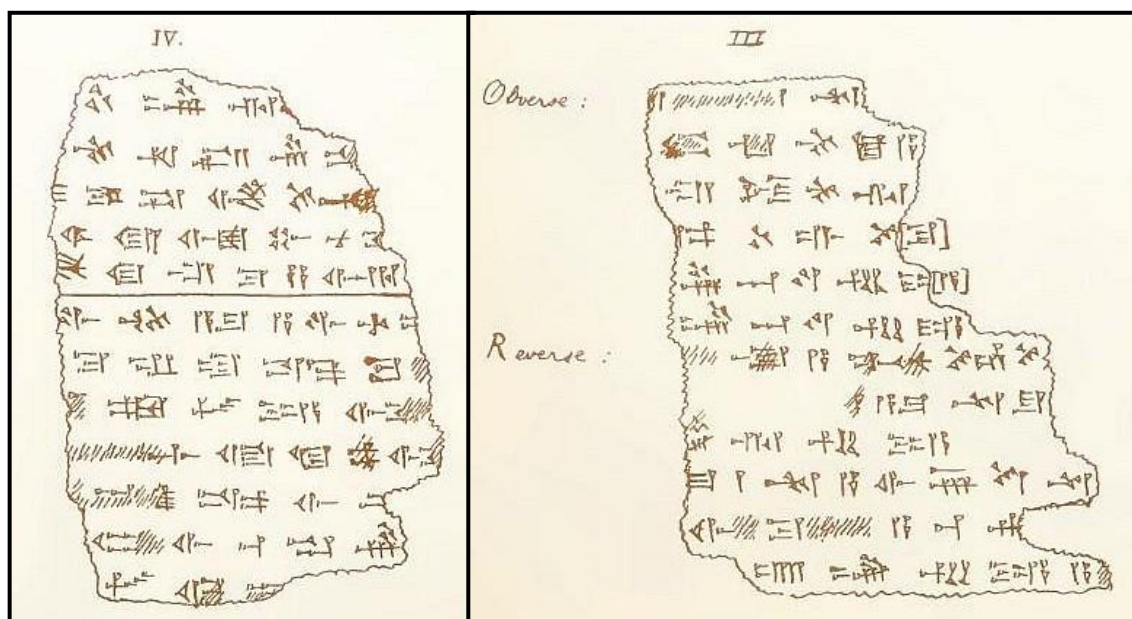
Para este artigo, analisamos as cartas que foram enviadas ou recebidas dos Grandes Reis de Babilônia, Assíria, Mitanni, Hatti, Arsawa (Anatólia) e Alashiya (Chipre) (HUEHNERGARD & IZRE’EL, 2003, p. 238), e que ajudam a esclarecer como eram as relações do Egito com outros Estados do Antigo Oriente Próximo no período corresponde ao final da XVIII Dinastia.

#### **- As relações internacionais por meio das *Cartas de Amarna***

As *Cartas de Amarna*, junto com documentos contemporâneosugaríticos e hititas e outras fontes egípcias, são documentos valiosos para a história da Síria e da Palestina durante parte do século XIV a.C. (HUEHNERGARD & IZRE’EL, 2003: 237-238). A correspondência cobre cerca de 25 a 30 anos, entre os últimos anos de reinado de Amenhotep III e o primeiro ano de governo de Tutankhamon, sendo mais abundante durante o reinado de Akhenaton. Segundo nos informa o assiriólogo americano William Moran, que é autor da tradução mais recente dos documentos, apesar de escritas em acadiano, as cartas são fontes valiosas sobre o cananita, que tem no hebraico bíblico um de seus dialetos (HUEHNERGARD & IZRE’EL, 2003: 223).

Em 1896 Hugo Winckler, um orientalista alemão, realizou a primeira transliteração e tradução dos textos contidos nos tablets até então conhecidos (MORAN, 2004: 15). Em 1907, após novas descobertas que aumentaram o número de tablets para 358 e quando os estudos amarnianos atingiram seu auge, o assiriólogo norueguês Jorgen Alexander Knudtzon publicou o primeiro volume de sua obra *Die El-Amarna Tafeln*, que até hoje é uma referência importante sobre as cartas e que estabeleceu a numeração ainda utilizada para sua organização (MORAN, 2004: 15), que consta das letras *EA* seguidas pelo número correspondente. Foi Knudtzon também quem estabeleceu, em função de diferenças nas formas de tratamento e de linguagem, a divisão das cartas em dois grandes grupos: no

primeiro está a correspondência trocada com os Estados aliados (um grupo pequeno de cerca de 40 cartas) e no segundo estão as missivas enviadas ou recebidas de “vassalos” ou Estados subordinados. Os Estados aliados a que aqui nos referimos são Babilônia (EA 1-14), Assíria (EA 15-16), Mitanni (EA 17; 19-30), Hatti (EA 41-44), Alashiya (Chipre – EA 33-40) e Arzawa (Anatolia – EA 31-32). Já dentre os “vassalos” podemos contar pequenos reinos da Síria-Palestina que estavam sob domínio egípcio (MORAM, 2004, p. 18-19).



**Figura 1** – Desenhos de linha, elaborados por Petrie, que mostram duas das *Cartas de Amarna* localizadas por sua equipe durante as escavações de 1891-92. Referência: PETRIE, W. M. F.. *Tell el Amarna*. London: Methuen & Co., 1894. PL XXXI.

Algumas das cartas enviadas por governantes de Estados “vassalos” referem-se a pedidos de ajuda ao faraó, especialmente no que se refere a tropas para evitar invasões ou expulsar invasores. Para este trabalho, no entanto, nos interessam especificamente as cartas trocadas entre o rei do Egito e governantes de Estados aliados. Os assuntos tratados são os mais diversos, mas o cabeçalho das cartas tem uma forma geral: “Diga a X. Assim disse Y.” (MORAN, 2004: 28). A forma de tratamento mais comumente utilizada é “meu irmão”, e há saudações que remetem à família e aos bens do governante em questão, conforme podemos apreender a partir da saudação da carta EA 1 transcrita abaixo:

Diga a Kadeshman-Enlil, rei de Karduniashe, meu irmão: Assim (disse) Nibmuarea<sup>3</sup>, grande rei, rei do Egito, teu irmão. Para mim, tudo está bem. Para

<sup>3</sup> Nibmuarea (Nebmaatra, “o Senhor da Verdade é Ra”) é o prenome de Amenhotep III.

ti, que tudo esteja bem. Para tua casa, para tuas mulheres, para teus filhos, teus Grandes, teus cavalos, teus carros, para o teu país, que tudo esteja muito bem. Para mim, tudo está bem. Para minha casa, para minhas mulheres, para meus filhos, meus Grandes, meus cavalos, meus carros, (e) as numerosas tropas, tudo está bem, e no meu país tudo está bem (MORAN, 2004: 59).

Os assuntos mais recorrentes nas missivas são as declarações de amizade, ou a manutenção de relações diplomáticas provenientes de reinados anteriores; a discussão das listas de presentes relacionadas a tal amizade; os pedidos de casamento, ou os casamentos diplomáticos; e os presentes trocados no momento da união (MORAN, 2004: 33). Com menos frequência há pedidos de ouro ao rei egípcio e também cartas cujo objetivo é informar a vitória sobre um inimigo comum.

Durante o reinado de Amenhotep III (c. 1391-1353 a.C.) o controle egípcio sobre a Síria-Palestina estava dividido em três áreas: a região que inclui os modernos Israel, Palestina, Jordânia e a costa libanesa até Beirute, conhecida como “*Canaã*”, que era controlada pelo governador de Gaza; a região do atual Líbano, que tinha como responsável o governador de Kumidu; e a região de Simurru (na Síria), área também conhecida como Amurru e que corresponde às terras ao norte de Ugarit, cujo responsável era o governador de Simurru (SILVERMAN, WEGNER & WEGNER, 2006: 153). Durante o Período de Amarna, no entanto, a hegemonia egípcia na região da Síria-Palestina foi quebrada. O crescimento militar de Estados aliados como a Assíria e o Hatti foi negligenciado pelos últimos faraós da XVIII Dinastia (HUEHNERGARD & IZRE’EL, 2003: 223-224). Tal afirmativa pode ser confirmada ao analisarmos a missiva EA 41, na qual fica clara a insatisfação do rei do Hatti com o novo governo egípcio:

[Assim (diz) o Sol], Shuppiluliuma, g[rande] rei, [rei do Hatti]. Diga a Hurey[a]<sup>4</sup>, o rei do Egíto, meu irmão: (...) Agora, meu irmão, [t]u estás no trono de teu pai, e, assim como teu pai e eu estávamos interessados na paz entre nós, assim agora tu e eu deveríamos ter amizade um pelo outro. O desejo <que> eu expressei a teu pai, eu expressei a meu irmão também. Ajudem-nos um ao outro (MORAN, 2004: 210-211).

Já na carta EA 17 há uma menção a uma vitória de Mitanni sobre os hititas, o que comprova o crescimento do Estado aliado:

[O mais tardar n]o ano seguinte, no entanto, ... de meu irmão toda a terra do Hatti. Quando o inimigo se aproximava do [meu] país, Tesshup, meu Senhor, deu-lhe em meu poder, e eu venci. Não há um que retor[nou] ao seu próprio país (MORAN, 2004: 110-111).

<sup>4</sup> Hureya é um apelido “carinhoso” de Akhenaton ou de Tutankhamon.

Tais cartas confirmam a importância do Egito como um grande Estado no cenário do Antigo Oriente Próximo durante o século XIV a.C. ao mesmo tempo em que mostram a insatisfação dos governantes dos Estado aliados com o governo de Amenhotep IV/ Akhenaton ou de Tutankhamon, que pareciam não se importar com a manutenção das alianças estabelecidas por seus antecessores, se levarmos em consideração principalmente a missiva *EA 41*, parcialmente transcrita acima. Em alguns casos, como por exemplo no do Hatti, a relação que se rompeu durante este período só foi restabelecida cerca de um século depois, por meio de um casamento diplomático entre o faraó Ramsés II e uma princesa hitita.

Os casamentos diplomáticos, não obstante, são um dos outros assuntos bastante recorrentes nas cartas. Significativo neste sentido é conjunto de correspondências trocadas entre o faraó Amenhotep III e o rei babilônico Kadashman-Enlil. Em cinco missivas os governantes discutem a questão do casamento, que é colocado de diferentes maneiras pelos governantes. Na primeira carta (*EA 1*), enviada pelo faraó ao rei babilônico, Amenhotep III responde a Kadashman-Enlil uma questão colocada em uma correspondência anterior, infelizmente não localizada:

Diga a Kadashman-Enlil, rei de Kardunishe, meu irmão: Assim (fala) Nibmuarea, grande rei, rei do Egito, seu irmão. (...) “Você me pede agora a minha filha em casamento, mas minha irmã que meu pai lhe deu está lá, com você, e ninguém a viu (de maneira a saber) se ela atualmente está viva ou se ela está morta.” Essas são tuas palavras que tu me escreveste sobre o tablete. Mas tu já enviaste aqui um homem importante que conheça a tua irmã, que poderia falar com ela e identificá-la? (MORAN, 2004: 59).

Enquanto o rei babilônico reclama não ter notícias de sua irmã, o faraó se defende dizendo que ele deveria mandar então alguém que a conhecesse e que pudesse identificá-la, pois apenas dessa maneira poderia confirmar que ela continuava viva. A reclamação de Kadashman-Enlil, no entanto, é bem fundamentada, pois se uma irmã sua já havia sido dada em casamento ao faraó, por que ele haveria de querer também uma filha sua para o mesmo fim? A relação entre os governantes, no entanto, é mantida e em outra carta (*EA 3*) vemos que, apesar da desconfiança inicial, o rei babilônico deu sua filha em casamento a Amenhotep III:

Quanto à moça, minha filha, sobre a qual você escreveu para mim para um casamento, ela se tornou uma mulher; está pronta para casar. Simplesmente envia uma delegação para buscá-la. Anteriormente, meu pai te mandou um mensageiro, e tu não o mantiveste por um longo tempo. Tu o mandaste embora rapidamente, e tu também enviaste aqui, ao meu pai, um presente em sua homenagem. (MORAN, 2004: 66).

Os casamentos diplomáticos incluíam também a troca de presentes, aqui chamados de “presente em sua homenagem”. Entre as cartas há várias listas que tratam especificamente deste assunto, como a que encontramos em *EA* 14, que trata do envio de “presentes” em homenagem ao rei babilônico Burna-Buriyash, quando este o enviou sua filha em casamento. Trata-se de uma longa lista, na qual aparecem itens como peças de ouro, de cobre, de bronze, estatuetas femininas, e recipientes dos mais variados tipos.

Em outra carta (*EA* 4), Kadashman-Enlil questiona Amenhotep III sobre uma resposta dada a ele a respeito de seu pedido para se casar com uma das filhas do faraó. Segundo o rei babilônico, um rei pode fazer o que quiser, sem que ninguém possa falar nada sobre suas decisões:

Além disso, meu irmão, quando te escrevi a propósito de meu casamento com tua filha, de acordo com teu hábito de não dar (uma filha), tu me escreveste nestes termos: "Historicamente, nenhuma filha de um rei do Eg[ito] é dada a quem quer que seja." Por que n[ão]? Tu és um rei, tu fazes o que gosta. Se tu deres uma menina, quem teria qualquer coisa a dizer? (MORAN, 2004: 68).

O questionamento de Kadashman-Enlil é pertinente, já que o faraó não explica os motivos que o levam a não dar uma filha em casamento, conforme o rei babilônico deixa claro em sua missiva. Amenhotep III diz apenas que se trata de um costume egípcio, o que leva o governante estrangeiro a afirmar, em outro momento na mesma carta, que se o faraó mandasse qualquer moça bonita dizendo ser sua filha todos acreditariam e ele não precisaria dar explicação alguma.

Para Samuel A. Méier, especialista em temas relacionados ao Antigo Testamento bíblico, os casamentos diplomáticos eram importantes para a manutenção das alianças entre Estados (MEIER, 2000: 170), o que leva a uma discussão sobre quais as consequências de um rei egípcio não enviar sua filha para se casar com um rei estrangeiro. O autor afirma que, talvez, a troca de princesas não tivesse necessariamente o mesmo significado para todos os atores internacionais, e por isso tal fato não levava a quebras nas relações entre o Egito e os outros Estados da Síria-Palestina. A troca de princesas por presentes, por exemplo, poderia ser uma alternativa para este impasse.

Menções a casamentos anteriores de princesas estrangeiras com reis egípcios também são encontradas nas cartas. Em *EA* 29, por exemplo, uma princesa do Mitanni é citada na troca de correspondências entre Amenhotep IV e Tushratta:

[Diga Naphurereya<sup>5</sup>, rei do Egito, m]eu irmão, meu filho, [eu] amo e que me a[ma: Mensagem de Tushratta], grande [rei], re[i de Mitann]i, teu irmão, teu padrasto, que o ama. (...) Para Tadu-Heba, minha filha, que tudo esteja bem (MORAN, 2004: 179).

Em outro trecho desta missiva o rei babilônico procura confirmar os laços de amizade estabelecidos desde o reinado de seu avô, Artatama, com os governantes egípcios. Ele se refere, quando menciona a correspondência constante entre ele e Amenhotep III, à rainha Tye, esposa de Amenhotep III e mãe de Akhenaton, que ele diz saber muito bem da situação a que ele faz referência. Tushratta menciona o fato de Tye ser a esposa principal e preferida de Amenhotep III, e por isso conhecedora da política externa praticada por seu marido, o que faz da rainha uma mulher muito importante naquele contexto. Como não há uma resposta de Akhenaton que possa ser analisada, ficamos na dúvida sobre ser esta uma declaração unilateral ou recíproca de amizade.

Por fim, resta-nos falar justamente sobre as declarações recíprocas de amizade. Este é o tema da carta EA 9, com certeza direcionada a Tutankhamon pelo rei babilônico Burna-Buriyash:

Diga a um Nibhurrereya<sup>6</sup>, o rei do Eg[ito], meu [irmão]: Assim (diz) Burra-Buriyas rei de Karaduniyas teu irmão: Para mim está tudo bem. Para ti, para tua casa, tuas mulheres, teus filhos, teu país, teus Grandes, teus cavalos, teus carros, que todos estejam muito bem.

A partir do momento (em que) meus ancestrais e teus ancestrais fizeram uma declaração de amizade mútua, eles têm enviado belos presentes como homenagem e nunca recusaram um pedido de qualquer coisa de belo. Meu irmão frequentemente enviava duas minas de ouro como presente de homenagem. Agora, se o ouro é abundante, envie-me tanto quanto os teus antepassados, mas se é raro, envie-me metade do que teus antepassados enviavam (MORAN, 2004: 80-81).

Vemos, assim, que a manutenção das relações de amizade entre o Egito e os Estados aliados passava não apenas pelos casamentos diplomáticos, tal como discutido anteriormente, mas também pela troca de presentes. Na carta EA 9, parcialmente transcrita acima, o pedido é por uma quantidade de ouro semelhante àquela que era enviada pelos

<sup>5</sup> Naphurereya (Neferkheperura, “*Belo em suas formas é Ra*”) é o prenome de Amenhotep IV.

<sup>6</sup> Nibhurrereya (Nebkheperura, “*o Senhor das transformações é Ra*”) é o prenome de Tutankhamon. “*Espaço: a cidade de Tell el-Amarna e a questão do urbanismo no Egito antigo*”, com auxílio do CNPq. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne – Curitiba – PR. E-mail: lilianemeryt@hotmail.com

<sup>6</sup> As datas seguem a cronologia proposta por BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madri: Ediciones del Prado, 1996. v.1. p.36.

<sup>6</sup> Nibmuarea (Nebmaatra, “*o Senhor da Verdade é Ra*”) é o prenome de Amenhotep III.

<sup>6</sup> Hureya é um apelido “*carinhoso*” de Akhenaton ou de Tutankhamon.

<sup>6</sup> Naphurereya (Neferkheperura, “*Belo em suas formas é Ra*”) é o prenome de Amenhotep IV.

<sup>6</sup> Nibhurrereya (Nebkheperura, “*o Senhor das transformações é Ra*”) é o prenome de Tutankhamon.

governantes anteriores. Em outros casos, como em *EA 3*, cujo tema principal é o casamento, o ouro é também o desejo do rei estrangeiro, mas este não usa como argumento a manutenção da amizade, como em *EA 9*: o ouro é necessário para que ele possa terminar de construir seu novo palácio. De uma maneira ou de outra, no entanto, a manutenção das relações internacionais passa pelos presentes, que são também dados em troca das princesas estrangeiras.

### **- Considerações finais**

Embora formem um *corpus* pequeno de documentação sobre a situação política da região da Síria-Palestina durante o final da XVIII Dinastia, as *Cartas de Amarna* auxiliam para a compreensão de como o Estado egípcio mantinha seus domínios em sua época de maior expansão territorial. Não sabemos ao certo a quantidade de tabletes que se perdeu, dada sua fragilidade e a maneira como foram descobertos – segundo alguns relatos por uma camponesa que vasculhava as ruínas em busca de fertilizante agrícola –, mas os documentos existentes mostram que tal hegemonia se conservava por meio de diferentes fatores, como os casamentos diplomáticos e a troca de presentes.

Fica claro, por meio de tais documentos, que a diplomacia era essencial para manter os territórios e os aliados conquistados por meio de guerras e, consequentemente, para manter o Império Egípcio. A instabilidade do final da XVIII Dinastia, época a que se referem os documentos aqui analisados, resultou na perda de alguns dos territórios aliados e subordinados que aparecem nas *Cartas*. Verifica-se, então, que durante os primeiros reinados da XIX Dinastia há um grande esforço, por parte do governo egípcio, para restabelecer tais contatos diplomáticos, o que se consegue, em alguns casos, bastante tardiamente na mesma dinastia.

A manutenção das relações diplomáticas egípcias passava também pela linguagem. Vemos pelas formas de tratamento utilizadas por aliados que eles se consideravam – e eram considerados pelo faraó – como iguais. Mesmo na língua original dos tabletes, o acadiano, a palavra utilizada para “rei” é a mesma quando falamos do faraó ou de um dos Grandes Reis do período. Já os “vassalos” tratavam ao faraó como um superior, e este se sentia assim em relação a eles.

A linguagem comercial – não tratada diretamente neste artigo – difere de um governante para outro. Os reis de Chipre e Ugarit, por exemplo, usam um vocabulário muito mais comercial que aquele utilizado pelos faraós, o que pode ser afirmado pela

análise de outras fontes do período, que dizem mais respeito ao tema e que não foram mencionadas neste trabalho.

Por meio das *Cartas de Amarna*, então, é possível compreender o que estava ocorrendo no Egito e em seu entorno em uma época na qual o que chama mais a atenção dos estudiosos é a revolução religiosa que Akhenaton tentou levar a cabo no país dos faraós. Se levarmos em consideração as cartas encontradas, no entanto, não é verdadeiro afirmar que este faraó não estava preocupado com as relações internacionais. Primeiro, porque os tabletes foram encontrados na cidade que Akhenaton mandou erigir para ser a sua nova capital – Akhetaton, e em segundo lugar porque a maioria dos tabletes localizados na chamada “*Sala de Correspondência do Faraó*” data justamente de seu reinado.



## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

MORAN, W. L. *Les Lettres d'el-Amarna*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madri: Ediciones del Prado, 1996. v.1.

HUEHNERGARD, J. & IZRE'EL, S. (ed.) *Amarna Studies: collected writings*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 2003.

MEIER, S. A. Diplomacy and internacional marriages. In: COHEN, R. & WESTBROOK, R. (ed.) *Amarna Diplomacy: the beginnings of internacional relations*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2000.

PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I*. Excavations of 1921-22 at el-Amarnah. London: The Egypt Exploration Society, 1923.

PETRIE, W. M. F.. *Tell el Amarna*. London: Methuen & Co., 1894.

SILVERMAN, D. P.; WEGNER, J. W. & WEGNER, J. H. *Akhenaten and Tutankhamon: revolution and restoration*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Antropology, 2006.

## A HÉLADE NO PERÍODO CLÁSSICO, ENTRE O IMPERIALISMO ATENIENSE E A HEGEMONIA ESPARTANA – UM ESTUDO CONCEITUAL

*Prof. Luis Filipe Bantim de Assumpção (NEA/UERJ)*<sup>1</sup>

Ao longo do tempo, a Grécia/Hélade<sup>2</sup> nos foi apresentada como um local mágico e fantástico, devido as suas histórias sobre deuses, monstros e heróis. Parece que este território – tão vasto, diga-se de passagem – foi apenas o palco de embates entre seres e guerreiros magníficos que, para nós ocidentais do século XXI, poderiam ser considerados como elementos lendários de uma cultura<sup>3</sup>. Ledo engano. A Hélade e suas narrativas, além de majestosas e incomparáveis, nos fornecem indícios sobre o modo de vida de homens simples que lutavam por sua existência em meio a um ambiente hostil, e pensar a “Grécia” como um local de contos e mitos seria minimizar o seu valor sócio-político-cultural na vida dos povos do Ocidente. Imersos em uma perspectiva de análise mais ampla, objetivamos investigar a maneira como duas das *póleis*<sup>4</sup> helênicas de acentuado poder e com áreas de influência no Mar Mediterrâneo – entre os séculos VI e IV a.C. – se enfrentaram (Atenas e Esparta), resultando na modificação das práticas sócio-culturais dos indivíduos de então.

Como nos foi evidenciado através da documentação textual do período Clássico, as sociedades helênicas do século V a.C. sofreram grandes modificações sociais, políticas e culturais devido ao contexto social de duas guerras que envolveram diversas *póleis* da Hélade. A primeira delas - narrada por Heródoto de Halicarnassos em suas “*Histórias*” -

---

<sup>1</sup> O professor Luis Filipe Bantim de Assumpção é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O mesmo integra a linha de pesquisa no CNPq intitulada “*Discursos, Narrativas e Representação*”. Email: lbantim@yahoo.com.br

<sup>2</sup> O termo Hélade corresponde à transliteração da palavra grega Hellás (Ελλάς), que era utilizada na Antiguidade para se remeter aos territórios que detinham uma matriz cultural semelhante, o que possibilitava aos seus povos que se identificassem enquanto helenos – ou seja, os descendentes de Helen.

<sup>3</sup> Podemos aqui citar os épicos da Ilíada e da Odisséia – cuja autoria foi atribuída a Homero – nas quais a interação entre homens e deuses ocorre a todo instante, representando a relação do divino com o mortal. De forma semelhante à indústria cinematográfica constrói histórias míticas sobre a maneira como os helenos a todo o momento recorriam ao sagrado para que tivessem sucesso em seus atos, tal como ocorre nos filmes *Tróia* (de 2004 e dirigido por Wolfgang Petersen), *300* (dirigido por Zack Snyder, em 2007) e *Fúria de Titãs* (regravado em 2010 e dirigido por Louis Leterrier).

<sup>4</sup> Mediante os apontamentos dos especialistas em Antiguidade, Mogens Herman Hansen, André Leonardo Chevitarese e Marta Mega de Andrade, podemos conceber o conceito de *polis* (πόλις) através do espaço físico, que envolve a área urbana (*asty* - ἄστυ) e a rural (*khora* - χώρα) ocupado por uma dita sociedade e pela interação de caráter político, econômico, cultural, religioso e militar que esses indivíduos desempenhavam nesse meio social (HANSEN, 2006: 56-66; CHEVITARESE, 2004: 64; ANDRADE, 2002: 13-23). O termo *póleis* (πόλεις) corresponde ao plural de *polis*.

seria as Guerras Greco-Pérsicas na qual os helenos, sob a *hegemonia*<sup>5</sup> de Esparta, se uniram para impedir a invasão e a dominação dos exércitos persas liderados pelo “*Grande Rei*” Xerxes. Por sua vez, o ateniense Tucídides, na obra “*História das Guerras do Peloponeso*”, nos descreveu a segunda série de conflitos que envolveram os povos helênicos. No referido livro, Tucídides pontua a maneira como atenienses e espartanos, somando-se aos seus respectivos aliados, passaram a combater em prol de seus interesses, sobretudo de características políticas e econômicas.

Ao refletirmos os escritos de Heródoto e Tucídides, notamos que nesse ínterim, que corresponde ao fim das Greco-Pérsicas e o início das Guerras do Peloponeso, a *pólis* de Atenas teria implementado uma política de dominação militar, e de arrecadação tributária, a qual a historiografia denominou enquanto “*Imperialismo Ateniense*”, ou “*Império de Atenas*”<sup>6</sup>. No que tange a Esparta podemos observar que no campo historiográfico, um grupo de especialistas não emprega essa conceituação em suas pesquisas sobre a *pólis* dos lacedemônios. Mediante os escritos da documentação textual associados aos argumentos produzidos pelos referidos historiadores, evidenciamos que Esparta – entre os séculos VI e V a.C. – teria desempenhado um conjunto de práticas que foram denominadas enquanto *Hegemonia Espartana*<sup>7</sup>. Todavia, no período que corresponde ao final das Guerras do Peloponeso (final do V e início do IV século a.C.), tais autores pontuam que os lacedemônios se apropriaram das ações desempenhadas por Atenas e, mediante a tais fatores, desenvolveram um *Imperialismo Espartano*<sup>8</sup>.

Todavia, como nos apontou o especialista Derek Gregory o termo “*Império*” seria derivado do latim “*imperium*” que, por sua vez, significaria “*autoridade soberana*”.

---

<sup>5</sup> Segundo o intelectual Herfreid Münkler a *hegemonia* pode ser definida como a supremacia de um território sobre outros que, por sua vez, detém igualdade de participação política (MÜNKLER, 2007: 06).

<sup>6</sup> Como uma forma de exemplificarmos tal assertiva citamos o nome de alguns especialistas que se valeram dessa conceituação no que concerne a sociedade de Atenas no século V a.C., tais como Anton Powell (*Athens and Sparta*, 2001), Peter Jones (*O Mundo de Atenas*, 1997), Stephen Todd (*Athens and Sparta*, 2000), Moses Finley (*The Fifth-Century Athenian Empire*, 2006).

<sup>7</sup> Podemos evidenciar a utilização deste conceito já no discurso de Heródoto e Tucídides, em suas respectivas obras. Todavia, pesquisadores como Anton Powell (*Athens and Sparta*, 2001), Stephen Todd (*Athens and Sparta*, 2000), Paul Cartledge (*The Origins and Organisation of the Peloponnesian League*, 2002) e Michael Doyle (*Empires*, 1986) se valem do conceito de *hegemonia* político-militar para abordarem as relações que a *pólis* de Esparta manteve com os territórios situados na península do Peloponeso, a partir do século VI a.C..

<sup>8</sup> Dentre os textos que se utilizam do conceito de *Imperialismo*, ou *Império*, para a *pólis* de Esparta – no IV século a.C. - podemos citar: H.W. Parke (*The Development of the Second Spartan Empire*, 1930), R.E. Smith (*Lysander and the Spartan Empire*, 1948), William George Grieve Forrest (*A History of Sparta*, 1971), Paul Cartledge (*Agasilaos and the Crisis of Sparta*, 1987), Edmond Lévy (*Sparte*, 2003), Anthony Andrewes (*Spartan Imperialism?*, 2006).

Gregory enfatiza que o conceito de *Império* esteve diretamente atrelado a prática imperialista, que ocorreu no século XIX, entre as potências européias (GREGORY, 2009: 189-190). Ao interagirmos o ponto de vista de Gregory, com os do pesquisador de relações internacionais Michael W. Doyle, o “*Imperialismo*” seria o processo desempenhado por uma dita sociedade no intuito de estabelecer, ou manter, um Império (DOYLE, 1986: 45). Dialogando os estudos de Derek Gregory e Michael Doyle com os pensamentos do professor Sergio Pistone, este nos indica que a expressão “*Imperialismo*” teria sido utilizada pela primeira vez na década de 1870, para se referir à política de Benjamin Disraeli<sup>9</sup>, na Inglaterra do período Vitoriano. Segundo Pistone, as medidas de Disraeli pretendiam fortalecer a unidade dos territórios autônomos do Império britânico. Contudo, os estudos sobre o “*Imperialismo*” se tornaram evidentes no XIX, devido às ações colonialistas da Inglaterra e da França (PISTONE, 1998: 611). Dessa maneira, ao relacionarmos as afirmações dos referidos cientistas sociais e as propostas da historiografia - tais quais foram citadas - com as informações presentes nos discursos<sup>10</sup> de Heródoto e Tucídides, nós levantamos o seguinte questionamento, a saber: seria adequado que utilizássemos o conceito de “*Imperialismo*” para o estudo das sociedades helênicas do período Clássico?

Como argumentou o estudioso Christy Constantakopoulou, na obra “*The Dance of the Islands – Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*”, no século V a.C., o período após a guerra com os persas foi marcado pelo crescimento do poder político de Atenas, e pela transformação do modo de vida dos habitantes das ilhas do Egeu. Como enfatizou Constantakopoulou, a região do Mar Egeu – no referido contexto político-social – se viu dominada por uma autoridade única, ou seja, a *pólis* de Atenas (CONSTANTAKOPOULOU, 2007: 61-62). Para que pudéssemos endossar tais afirmações recorremos aos discursos de Heródoto e Tucídides, em suas respectivas obras. Embora, a noção de “*Imperialismo Ateniense*” tenha se desenvolvido a partir das pesquisas realizadas sobre as *póleis* da Hélade no decorrer das Guerras do Peloponeso, o autor de Halicarnassos, nas “*Histórias*”, nos fornece informações pertinentes quanto à ampliação do

---

<sup>9</sup> Benjamin Disraeli foi primeiro ministro britânico no ano de 1868 e de 1874 a 1880, sendo um dos maiores apoiadores da política de ampliação e preservação do Império Britânico no Oriente Médio e na Ásia Central. Informações retiradas de: [www.number10.gov.uk/history-and-tour/prime-ministers-in-history/benjamin\\_disraeli](http://www.number10.gov.uk/history-and-tour/prime-ministers-in-history/benjamin_disraeli) Acessado em 04 de janeiro de 2012.

<sup>10</sup> O discurso é composto por um amplo sistema de linguagem, o qual está diretamente vinculado a um determinado contexto social (MARTIN; RINGHAM, 2000: 51).

poderio político-econômico de Atenas. No discurso de Heródoto, os helenos, após a bem sucedida investida em Mícale<sup>11</sup>, se dirigiram para Sestos<sup>12</sup>, no intuito de alcançarem a região do Quersonesos<sup>13</sup>. Chegando ao referido território os guerreiros peloponésios – sob o comando do rei<sup>14</sup> lacedemônio Leutychides<sup>15</sup> – optaram por regressar a Hélade. Todavia, os atenienses sob a liderança de Xântipos<sup>16</sup> opinaram por continuar com a campanha, e atacarem o Quersonesos (HERÓDOTO, IX, 114). Logo, na visão do pensador de Halicarnassos, a autoridade de Atenas teria se desenvolvido mediante a recusa dos espartanos de se manterem na Ásia Menor, distantes de suas propriedades e de sua *pólis*.

Na perspectiva de Tucídides, no entanto, a ampliação do poder político-econômico dos atenienses foi fruto das ações desmedidas do comandante lacedemônio Pausânias (TUCÍDIDES, I, 95.1). Nos dizeres do *estratego*<sup>17</sup> (*strategós* - στρατηγός) e escritor ático, os povos jônicos que haviam se emancipado dos domínios persas teriam solicitado que os guerreiros de Atenas se tornassem os *líderes* (*hegemónas* - ἡγεμόνας) dos helenos, devido aos seus laços étnicos ou por não concordarem com a violência dos atos de Pausânias (TUCÍDIDES, I, 95.1-2). Nesse ínterim, Tucídides pontuou que os espartanos, com o propósito de se verem “livres” da guerra contra os persas, consideraram que os atenienses eram competentes para assumir o comando dos exércitos helênicos (TUCÍDIDES, I, 95.7). Todavia, segundo Tucídides, os atenienses ao assumirem o comando (*hegemonían* – ἡγεμονίαν) sobre os aliados (*symmáchon* - συμμάχων) teriam estipulado a contribuição de pecúnia (*krémata* - χρήματα) para que fosse possível dar continuidade a guerra contra os *bárbaros*<sup>18</sup> (*bárbaron* - βάρβαρον) da Pérsia (TUCÍDIDES, I, 96.1). Através do que nos foi exposto por Tucídides, percebemos que suas afirmações são capazes de corroborar com os pensamentos de Heródoto, pois ambos – de formas distintas – declararam que a ampliação

<sup>11</sup> Mícale seria um promontório situado na Ásia Menor (KURY, 1988: 576).

<sup>12</sup> Nas palavras do historiador Anton Powell, a região de Sestos se encontrava ao Norte de Dardanelles e era um local controlado pela autoridade dos persas (POWELL, 2001: 01).

<sup>13</sup> Nas palavras da especialista Louisa Loukopoulou o Quersoneso é uma região ao Norte do Helesponto, sendo considerada uma Península relativamente baixa, com uma altitude máxima de 300 metros (LOUKOPOULOU, 2004: 900).

<sup>14</sup> O termo em grego equivalente a rei seria *basileos*-βασιλέως (PEREIRA, 1998: 102).

<sup>15</sup> Geralmente, as traduções para o português transliteram o nome de Leutychides (Λευτυχίδην) para Leotiquídas. Todavia, nós optamos por nos valer da tradução proposta pela Universidade de Harvard – Coleção Loeb.

<sup>16</sup> Segundo Tucídides (I, 127), Xântipos era pai do estadista ateniense Péricles.

<sup>17</sup> O equivalente moderno para o termo *estratego* seria general (PEREIRA, 1998: 531).

<sup>18</sup> Como evidenciou o dicionário grego-português Isidro Pereira, entre os helenos o termo *bárbaro* seria utilizado para designar os povos estrangeiros, contudo, esses eram considerados rústicos e incivilizados (PEREIRA, 1998:101).

do poder sócio-político-econômico de Atenas sobre os aliados das ilhas do Mar Egeu teria sido fruto das ações e das medidas empreendidas por Esparta, nos últimos anos das Guerras Greco-Pérsicas.

Imersos nesse contexto político-social específico, que envolve as Guerras do Peloponeso e a autoridade da *pólis* dos atenienses, o teórico político Herfreid Münkler expôs que a supremacia de Atenas, junto às ilhas do Mar Egeu, veio a se tornar uma prática de dominação, ou seja, a sua *hegemonia* (ἡγεμονία) se transformou em uma *arkhé*<sup>19</sup> (ἀρχή) (MÜNKLER, 2007: 07). Podemos verificar o ponto de vista exposto por Münkler no discurso construído por Tucídides. Como citamos anteriormente, quando os atenienses assumiram a liderança dos guerreiros helênicos, na Ásia Menor, aqueles não tardaram em estipular as contribuições que cada um dos aliados deveria efetuar, para que assim o confronto com os persas pudesse ser mantido (TUCÍDIDES, I, 96.1). Através dessa aliança (*symmachias* - συμμαχίας) que Atenas passou a manter com as ilhas do Egeu foi denominada enquanto *Liga de Delos*<sup>20</sup>, na qual os territórios confederados se tornaram – nas palavras de Tucídides – aliados tributários (*symmachous phórou hypoteleis* - συμμαχους φόρου ὑποτελεῖς) dos atenienses (TUCÍDIDES, I, 56.2). Como podemos evidenciar na historiografia citada, existe um grupo que defende a idéia de que a *Liga de Delos* viria a se tornar o *Império de Atenas*<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> A tradução do texto de Tucídides, a qual recorreremos, trata o termo *arkhé* como um equivalente da palavra *império*. No entanto, nós não compartilhamos dessa perspectiva.

<sup>20</sup> O historiador Anton Powell afirma que *Liga de Delos* foi o nome adotado pelos estudiosos do XIX para se remeterem a aliança naval efetuada entre Atenas e os habitantes das ilhas do Egeu (POWELL, 2001: 02).

<sup>21</sup> Ver nota 03.



**Hélide durante as Guerras do Peloponeso (século V e IV a.C.).<sup>22</sup>**

Retomando as palavras de Tucídides, o referido autor clássico ao apresentar um discurso proferido pelos atenienses pontuou que a dominação de Atenas era uma medida legal, que fora tomada no intuito de permitir que a autoridade político-militar da Ática fosse mantida, junto aos seus aliados. Na citação que se segue uma embaixada (*πρεσβεία* - *presbeía*) da Ática discursa, diante das autoridades espartanas, como uma forma de justificarem as ações de ordem sócio-político-econômicas que haviam sido desenvolvidas de acordo com o contexto social em que viviam:

Assim como vocês, Lacedemônios, que no exercício de sua liderança regularam a política das cidades do Peloponeso de acordo com a sua própria vantagem; e se na guerra contra os persas vós tivésseis mantido, até o fim, a sua *hegemonia* (ἡγεμονία) e com isso tivessem se tornado impopulares em seu exercício, como nos aconteceu, certamente não teríeis se tornado menos odiosos aos aliados tais como somos, e também seriam compelidos a exercer sua autoridade de forma enérgica ou correrem o risco de perderem a sua autoridade. No entanto, não existe nada de extraordinário ou incompatível com a natureza humana no que fizemos, apenas por termos aceitado o poder (ἀρχήν) quando este nos foi oferecido, e então, cedendo aos mais fortes motivos – honra, medo e interesse próprio – não abrimos mão dele. Também não somos os primeiros a assumirem

<sup>22</sup> Este mapa foi retirado da obra: MCKAY, John (et. al.) *Western Society – A Brief History*. Boston; New York: Bedford/St. Martin's, 2010. p.52.

esse papel, pois sempre foi uma norma estabelecida que os mais fracos fossem submetidos pelos mais fortes<sup>23</sup> (TUCÍDIDES, I, 76.1-2).

Como podemos notar, através das palavras de Tucídides, os atenienses declaravam que sua autoridade era algo natural e inerente, pois os mais fortes poderiam exercer a sua autoridade sobre os mais fracos. Tendo em vista os pressupostos do cientista social Herfreid Münkler, e interagindo com os apontamentos de Tucídides, devido à realidade social da Hélade, em meados do século V a.C., a *hegemonia* de Atenas acabou se transformando em uma prática de dominação/intervenção político-territorial (MÜNKLER, 2007: 07). Nessa perspectiva, o professor Michael Doyle defende a idéia de que Atenas teria desenvolvido um *Império Informal*, através da captação de tributos, das políticas de coerção efetuadas em relação aos aliados que tentavam se rebelar e pela captura de territórios (não-helênicos) para que viesse a suprir as necessidades do *dêmos*<sup>24</sup> (δημος) ateniense (DOYLE, 1986: 55-56). Para que pudéssemos complementar a análise do especialista Doyle, recorremos aos estudos elaborados pelo historiador Stephen Todd. O professor Todd pontuou que a dominação ateniense foi mantida para que houvesse meios de se corresponder com os anseios da democracia, seja por riquezas, terras ou participação política (TODD, 2000: 23-26). Entretanto, a informalidade da autoridade ateniense, defendida por Michael Doyle, se fundamentava no fato dos aliados serem legalmente independentes, tendo que contribuir com tributos (DOYLE, 1986: 56).

No que tange a *pólis* de Esparta, a documentação textual de Heródoto declarou que devido ao seu poderio e autoridade, esta passou a defender os interesses dos helenos frente à ameaça dos persas (HERÓDOTO, VII, 159)<sup>25</sup>. Tucídides, por sua vez, nos permite corroborar as informações do autor das “*Histórias*”. O *estratego* ateniense expõe que durante a batalha travada entre helenos e bárbaros, os lacedemônios “[...] devido ao fato de

---

<sup>23</sup> Tradução livre efetuada pelo autor. Cujá versão em grego é: “[1] ὑμεῖς γοῦν, ὦ Λακεδαιμόνιοι, τὰς ἐν τῇ Πελοποννήσῳ πόλεις ἐπὶ τὸ ὑμῖν ὠφέλιμον καταστησάμενοι ἐξηγεῖσθαι: καὶ εἰ τότε ὑπομείναντες διὰ παντὸς ἀπήχθεσθε ἐν τῇ ἡγεμονίᾳ, ὥσπερ ἡμεῖς, εἴ ἴσμεν μὴ ἂν ἦσσαν ὑμᾶς λυπηροὺς γενομένους τοῖς ξυμμάχοις καὶ ἀναγκασθέντας ἂν ἢ ἄρχειν ἐγκρατῶς ἢ αὐτοὺς κινδυνεύειν. [2] οὕτω οὐδ’ ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ’ ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου, εἰ ἄρχῃν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ <τριῶν> τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας, οὐδ’ αὖ πρῶτο τοῦ τοιοῦτου ὑπάρξαντες, ἀλλ’ αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἦσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι, ἅξιοί τε ἅμα νομίζοντες εἶναι καὶ ὑμῖν δοκοῦντες μέχρι οὗ τὰ ζυμφέροντα λογιζόμενοι τῷ δικαίῳ λόγῳ νῦν χρῆσθε, ὃν οὐδ’ εἰς πῶ παρατυχόνισχ’ οὐ τι κτήσασθαι προθεῖς τοῦ μὴ πλέον ἔχειν ἀπετράπετο” (TUCÍDIDES, I, 76. 1-2).

<sup>24</sup> No grego a palavra *demos* (δημος) abarca diversos significados, dentre eles o de povo, povoação, gente do povo (PEREIRA, 1998: 126).

<sup>25</sup> Ainda imersos no contexto deste parágrafo, Heródoto declara que os atenienses não se opunham a liderança dos lacedemônios, durante as guerras com os exércitos de Xerxes. Ver: HERÓDOTO, VII, 161.



*serem os mais poderosos, assumiram a liderança dos helenos reunidos para guerra”* (TUCÍDIDES, I, 18.2). Entretanto, Tucídides diferencia as medidas tomadas por atenienses e espartanos quando da *hegemonia* dos exércitos da Hélade. Nos dizeres do relator das Guerras do Peloponeso, diferentemente de Atenas, os lacedemônios mantiveram o seu comando “[...] *sem transformar os aliados em tributários, mas cuidando de que estes tivessem uma forma de governo oligárquico, de conformidade com os interesses de Esparta*” (TUCÍDIDES, I, 19.1). Nesse ínterim, embora os autores clássicos tenham enfatizado a ampliação do poder político, econômico e militar dos atenienses – que passaram a sujeitar territórios de matriz helênica ao redor do Mar Egeu – a *pólis* dos lacedemônios foi considerada como a responsável por manter a liberdade da Hélade (TUCÍDIDES, I, 69.2; I, 72.4; II, 8.4), devido ao seu poderio militar e organização político-social (os espartanos defendiam os valores aristocráticos no âmbito de seu território).

Ao cotejarmos o discurso dos autores clássicos com a historiografia, observamos que diversos pesquisadores argumentam que a *pólis* de Esparta – ao longo do V século a.C. –, devido à maneira como interagiu com seus aliados, não teria desenvolvido uma prática de caráter *Imperialista*. Contudo, tais especialistas defendem que os lacedemônios teriam mantido uma política *Imperialista*, nos séculos VI e IV a.C. Para endossarmos nosso ponto de vista recorreremos aos apontamentos do historiador Stephen Todd que, por sua vez, enfatizou que os lacedemônios teriam mantido ações de ordem *Imperialista* somente com a dominação da Messênia – no final do século VIII e meados do VII a.C., no qual as elegias de Tyrtaios (Τυρταῖος)<sup>26</sup> seriam uma das poucas evidências do período (TODD, 2000: 12). Por sua vez, o estudioso H.W. Parke, ao fazer menção a Heródoto (I, 65-68), nos apresentou uma perspectiva que se diferencia da proposta de Todd. Parke defende a idéia de que Esparta, no século VI a.C., teria tentado criar um *Império* no Peloponeso, sempre que a oportunidade lhes fora oferecida. No entanto, o método de dominação dos lacedemônios era simples, se comparado com aqueles desenvolvidos por Atenas no V século a.C. Segundo Parke, os lacedemônios conquistavam e anexavam pessoas e territórios as suas áreas de influência (PARKE, 1930: 37). Contudo, Parke esclarece que após a sujeição da Tegea, Esparta teria modificado sua política de anexação pelo estabelecimento de alianças. Nesse bojo, os espartanos se tornaram detentores da

---

<sup>26</sup> Convencionalmente, em português, translitera-se o nome do referido poeta lírico enquanto Tirteu.

*hegemonia* dentre as *póleis* do Peloponeso, tendo o direito de intervir na política externa de seus aliados em tempo de guerra, porém, todos os confederados eram relativamente autônomos e independentes (PARKE, 1930: 37).

No intuito de complementarmos as assertivas de Parke, recorremos ao pensamento do helenista Anthony Andrewes. Este nos aponta que o *Imperialismo* espartano teria sido, em um primeiro momento, o reflexo de ambições individuais<sup>27</sup> e, posteriormente, uma consequência das Guerras do Peloponeso (ANDREWES, 2006: 91-92). Imerso em uma lógica político-social, Andrewes defende que devido ao fato de deter um corpo diminuto de cidadãos e um número amplo de servos estatais prontos para se sublevar, a aristocracia lacedemônia não teria se interessado por manter uma prática de cunho *Imperialista* (ANDREWES, 2006: 101-102). Desse modo observamos que a *pólis* dos espartanos - ainda que tenha adquirido a supremacia militar junto às sociedades do Peloponeso e em algumas regiões do Egeu – não teria desenvolvido práticas *Imperialistas*. Entretanto, as ações de Esparta são geralmente analisadas em comparação com as atitudes tomadas por Atenas, no decorrer das Guerras do Peloponeso.

Mediante o que foi exposto acima, notamos que um setor da historiografia se vale do conceito de “*Império*” – ou “*Imperialismo*” – para se referir as práticas desempenhadas por Atenas, em relação aos seus aliados, durante as Guerras do Peloponeso e a Esparta no início do IV século a.C. Entretanto, existem vozes dissonantes a aplicação do termo “*Império*” para as sociedades helênicas do período Clássico. Dentre esses autores podemos ressaltar o classicista Moses Finley, no ensaio *The Fifth-Century Athenian Empire: a Balance-Sheet*. O referido historiador nos informa que a concepção de “*Império*” utilizada por um número relativamente amplo de cientistas sociais parte do senso comum que, por sua vez, fragmenta o sentido deste conceito (FINLEY, 2006: 104). Dessa maneira, notamos que a crítica de Finley parece se fundamentar no modo pelo qual esta conceituação foi aplicada nos estudos sobre Antiguidade, sem que fossem respeitadas as especificidades de cada sociedade e período histórico. Por sua vez, a especialista Maria Regina Candido, no artigo *Atenas Clássica: Imperialismo ou Liderança Unipolar?*, sugere que os pesquisadores dialoguem com os cientistas políticos que analisam as *relações interestatais*<sup>28</sup> desenvolvidas pelas sociedades da Antiguidade Clássica, e os aspectos

---

<sup>27</sup> Tais como as do rei Kleomenes, do regente Pausânias e do navarco Lysandro.

<sup>28</sup> O conceito de *relações interestatais* foi desenvolvido na obra: LOW, Polly. *Interstate Relations in Classical Greece*. New York: Cambridge University Press, 2007, *passim*.

sócio-culturais vinculados aos elementos econômicos. Logo, a professora Candido apresenta o conceito de “*Liderança Unipolar*”<sup>29</sup> - como uma alternativa ao termo “*Imperialismo*” - pois o mesmo seria capaz de englobar a maneira como Atenas teria estabelecido sua *hegemonia* política junto às áreas banhadas pelo Egeu, e as ações que lidavam com a captação de recursos necessários para a manutenção dos setores sociais emergentes da democracia (CANDIDO, 2010: 07).

Entretanto, como enfatizou o helenista Stephen Todd, termos como “*Liga*” e “*Império*” não são recorrentes na documentação textual do período Clássico da Hélade. Todd, por exemplo, comenta que Tucídides se vale da expressão “*arkhé*” ateniense, e que as inscrições do período se valem de afirmações como “*lugares sob a autoridade ateniense*” (TODD, 2000: 19). Logo, Stephen Todd declara que a terminologia mais plausível seria “*os atenienses e seus aliados*” (TODD, 2000: 19). De forma semelhante, os helenistas Stephen Todd e Paul Cartledge apontam que os textos do V século a.C. utilizam a terminologia “*hegemon*” para designar a autoridade de Esparta junto às *pólis* helênicas, durante as Guerras Greco-Pérsicas e as do Peloponeso (TODD, 2000: 12-14; CARTLEDGE, 2002: 223-225). Mediante as afirmações de Todd e Cartledge, optamos por analisar as ações atenienses no Mar Egeu e dos lacedemônios no Peloponeso, dentro de sua especificidade cultural, ao invés de adotarmos terminologias que não estão diretamente atreladas às práticas sociais dos helenos do período Clássico.

Sendo assim, para que pudéssemos corresponder a essa proposta, recorreremos às pesquisas desenvolvidas pelo antropólogo Marshall Sahlins, na obra *Ilhas de História*. Sahlins afirma que as ações e os gestos de cada grupo social devem ser compreendidos dentro de seu contexto cultural – ou seja, de acordo com as suas especificidades (SAHLINS, 2003: 09). Interagindo os apontamentos de Sahlins, com os estudos do historiador italiano Carlo Ginzburg, este afirma que as análises propostas pelos historiadores devem respeitar as particularidades de cada período histórico, para que assim não venhamos a cometer anacronismos históricos (GINZBURG, 1991: 206-209).

Logo, através do ponto de vista exposto por cada um dos autores, no que tange as especificidades de cada sociedade, nós corroboramos com os pensamentos do helenista Stephen Todd (TODD, 2000: 15-22) e do teórico político Herfreid Münkler (MÜNKLER,

---

<sup>29</sup> A matriz deste conceito se encontra na obra: ECKSTEIN, Arthur. *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006, *passim*.

2007: 06-09), quanto ao emprego do termo *arkhé*, para nos referirmos as ações de características econômicas, sociais, políticas e militares desempenhadas pela *pólis* de Atenas junto aos seus aliados confederados, durante as Guerras do Peloponeso<sup>30</sup>. Fundamentados no diálogo entre a historiografia e o discurso da documentação clássica, nós sugerimos a utilização do termo *phóron arkhé*<sup>31</sup> (φόρων ἀρχή)<sup>32</sup> para as práticas desempenhadas pela sociedade ateniense no V século a.C. Tendo em vista que o termo *phóroi* denota taxa, tributo e imposto (PEREIRA, 1998: 618), e *arkhé* designa poder, autoridade, reino (PEREIRA, 1998: 84), nós conjecturamos que a *phóroi arkhé* poderia ser definida enquanto o ato de subjugar os territórios, mantendo-os na condição de aliados, os quais devem pagar uma tributação periódica a *pólis* hegemônica.

Por sua vez, no que concerne à *pólis* de Esparta no período entre o VI e o V século a.C., tanto a documentação textual quanto a historiografia se valem do termo *hegemon/hegemonia* para se referirem à posição político-militar que os lacedemônios ocupavam frente às demais *póleis* do Peloponeso, durante as Guerras Greco-Pérsicas (TODD, 2000: 12-14; DOYLE, 1986: 58-60). Nos dizeres do helenista Paul Cartledge, todos os aliados confederados de Esparta eram relativamente autônomos e independentes, no entanto, em períodos de guerra, estes poderiam estar sujeitos a intervenções em suas políticas externas (CARTLEDGE, 2002: 226-229). Cotejando tal afirmação com os pressupostos do professor Doyle, este nos expõe que esse aspecto diferenciava, substancialmente, as ações de atenienses e lacedemônios no decorrer das Guerras do Peloponeso (DOYLE, 1986: 58-59). O discurso de Tucídides endossa nossa assertiva, ao afirmar que “[...] os lacedemônios mantiveram sua hegemonia sem que seus aliados se tornassem tributários [...] os atenienses, por sua vez, fizeram com que as cidades aliadas [...] lhes entregassem suas naus [...] e impuseram a todos um tributo em espécie (*krémata*)” (TUCÍDIDES, I, 19.1).

Sendo assim, concluímos que o emprego de termos e conceitos como *Império* e *Imperialismo* para o estudo das sociedades helênicas do período Clássico não

---

<sup>30</sup> Embora este termo, e suas derivações, tenham uma ampla recorrência na obra de Tucídides, o mesmo parece adquirir uma grande expressão no trecho (I, 75.1), no qual os próprios atenienses evidenciam que detêm o conhecimento de sua supremacia econômica, política e militar sobre as Ilhas do Egeu.

<sup>31</sup> Tal conceituação foi proposta mediante o diálogo estabelecido junto a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carmen Soares, da área de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. A referida pesquisadora atuou na supervisão do estágio de pesquisa e levantamento documental-historiográfico realizado no período de 09 a 20 de Janeiro de 2012.

<sup>32</sup> Ver: LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 1951.

correspondem à realidade sócio-político-cultural destes povos da Antiguidade. Tendo em vista o que foi exposto anteriormente, devemos respeitar a especificidade de cada grupo social e contexto histórico, e no que tange a Hélade do século V a.C., os autores de então nos fornecem as terminologias adequadas a sua lógica sócio-cultural. Dessa maneira, tomando por base os discursos de Heródoto e Tucídides e as especificidades das sociedades helênicas de então, sugerimos a utilização de conceitos como *arkhé*, ou *phóron arkhé* – para nos remetermos as práticas desempenhadas por Atenas, e *hegemonia* – no intuito de compreendermos a posição que os lacedemônios ocupavam frente às *póleis* da Hélade. Com isso, objetivamos respeitar as particularidades culturais de cada grupo social imerso nesse contexto, evitando possíveis anacronismos históricos.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HERODOTUS. *The History of Herodotus*. 4 Vols. Trad.: G.C. Macaulay. London: Macmillan, 1890.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. 4 Vols. Trad.: Charles Forster Smith. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega. *A Vida Comum – Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ANDREWES, Anthony. Spartan Imperialism? In: GARNSEY, P.; WHITTAKER, C. *Imperialism in the Ancient World: the Cambridge University Research Seminar in Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CANDIDO, Maria Regina. Atenas Clássica: Imperialismo ou Liderança Unipolar? In: *Philía – informativo de História Antiga*. 2010, NEA/UERJ - ISSN: 1519-6917. p.07.

CARTLEDGE, Paul. The Origins and Organisation of the Peloponnesian League. In: WHITBY, Michael. *Sparta*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

CHEVITARESE, André Leonardo. *Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re)Definindo Conceitos e Propondo Instrumentais Teóricos de Análise*. In: Phoênix/UFRJ. Laboratório de História Antiga, Ano X. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004, pp. 63-72.

CONSTANTAKOPOULOU, Christy. *The Dance of the Islands – Insularity, Networks, the Athenian Empire and the Aegean World*. United State of America: Oxford University Press, 2007.

DOYLE, Michael W. *Empires*. United States of America: Cornell University Press, 1986.

ECKSTEIN, Arthur. *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006.

FINLEY, Moses. The Fifth-Century Athenian Empire: A Balance Sheet. In: GARNSEY, P.; WHITTAKER, C. *Imperialism in the Ancient World: the Cambridge University Research Seminar in Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: *A Micro História e Outros Ensaios*. Trad.: Antonio Narino. Lisboa: Memória e Sociedade, 1991.

- GREGORY, Derek (et. al.). *The Dictionary of Human Geography*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis – An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KURY, Mario da Gama. Índice Onomástico. In: HERODOTOS. *História*. Trad.: Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LOUKOPOULOU, Louisa. Thracian Chersonesos. In: HANSEN, Mogens Herman; NIELSEN, Thomas Heine. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- LOW, Polly. *Interstate Relations in Classical Greece*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- MARTIN, Bronwen; RINGHAM, Felizitas. *Dictionary of Semiotics*. London: Cassell, 2000.
- MCKAY, John (et. al.) *Western Society – A Brief History*. Boston; New York: Bedford/St. Martin's, 2010.
- MÜNKLER, Herfried. *Empires: the Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*. Trad.: Patrick Camiller. Cambridge: Polity Press, 2007.
- PARKE, H.W. *The Development of the Second Spartan Empire (405-371 b.C)* In: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 50, Part 01 (1930), pp. 37-79.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- PISTONE, Sérgio. Imperialismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 2 Vols. Trad.: Carmen Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- POWELL, A. *Athens and Sparta – Constructing Greek Political and Social History from 478 B.C*. London: Routledge, 2001.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad.: Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- TODD, Stephen C. *Athens and Sparta*. London: Bristol Classical Press, 2000.

## COMO PLUTARCO DESCREVE ALEXANDRE DA MACEDÔNIA?

*Mestrando Marcio Felipe Almeida da Silva<sup>1</sup>*

Talvez seja um tanto curioso para alguns, um medievalista se propor a pesquisar um tema referente à antiguidade, entretanto o personagem *Alexandre* nos intriga. Nos dias de hoje ele é conhecido, mesmo que erroneamente, dos mais cultos aos mais leigos. Porém, este fato não impediu que fossem produzidas diversas edições de periódicos com conceitos distorcidos ou mal interpretados sobre o rei da Macedônia. Por esta razão fui impelido a retornar a leitura dos clássicos, para saber como os autores antigos descreviam Alexandre. Durante minha pesquisa o professor do NEA<sup>2</sup>, José Roberto de Paiva Gomes, gentilmente me cedeu um exemplar da obra de Plutarco, onde o autor narra a vida de Alexandre, de seu nascimento até sua morte. A minha satisfação em ter contato com o texto gerou o presente trabalho.

Sendo assim o objetivo deste artigo é analisar com cautela quem é o Alexandre que Plutarco narra em sua biografia, e qual a importância desta obra para os historiadores interessados na transição do período Clássico para o Helenístico. Sobre o rei da Macedônia, sabemos que foi um brilhante líder, e que expandiu as fronteiras de influência cultural helênica muito além do esperado na antiguidade, tornando-se objeto de almejo para todos os conquistadores da história.

Todavia para iniciar esta abordagem precisamos conhecer melhor o célebre autor Plutarco. Nascido em Queroneia, por volta do ano 46 dC, se destacou por seus clássicos chamados *Vidas Paralelas*, ou *Vidas Comparadas*, narrativas que o levaram a ser considerado como o *inventor do paralelismo*. Embora não tivesse a intenção de ser historiador e sim biógrafo, seus escritos conquistaram um papel de destaque entre os historiadores modernos. Das obras de Plutarco destacamos além de Alexandre e César, que nos serve de fonte para o presente trabalho, Teseu e Rômulo, Demóstenes e Cícero, Temístocles e Camilo, Fócion e Catão, dentre outras que utilizam personagens ligados a grandeza. Como o autor publica suas obras durante um período em que a Grécia fora ofuscada pela expansão romana, nota-se que costuma a confrontar como objeto de pesquisa personagens gregos e romanos, chegando em determinadas análises a favorecer seus conterrâneos, de forma a sugerir que para cada brilhante latino haveria também um brilhante

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense.

<sup>2</sup> Núcleo de Estudos da Antiguidade / UERJ.



heleno. E com Alexandre não foi diferente, uma vez que a narrativa procurou apresentar um rei de caráter, cercado pelas glórias e pelas lendas. *“O fato é que apesar de se considerado, por seu estilo menos cuidado, um autor secundário na constelação dos grandes nomes da literatura grega, Plutarco ainda é mais lido do que muitos destes grandes, mais conhecido de nome que de leitura”* (PLUTARCO apud KURY, n/d).

No início de sua obra, Plutarco nos apresenta um Alexandre coberto pelos mitos antes mesmo de seu nascimento, exhibe também a genealogia do grande conquistador, narrando uma suposta descendência de heróis como Hércules, fato comum entre as realezas gregas que buscavam entrelaçar suas famílias as origens dos míticos heróis fundadores das cidades. Ao ler esta produção intelectual temos a impressão desde as primeiras páginas que Alexandre estava destinado à grandeza.

Filipe, que acabara de se apoderar de Potidéia, recebeu ao mesmo tempo três notícias felizes: a primeira, de que ele próprio havia ganhado o prêmio na corrida de cavalos de sela, nos jogos olímpicos; a segunda, de que Parmenion havia derrotado os ilírios numa grande batalha, a terceira, de que Alexandre nascera. Seu regozijo – pode-se crer – , já grande por todas estas venturas, aumentou mais ainda pelas palavras dos advinhos. ‘Um filho’, asseguravam, ‘cujo nascimento coincidia com três vitórias, devia ser mesmo invencível’ (PLUTARCO, 2004: 14).

Como bem destacou Cláudio Umpierre Carlan, doutor em história cultural pela Unicamp, é bem provável que estes acontecimentos tenham sido inventados posteriormente para dar ênfase ao nascimento do conquistador. Assim como a afirmação que Alexandre teria vindo ao mundo no mesmo dia do incêndio no templo de Diana em Éfeso, como se significasse um presságio. Ainda sobre a sua infância encontramos alusões que nos levam a pensar que Alexandre estava predestinado à glória, o arcaniano Lisimaco, seu pedagogo, costumava chamá-lo de Aquiles e a Filipe de Peleu. Uma fabulosa passagem conta como o macedônio havia dominado o indomável cavalo Bucéfalo, depois de todos os generais terem fracassado, fato que deixou escapar um singelo e eufórico presságio nas palavras de Filipe: *“Meu filho!, disse. Procura um reino digno de ti! Para teu valor é pequena a Macedônia”* (PLUTARCO, 2004: 22).

Em sua fase adulta Alexandre continuará mantendo relações próximas com os mitos, nos escritos do biógrafo grego, encontramos personagens que devido a seu poder mítico exerciam reais influências sobre a sociedade antiga, e se tornaram característicos na predição do rei da Macedônia ao panteão olímpico, como os oráculos de Delfos e de Siwa. Sobre o primeiro

sabemos que era um dos locais mais venerados do mundo helênico. Conhecido como o umbigo do mundo devido a sua posição geográfica, o oráculo de Delfos, atraía visitantes de varias cidades com o objetivo de conseguir as enigmáticas orientações das pitonisas de Apolo. O rei da Macedônia almejando saber sobre sua expedição a Ásia foi ao encontro do oráculo, é neste ponto que Plutarco narra o uso da violência por parte de Alexandre para com a sacerdotisa depois das repetidas recusas em recebê-lo. As palavras professadas por ela atenderam aos anseios do soberano, além de servir de estímulo para fama de conquistador: “*Oh, meu filho! Tu és invencível*” (PLUTARCO, 2004: 39). Todavia o segundo relato ocorre no Egito depois de Alexandre cruzar o deserto de Siwa em busca do templo de Amon, onde foi saudado pelo sacerdote com o título de filho de Zeus. O próprio Plutarco afirma ser corrente entre os contemporâneos que “o profeta querendo dirigir-lhe saudação de amizade - *o paidion* (“*oh, meu caro filho*”) -, enganou-se e colocou um *s* no lugar do *n*, *o pai dios* (“*oh, filho de Júpiter!*”)

Ambas as narrativas teriam agradado o rei e serviram para construir as lendas de sua possível ligação com Júpiter. Entretanto Plutarco não se limitou em fazer alusões ao deus do trovão, na noite de núpcias de Filipe e Olímpia, a bela rainha teria sido atingida por um raio no ventre, sendo depois constatada sua gestação. Sabemos que os fenômenos de *Apoteosis*, a ascensão de heróis e *estrategos* a categoria divina, não foi algo raro na Grécia antiga. Como destacou Claude Mossé, acompanharam o desenvolvimento das cidades helenas a partir do século VIII aC, permanecendo durante o período clássico. Entretanto o que se faz importante é refletir sobre as dimensões que alcançou o episódio ocorrido no Egito. Entendemos que Alexandre no início de sua campanha desejava tornar-se maior do que seu pai mortal, Filipe, já que as comparações com seu genitor eram constantes, sendo assim, mesmo que estivesse difundido o vaticínio do oráculo é bem provável que os contemporâneos ainda tivessem uma visão de um Alexandre mais homem do que semi-deus, como podemos perceber nas palavras agressivas do general Clito durante uma discussão com Alexandre, levando a morte do primeiro.

Clito levantou-se bruscamente e replicou: - Foi, contudo, essa covardia que te salvou a vida, quando embora filho dos deuses, já havias virado as costas à espada de Spitridates. Foi o sangue dos macedônios, foram suas feridas que te fizeram grande ao ponto de repudiando Filipe, queres, com toda a sua alma, Amon como pai (PLUTARCO, 2004: 118).

Buscando não prolongar as considerações acerca deste tópico, compreendemos que as respostas dos oráculos, principalmente de Siwa, agradaram Alexandre, uma vez que o soberano tinha como objetivo sua *apoteosis*. Em consequência, o sentido das palavras do sacerdote teriam sido alterado posteriormente, de acordo com os novos anseios do rei. Como bem destacou Claude Mossé:

Foi só mais tarde, com a extensão da conquista, e talvez para justificar os projetos concebidos por Alexandre pouco antes de sua morte, que se deu esta resposta um sentido que ela não tinha no momento da consulta ao oráculo. Alexandre, além disso, interrogara o deus para saber se havia castigado com justiça os assassinos do pai. A resposta a essa segunda pergunta é que teria sido forjada tardiamente, no máximo quando em 324, ele exigiu dos gregos que lhe prestassem honras divinas. Desde a Antiguidade ela teria sido contestada, como atesta a observação de Plutarco sobre a confusão entre o s e o n (MOSSÉ, 2004: 83).

Voltando a refletir sobre os escritos do biógrafo de Queroneia, identificamos nas suas páginas, o rei Alexandre como um personagem apaixonante, um homem que exalava um odor agradável do qual as túnicas se impregnavam com o perfume, um rei que não era tentado pelo luxo e pela cobiça, em diversas passagens teria ele se desfeito de riquezas em favor do exército, e ainda quando questionado por Pérdicas sobre o que guardaria para si, respondeu-lhe: “*a esperança!*”. Ainda abordando a questão da riqueza, Plutarco faz várias alusões sobre a magnificência da Pérsia, sempre utilizando termos referentes ao conceito de bárbaros, valendo-se assim do típico pensamento greco-romano, do asiático como vacilante, irracional e ganancioso. O autor faz questão de expor a extensão do império persa, afirmando segundo o relato de Dinon que para mostrar seu poder como os senhores do universo os reis persas buscavam água do Nilo e do Íster (ambos nos limites dos reinos) e as depositavam com suas riquezas, simbolizando a vastidão do império.

Que a extensão e o luxo dos persas eram conhecidos no mundo antigo não temos dúvidas, afinal durante as guerras médicas gregos e aquemênidas mantiveram relações estreitas, entretanto o que nos parece mais plausível é que Plutarco tenha se preocupado em descrever o poderio persa com o intuito de valorizar ainda mais a conquista de Alexandre, que depois da derrota de Dario assume seu trono como senhor da Ásia e realiza uma façanha nunca vista antes. A própria narrativa do autor nos faz insistir nesta discussão, em certo ponto Demarato de Corinto teria aos prantos exclamado: “*De que alegrias foste privado, gregos que pereceste em combates antes de ver Alexandre sentado no trono de Dario*” (PLUTARCO, 2004: 94). Ainda nesta linha de

raciocínio o biógrafo discorreria sobre a inversão de poderes no trono aquemênida após a vitória em Gaugamela: *“Depois desta vitória, não houve mais dúvidas de que o império dos persas estivesse destruído sem remédio. Alexandre, proclamado rei da Ásia, ofereceu aos deuses sacrifícios magníficos e presenteou os amigos com riquezas, casa e governo”* (PLUTARCO, 2004: 88).

Na obra haveria também menções ao antigo rei Xerxes. Onde nos parece que a elite intelectual grega conservava um certo ressentimento pela incursões persas no seu território, de forma que a façanha de Alexandre serviria para devolver a superioridade dos gregos que fora ameaçada. Sendo assim Plutarco faz questão de mencionar que Alexandre vinga os gregos de sua moléstia, por consequência um ousado episódio deixa clara esta desforra e superioridade. Durante sua estada em Persépolis, Alexandre ofereceu um festim aos seus amigos, cedendo embriaguês a cortesã ateniense de nome Taís, que também era amante de Ptolomeu, incitou o incêndio da cidade proferindo um empolgante discurso:

Eu me sinto recompensada, das privações padecidas vagando pela Ásia, pois tenho a satisfação de insultar hoje o orgulho dos reis da Pérsia. Mas, quanto minha alegria seria maior, se fosse concedido, para completar nossa festa, queimar a casa desse Xerxes que incendiou Atenas, e atear eu mesmo fogo, aqui, na presença do Rei! Diriam, então, pelo mundo, que as mulheres do acampamento de Alexandre vingaram melhor a Grécia dos males que lhe fizeram padecer os persas do que todos os generais que por ela combateram na terra e no mar (PLUTARCO, 2004: 94).

Um das grandes qualidades da produção de Plutarco com certeza é a abordagem emocionante das batalhas, propositalmente ele transforma as cenas em dramas quase teatrais, descreve golpes, estratégias e baixas, faz com que o leitor vivencie o ápice dos combates, exaltando seus sentimentos e mexendo com suas emoções. Em Plutarco encontramos um Alexandre corajoso sempre a frente de suas tropas, correndo os mesmos riscos que os soldados, observamos dessa forma um rei que é ferido várias vezes no combate. O escritor faz questão de destacar a qualidade de Alexandre como estrategista e sua coragem como guerreiro, tendo em vista que contra os persas sempre combatera em número inferior, fato no qual ele insiste em destacar antes da batalha de Gaugamela. *“Alexandre, já senhor de todos os territórios situados à guisa do Eufrates, marchava contra Dario, que descia com um exército de um milhão de homens”* (PLUTARCO, 2004: 79). Esse exagero numérico era uma prática normal entre os escritores gregos, mas o que surpreende são os números das baixas aquemênidas relatadas pelo autor, por exemplo: vinte sete mil em Granico e cento e dez mil em Issus. Embora exagerada podemos

acreditar que a desvantagem numérica era verdadeira, pois o rei da Macedônia partira rumo ao oriente com um efetivo total de quase 40 mil homens entre infantes, cavaleiros e a poderosa falange, levando Justino a afirmar que não sabe o que mais se deve admirar, se ter ele subjugado o mundo com esse punhado de homens, ou ousado atacá-lo.

Neste ponto fazem-se necessárias às apresentações das contradições encontradas na fonte que propomos pesquisar. Observamos no decorrer da campanha na Ásia, que Plutarco descreve uma mudança no que diz respeito à personalidade de Alexandre, entretanto teria o autor feito estas alterações propositalmente, ou o rei da Macedônia teria realmente mudado a medida que avançava em sua conquista? Talvez essa resposta nunca saberemos, mas o que podemos perceber é que o Alexandre do fim da campanha se torna um homem *terrível*, nas palavras do próprio Plutarco. O mesmo soberano que tolerava quando o afrontavam não mais consentia a indisciplina, punindo os revoltosos muitas vezes com as próprias mãos. Várias são as descrições de violência cometida pelo rei enfurecido. “*Menandro, um dos seus cortesãos, por ele nomeado chefe de uma fortaleza, não quis ali ficar. Então o rei matou-o por suas próprias mãos; e fez também cravar de Flechas Arosdates, um dos bárbaros revoltados*” (PLUTARCO, 2004: 128). Temos ciência que Alexandre matou também, com um golpe de dardo, um dos governadores que não lhe mandara as provisões encomendadas, ainda abordando esta questão, teria o rei ordenado crucificar o médico Glauco pela morte de Héféstion e apanhado Cassandro pelos cabelos batendo sua cabeça contra a muralha por gargalhar ao ver-lo sendo adorado pelos bárbaros. O que nos intriga é que este mesmo Alexandre anos antes havia tolerado, o desprezo com que o filósofo Diógenes o recebera, solicitando ao rei que se afastasse do sol em que se banhava. O soberano tratara também com respeito a família de Dario aprisionada em Issus, além de conceder liberdade a Timocleia, mulher capturada durante o cerco a Tebas, que teria matado soldados e assumido que era irmã de um dos opositores de Filipe.

Entretanto a contradição que nos chama mais atenção diz respeito a uma das paixões do mundo helênico, o vinho. Na obra de Plutarco existem diversas alusões que mencionam a embriaguês e a participação de Alexandre em banquetes dedicados a Dionísio, são nestas passagens que ocorrem o assassinato de general Clito (cometido por Alexandre), o incêndio de Pérsépolis, e ainda segundo Aristóbulo uma noite e um dia inteiro dedicados à bebedeira teriam levado o rei ao óbito. Mas Plutarco no início de seus escritos faz questão de descrever o contrário,

em suas páginas concede ênfase a um relato apaixonante de como o rei era imune ao êxtase provocado pelas bebidas:

Alexandre também deixava-se tentar pelo vinho muito menos do que se acreditou, teve esta fama porque tinha hábito de ficar muito tempo a mesa; mas era menos para beber do que para conversar. A cada copo, punha sempre em discussão algum assunto de vasta proporção; ademais; só prolongava as refeições quando tinha bastante tempo para lazer. Quando se tratava de negócios, jamais o retinham vinho, o sono, nem o amor, mesmo o mais legítimo, nem o mais belo espetáculo, ao contrário do que acontecia com outros comandantes (PLUTARCO, 2004: 60).

Com o lançamento em 2004 do filme *Alexandre* de Oliver Stone, a sexualidade do rei da Macedônia tornou-se um assunto polêmico entre os historiadores e a sociedade. Deste ponto em diante tentaremos fazer uma construção historiográfica de forma a buscar como Plutarco expõem esta questão, isto é, se de fato ele realmente a expõe. Nos relatos do autor percebemos que Alexandre buscou ser controlado com suas paixões, talvez guiado pelos ensinamentos de Aristóteles, cujas teorias igualavam as mulheres a escravos e bárbaros. Todavia o rei da Macedônia tratava muito bem as mulheres, não permitindo que fossem desonradas pelos soldados durante a campanha.

Plutarco, no que se refere às relações mais íntimas, concede destaque a diversos personagens que precisam ser analisados separadamente. Nestas abordagens percebemos que Alexandre não fora alheio ao charme feminino, embora julgasse que um rei deveria vencer à si mesmo antes de triunfar sobre seus inimigos. A primeira destas personagens é Timocléia, jovem tebana relatada anteriormente. Mesmo a moça tendo desafiado Alexandre, este maravilhado por seu porte e beleza deixou-a partir em liberdade sem sofrer nenhuma punição. Ainda dialogando sobre o efeito exercido pelo sexo feminino o autor narra a primeira relação sexual do soberano e descreve sua companheira com as seguintes palavras: “*Nem conheceu, antes de seu casamento, outra mulher a não ser Barsina. Enviuvada pela morte de Cenon, Barsina fora presa em Damasco. Sendo ela instruída na literatura grega, de costumes amáveis e de nascimento ilustre, (...) Alexandre afeiçãoou-se-lhe*” (PLUTARCO, 2004: 57). Com esta descrição compreendemos que Plutarco, por enquanto, nos descreve relações de *desejo* e não de *amor*, por parte do rei para com o sexo oposto, teria ainda destacado o biógrafo que Alexandre da Macedônia se referia às mulheres da Ásia como um tormento aos olhos devido a sua exuberância, reservando para si o antigo costume persa dos haréns. Segundo Diodoro o rei teria concubinas em número não inferior

aos dias do ano e de grande beleza, selecionadas entre todas as mulheres da Ásia. Cada noite, elas desfilavam em torno do divã do rei para que ele pudesse selecionar aquela com quem iria ficar a noite.

Sobre o *amor*, Plutarco descreve que Alexandre só o encontrou nos braços de Roxana, filha de um Sátrapa da Bactria (atual Afeganistão), fica claro que o rei se apaixonou por sua beleza e seus encantos, porém se faz necessário notar que o casamento com uma bárbara celebrou para os conquistados a união efetiva com os conquistadores, já que o rei preferiu se aproximar de uma mulher Asiática por um casamento legítimo e não por concubinato. Embora fosse esperado que Roxana acentuasse as relações políticas, os macedônios não olharam com bons olhos uma ligação matrimonial entre gregos e bárbaros. Chegando a Susa, o soberano tomou outra esposa asiática, casou-se com Statira, filha de Dario, e casou também seus amigos com mulheres de posição elevada, o fato conhecido como *bodas de Susa*, foi celebrado com festas magníficas que deveriam reafirmar os laços entre os dois povos distintos. Esta união novamente não agrada os macedônios, entretanto não iniciaremos esta discussão. Diferente de Roxana, Plutarco não apresenta motivos amorosos para o casamento com Statira, nos levando a refletir que o matrimônio fora celebrado apenas por motivos políticos, já que se algum homem de poder tomasse Statira por esposa teria claramente o direito de reclamar o trono de Dário.

Costuma-se a especular o envolvimento de Alexandre com personagens do mesmo sexo. Precisamos explicar neste ponto que o conceito de Homossexualismo característicos da atualidade não existia na Grécia antiga, e embora a edição de Fevereiro de 2011 da revista História Viva tente reproduzir uma Grécia *utópica* onde o bissexualismo era algo comum, nos concentraremos em afirmar que segundo as leituras de Plutarco não é possível encontrar fatos concretos que provem à participação de Alexandre em certas relações ditas *homossexuais*. Os defensores destas teorias insistem no relato do suposto beijo que o rei teria dado em Bagoas:

Chegando ao passo dos reis, em Gedrósia, Alexandre mandou descansar novamente o exército, sempre em festa. Um dia, sob a ação do vinho – dizem-, assistiu a coros de danças nos quais Bagoas, de quem ele gostava, e que havia custeado as diversões, obteve o prêmio. O vencedor, depois de ter recebido a coroa, atravessou o teatro e foi sentar-se ao lado de Alexandre. Os macedônios que assistiam, bateram palmas e convidaram o rei, com gritos, a dar-lhe um beijo. Alexandre cingiu-o nos braços e beijou-o (PLUTARCO, 2004: 146).

Nota-se na frieza da descrição que o beijo não parece espantar o autor, ele faz um relato simples e não expõe opinião sobre o ocorrido, reservando apenas algumas linhas. Lembramos também que Plutarco não especifica ou impõe intensidade ao beijo, contentando apenas em dizer: “*Cingiu-o nos braços e o beijou*”. Logo este fato não é suficiente para confirmar hipóteses sobre um possível homossexualismo, tendo em vista que um beijo entre homens em determinadas culturas, não representa exatamente um desvio na conduta sexual.

A documentação sobre o monarca menciona certa relação afetiva entre o rei e seu amigo Heféstion, mas diferente da suposição de hollywood. Plutarco relata que Heféstion era o detentor da amizade do rei, e que Alexandre costumava ler as cartas de sua mãe na presença do general, não permitindo esta honra a ninguém além dele. O autor não esconde que a morte do general em Ecbatana (atual Irã) afetou profundamente Alexandre, que procurou na guerra uma forma de esquecer-se de sua dor, fazendo passar a fio de espada o povo dos cosseanos, inclusive mulheres e crianças. “*Essa horrível carnificina foi chamada de o sacrifício fúnebre de Heféstion*” (PLUTARCO, 2004: 154).

Mesmo que alguns ainda insistam em uma relação pederasta entre um *erômeno* (adolescente) e um *erasta* (homem feito), que tinha um caráter de iniciação e não implicava escolha definitiva da sexualidade, não encontramos evidências destas relações nos escritos de Plutarco, embora fosse prática comum na antiguidade grega. Também não constam na fonte pesquisada os possíveis afetos que tanto se especulou, não havendo menções sobre práticas sexuais ou carícias íntimas entre Alexandre e outros homens. Claude Mossé em seu livro, *Alexandre o Grande*, afirma ter o romancista Klaus Mann, autor de *Alexander: Roman der Utopie* (1929), projetado suas opções sexuais no conquistador macedônico, uma vez que sua bibliografia manifesta desde o início uma amizade amorosa entre Alexandre, Clito e Heféstion. Esta má interpretação do pseudo-calístenes teria então provocado as distorções na imagem do rei da Macedônia que fora empregada no filme em 2004.

Na leitura de Plutarco podemos observar também que Alexandre rejeita ofertas de jovens mancebos, Filoxeno, comandante das províncias marítimas, escreveu ao rei oferecendo dois jovens de grande beleza, indignado Alexandre teria murmurado por diversas vezes: “*Que ação vergonhosa já me viu praticar, Filoxeno, para me propor semelhantes infâmias?*” (PLUTARCO, 2004: 57).



Concluindo este trabalho, notamos que no fim de sua obra, Plutarco dedica as últimas páginas a descrever a morte do rei. Acreditando que fora acometido por uma febre ele tenta relatar passo a passo os últimos dias de vida de Alexandre, desmentindo ainda a tese de um possível envenenamento. Embora tenha feito alusões, Plutarco não se prendeu a divisão do território e muito menos ao período de guerras iniciado pelos generais macedônicos. Sabemos que o império não resistiu à morte de Alexandre e que o território fora fragmentado em quatro zonas, a Síria e Mesopotâmia ficaram sobre o controle de Selêuco, Ptolomeu iniciou a dinastia lágida no Egito, a Ásia Menor ficou com Antígono, e a Grécia submetida, a muito custo, pela autoridade de Cassandro. Compreendemos que em sua *Vida de Alexandre* o biógrafo tenta construir noção de uma Grécia virtuosa a partir do retrato de um herói ideal que inspiraria todos os grandes conquistadores posteriores. Embora o autor nos apresente um Alexandre de certa forma mitológico, cercado por acontecimentos extraordinários, poderemos observar em Plutarco como um jovem macedônio admirável, dotado de qualidades, será transformado em um déspota implacável. Acreditamos que não era esta a intenção do *inventor do paralelismo*, mas sim descrever a evolução do comportamento e da postura do rei nas diferentes fases de sua conquista. O Alexandre de Plutarco não é só o rei que fascina Julio César ou Trajano, é o Alexandre que fascina o leitor, é o soberano que tentou se impor como divindade e não êxitou em correr riscos. Todavia “o homem Alexandre permanecerá para nós sempre estranho, pois só o conhecemos pelo olhar dos outros” (MOSSÉ, 2004: 217).

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

PLUTARCO. *Alexandre o Grande*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Vidas Comparadas, Alexandre e César*. São Paulo: Escala, n/d.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRESON, Perry. *Passagens da Antiguidade Para o Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

CHAMUOX, François. *A Civilização Grega, na Época Arcaica e Clássica*. Lisboa: Edições 70, 2003.

FAGUNDES, Ermani; MIRANDA, Celso. “Os Amores de Alexandre”. *Aventuras na História*. São Paulo: Abril, 2011, Fevereiro.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. *O Mundo Antigo: Economia e Sociedade*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MOSSÉ, Claude. *Alexandre o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

## O LIVRO SIRÍACO DE DANIEL

Doutorando Marcus Vinicius Ramos<sup>1</sup>

O siríaco é uma variante do aramaico, idioma que foi a *lingua franca* no Oriente Médio durante quase um milênio, somente perdendo essa posição para o árabe a partir do séc. VII E.C. Foi por meio do dialeto siríaco, falado pelos habitantes da região que tinha como centro cultural e comercial a cidade de Edessa, no noroeste da Mesopotâmia, que se transmitiu praticamente toda a produção literária da cristandade oriental a partir do séc. IV E.C. (MURRAY, 2006: 04). A época precisa em que essas comunidades tornaram-se preponderantes naquela área pode ser apenas especulada, mas é praticamente certo que alguma forma de cristianismo já se encontrava estabelecida em Edessa desde meados do séc. II E.C. e havia se disseminado pela vizinhança ao final do séc. III E.C. (BROCK, 1992: 228-229).

O reino de Osroene, do qual Edessa era a capital, esteve sob controle intermitente de partos, armênios e romanos entre a segunda metade do séc. II A.E.C. ao início do séc. III E.C. quando, sob a dinastia dos Severos, passou definitivamente ao domínio de Roma. Dependendo do resultado desse constante enfrentamento, grandes populações eram forçadas a se deslocar conforme se alteravam suas fronteiras. Nessas circunstâncias, a vida intelectual refletia, num discurso cultural mais amplo, os choques e acomodações entre o modo de pensar dos habitantes daqueles impérios. Aos poucos os traços dessas diferentes culturas foram sendo suavizados e coube ao idioma siríaco, entendido e falado por todos em ambos os lados dessa fronteira móvel, a tarefa de preservar a identidade local, (GRIFFITH, 2002: 06-07).

Embora alguns pesquisadores tenham procurado atribuir a Edessa um papel central, a realidade de uma ‘*cristandade judaica cristã*’ como entidade social continua sendo, no mínimo, controversa, uma vez que não há consenso entre eles nem quanto à origem nem quanto ao modo de expansão dessa comunidade que tinha no siríaco sua língua natal. Controvérsias à parte, o Antigo Testamento siríaco, também conhecido como *Peshitta*<sup>2</sup>, provavelmente data do séc. II E.C. e ao contrário da maioria das demais igrejas cristãs primitivas, que se apoiavam na Septuaginta (LXX)<sup>3</sup>, corresponde a uma tradução baseada

---

<sup>1</sup> Pesquisador do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos (PEJ). Doutorando em História pela Universidade de Brasília. Professor Orientador: Dr. Vicente Dobroruka. Título do Projeto: O Livro e os Livros de Daniel.

<sup>2</sup> O nome *Peshitta* significa, em siríaco, “versão simples”.

<sup>3</sup> A *Septuaginta* corresponde à versão grega mais antiga da bíblia Hebraica e data dos sécs. III-II A.E.C.

em um texto hebraico similar ao texto Massorético (TM)<sup>4</sup>, aproximando-se bastante, portanto, do texto adotado como canônico.

O texto da bíblia hebraica não foi, no entanto, o único a relatar as histórias daquele profeta<sup>5</sup>, amplamente difundidas em outras línguas e versões, as quais sobrevivem ainda hoje em formas e linguagens distantes das do livro canônico, muitas delas compostas na Antiguidade tardia ou início da Idade Média, tanto no Oriente como no Ocidente. Essa literatura apócrifa<sup>6</sup> pode ser definida como um *corpus* que tem em Daniel a referência contra a qual sua forma e conteúdo são identificados, classificados e entendidos.

Dele fazem parte, além das chamadas ‘*adições gregas*’, alguns fragmentos esparsos encontrados entre os manuscritos do mar Morto, outros poucos textos dos sécs. II, III e IV E.C. e versões que surgiram ao longo de praticamente todo o período medieval, tanto nas tradições judaicas e cristãs como nas islâmicas, preservadas nas diversas línguas<sup>7</sup> em que essas tradições historicamente se enraizaram (DITOMMASO, 2005: 09-11).

A literatura apocalíptica judaica retratava experiências religiosas que revelavam ideias e conceitos inteiramente novos, percebidos sob uma perspectiva histórica regulada unicamente por Deus (GRUENWALD, 1980: 14). Tal percepção era ainda mais evidente no material associado à vida e ao tempo de Daniel, que misturava eventos políticos e figuras do passado com o presente e o futuro dos impérios mundiais, como entendidos por seus autores. Intimamente relacionadas a uma crise histórica, suas visões não representavam, no entanto, uma mera reflexão dessa crise. Constituíam construções que permitiram a edificação das bases para a resistência ao helenismo, revelando ao povo judeu a dimensão do momento pelo qual passavam e assegurando, ao mesmo tempo, “*que as forças do mal seriam inevitavelmente superadas por um poder mais alto*” (COLLINS, 1998: 114).

A entrada em cena do cristianismo modificou o estilo dos apocalipses, intensificando o foco no presente e no futuro imediato, uma vez que o autor ou autores de

---

<sup>4</sup> A Bíblia Hebraica moderna (*Tanakh*) adota o Texto Massorético (TM), que obedece à *Masorah*, conjunto de regras que define precisamente como os livros do cânone judaico devem ser escritos, vocalizados e entoados, geralmente por meio de marcações às margens dos textos. A versão mais conhecida corresponde ao Código de São Petersburgo, que data do início do séc. XI d.C. *Masoretas* era a denominação dada aos estudiosos que se notabilizaram pela precisão e ausência de erros com que compilavam os textos sagrados.

<sup>5</sup> Na Bíblia Hebraica Daniel encontra-se em *Escritos*.

<sup>6</sup> Do substantivo grego plural “*as (coisas) escondidas*”

<sup>7</sup> A literatura apócrifa de Daniel é encontrada em hebraico, aramaico, grego, latim, siríaco, copta, árabe, persa, turco, armênio, eslavônico antigo, inglês antigo, inglês médio, irlandês antigo e islandês antigo, além de francês, italiano e alemão.

um apocalipse cristão escreviam sob uma perspectiva cronológica diferente da judaica. Afinal, a vinda do messias já havia acontecido e a vida de Cristo, especialmente seu sofrimento e morte, estava disponível como fonte de inspiração para o visionário. Mas os valores éticos desses apocalipses não eram diferentes dos que os antecederam. Tanto quanto aqueles que professavam a fé judaica, “*os cristãos também procuraram expressar naqueles textos os medos e esperanças que os atormentavam*” (COLLINS, 1998: 278).

Foi provavelmente a partir da rede de sinagogas da Diáspora judaica - que servia como centro irradiador de um movimento abrigado sob o nome de um Deus comum, o mesmo Deus de Abraão e Moisés - que a cristandade nascente se expandiu. Seria razoável, nessa fase inicial do processo, supor que seus adeptos ainda se considerassem judeus e que esses indivíduos ou grupos não tenham enfrentado maiores dificuldades para dividir espaços com aqueles que ali já se encontravam há séculos, professando uma religião que partilhavam com a dos recém convertidos o mesmo passado (MURRAY, 2006: 06).

Sinagogas podiam ser encontradas em quase todas as províncias do Império Romano, especialmente na Síria<sup>8</sup>, região em que os hebreus representavam um dos maiores grupos populacionais. Harnack (2010: 17-18) calcula um número pouco acima de quatro milhões para o total de judeus em todo o Império Romano à época de Augusto, cerca de 7% de uma população estimada em 60 milhões. O cristianismo avançou, portanto, à sombra da importância e influência de uma fé que já era obedecida e professada de modo rotineiro por parte significativa dos habitantes da parte oriental do mundo controlado por Roma.

Todavia, foram extrínsecas à fé judaica algumas das condições que facilitaram o proselitismo cristão, entre elas o processo de helenização, que experimentou novo ímpeto a partir do séc. IV E.C., com a mudança do centro do Império Romano para Constantinopla. Fatores que também contribuíram para essa expansão foram à homogeneização de costumes e ideias provocada por aquele processo e a unidade política, associada à estabilidade social, proporcionada por fronteiras mais estáveis, garantidas pelas legiões romanas. A esses pode ainda ser acrescentada a relativa tolerância da política religiosa de Roma, contra a qual a Igreja pouco tinha a objetar.

---

<sup>8</sup> Historicamente o termo Síria referia-se à região situada a leste do Mediterrâneo, a qual inclui, nos dias de hoje, a Síria, a Jordânia, o Líbano, Israel, os Territórios Palestinos, a ilha de Chipre, o sul da Turquia, parte do Irã e do Iraque. Num sentido mais amplo e mais antigo da palavra, se estenderia também à Mesopotâmia, incluindo a área previamente conhecida como “Assíria”.

A progressiva expansão do cristianismo siríaco pode, portanto, ser considerada menos como um enfrentamento de um Deus único contra outras divindades e mais como a ressurreição de um sentimento religioso resultante do desenvolvimento filosófico provocado pela adição do mundo greco-romano à rica mistura da cultura oriental, que abrangia um amplo complexo de rituais e teorias conectados a cultos diversos (HARNACK, 2005: 25-31).

Os estudos sobre as origens da cristandade e de suas relações com outros grupamentos religiosos se restringiram, durante séculos, a basicamente relatar a história da Igreja dentro dos limites do Império Romano. A *História eclesiástica*, de Eusébio de Cesárea, considerada como a primeira narrativa histórica escrita do ponto de vista cristão (publicada no início do séc.IV E.C.), atribui pouca ou quase nenhuma atenção às comunidades cristãs situadas nas províncias orientais, praticamente ignorando aquelas situadas em terras fronteiriças ao Império Sassânida. O peso desse ‘modelo ocidental’ e a grande influência daquela obra na história da Igreja nos séculos subseqüentes deixaram a impressão que a cristandade “*teria se constituído num fenômeno restrito ao mundo cultural greco-latino, uma vez rompidos os laços que a ligavam às suas raízes judaicas*”, praticamente marginalizando uma terceira tradição cultural, a cristandade siríaca (BROCK, 1992: 212).

A totalidade do *corpus* apócrifo de Daniel, incluindo os textos produzidos na Antiguidade tardia e a alta Idade Média foi publicada recentemente por Lorenzo DiTommaso. *The Book of Daniel and the apocryphal Daniel literature* (DITOMMASO, 2005) é o primeiro trabalho acadêmico a relacionar, ainda que de forma genérica, o texto bíblico de Daniel aos diversos apocalipses a ele associados, enfatizando a informação fornecida pelos manuscritos. Nesse volumoso *corpus* literário apenas dois textos escritos originalmente em siríaco são conhecidos - *Do Jovem Daniel para o Senhor e o final dos tempos* e *A Revelação de Daniel, o Profeta, na Terra da Pérsia e Elam* -, esse último também chamado de *Apocalipse Siríaco de Daniel*. A versão em alemão do *Jovem Daniel* encontra-se incorporada à tese de doutorado de seu tradutor (SCHMOLDT, 1972: 25-105) e nunca foi publicada. Já o manuscrito que contém *Apocalipse Siríaco de Daniel* foi editado, publicado e traduzido, inicialmente para o esperanto sob o título *Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo* (SLABCZYK, 2000) e logo depois por Henze (2001), que publicou uma edição crítica, em inglês.

O *Apocalipse Siríaco de Daniel* mantém a estrutura básica do Texto Massorético, contendo uma parte narrativa e outra visionária. A primeira, a ‘*histórica*’, estende-se ao longo de doze capítulos, com o décimo terceiro servindo de transição para a seção escatológica. Essa segunda parte situa-se na Pérsia, onde Daniel serve na corte do rei Dario e tem início com a revolta dos povos do norte, anunciando o advento da figura do Anticristo (caps.21-24). Seguem-se os parágrafos referentes à sua derrota (caps.25-29), preparação da população para a segunda vinda de Cristo (caps.30-31), construção da nova Jerusalém (caps.32-33) e ressurreição dos mortos (caps.34-36). Os parágrafos finais (caps.34-40) descrevem o estabelecimento da paz entre os homens e a harmonia definitiva com Deus.

Pensar em Daniel exclusivamente sob os embaraços às referências históricas, à falta de coincidência da divisão lingüística com forma e datação e à excessiva ênfase colocada em seus aspectos militares implica na defesa de um modelo resistente a modificações que não mais se justifica na medida em que o acontecimento social não pode ser dissociado do seu contexto cultural. Ora, uma vez que ‘*cultura*’ pode ser conceituada como “*um padrão de significados incorporados em formas simbólicas historicamente transmitidas, por meio das quais os homens comunicam, desenvolvem e perpetuam seu conhecimento e atitudes em relação à vida*” (GEERTZ, 1973: 89), torna-se necessário que se expanda a tradição estabelecida, trazendo-a para dentro do pensamento contemporâneo, de forma a diminuir suas ambiguidades. Sendo assim, a análise de Daniel precisa ser feita num espectro cultural amplo, onde não se destaque apenas o aspecto religioso do texto.

As visões de Daniel podem ser interpretadas como uma situação em que passado e presente se articulam no futuro, independentemente de sua temporalidade real. Isso faz com que se acredite que se os acontecimentos do passado aconteceram conforme o previsto, o mesmo poderá ocorrer com os eventos futuros, o que validaria e garantiria a autenticidade daquelas visões aos leitores do texto apocalíptico. Além disso, ao se dar aos leitores o conhecimento que os eventos descritos - a sequência de impérios mundiais, por exemplo - se desenrolaram de acordo com o que pregou seu autor, agrega-se uma verificação empírica àquilo que a fé já afirmara, aumentando ainda mais a credibilidade do texto. Assim, fica claro que o presente em qualquer historiografia apocalíptica só se torna inteligível se entendido dentro de um contexto do que aconteceu e da expectativa do que acontecerá.

Esse raciocínio aplica-se também às diversas versões dos apócrifos daniélicos, que mesmo retratando situações históricas específicas sempre reassegurarão aos seus leitores uma solução divina favorável para os problemas do presente, por serem essencialmente semelhantes em conteúdo, forma e mensagem ao Daniel retratado na Bíblia. Nada mais natural, portanto, que um autor pós bíblico que atribuísse a Deus o controle do destino da humanidade adaptasse Daniel às necessidades de seu corpo social, conferindo-lhe o *status* de História de uma determinada comunidade (DITOMMASO, 2005: 216-18).

Entre os autores siríacos influenciados por Daniel encontra-se Afraates, bispo cristão e súdito de Shapur II<sup>9</sup> que, descrevendo os constantes conflitos entre esse império e o Romano no séc.IV E.C. toma emprestado, em suas *Demonstrações* (AFRAATES, 1999)<sup>10</sup>, as passagens do texto bíblico sobre os quatro Impérios Mundiais (Dem 5:9) e as quatro bestas (Dem 5:15) para justificá-los.

Efraim, doutor e padre da Igreja, contemporâneo tardio de Afraates, mas vivendo no lado romano da fronteira, também se refere a Daniel com frequência em seus *Hinos* (EFRAIM, 1989), comparando Nabucodonosor não a Shapur II como fez aquele, mas a Juliano, o Apóstata, Imperador Romano entre 361-363 E.C. Daniel encontra-se ainda presente na obra de Jacob de Serugh, que viveu cerca de 150 anos depois de Efraim. Jacob fez uso de Daniel em suas *Homilias* (SERUGH, 2006) de forma mais teológica que militar, enfatizando o valor da prece e a simplicidade da vida sobre a preparação para a guerra, colocando o foco de Daniel “*mais em seu ascetismo que em sua fidelidade à fé judaica*” (SALVESEN, 2009: 07-08).

O grupo do qual faziam parte os cristãos siríacos deve ter sido influenciado, senão por todas, por alguma das linhas de pensamento desses pensadores e *O Apocalipse Siríaco de Daniel* provavelmente exprime os modos e maneiras como as angústias e sofrimentos daquela coletividade cultural foram entendidos socialmente. Assim, conquanto pareça claro que tenha cabido ao texto bíblico fixar a história, o caráter e a forma da literatura associadas à figura de Daniel, sua associação com os apócrifos pós bíblicos não deve ser considerada uma simples relação linear de origem e consequência. Tais textos representam criações independentes em si mesmos, cada um deles associado às circunstâncias e

<sup>9</sup> Imperador Sassânida que reinou entre 309-379 E.C

<sup>10</sup> As *Demonstrações* foram compostas entre 337-344 E.C. em razão das perseguições empreendidas por Shapur II, aparentemente em decorrência de Constantino I ter liberado o Cristianismo como uma das religiões do Império Romano.



necessidades presentes de uma determinada comunidade em um momento específico de sua história.

Os textos apócrifos conhecidos do livro hebraico (TM) de Daniel em siríaco são praticamente desconhecidos no mundo acadêmico, mas é provável que contenham elementos apocalípticos e tradições interpretativas ainda não assinaladas na literatura cognata de fundamental importância para o pesquisador interessado não só no gênero como também na história do judaísmo e da cristandade siríaca.

Esses objetivos não se esgotam, todavia, na Antiguidade tardia. Representam também uma contribuição para o presente, especialmente quando a humanidade se defronta com problemas que demandam explicações atuais, relacionadas ao conhecimento da história das religiões e de suas implicações para as sociedades contemporâneas.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

*Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulinas, 1985.

*Peshitta*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

*Septuaginta*, Göttingen: 1931- 2006.

HENZE, Matthias. *The Syriac apocalypse of Daniel: introduction, text and commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

SLABCZYK, Miron. *Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo: Sirian tekston, Esperantan tradukon kaj Komentaron preparis Miron Slabczyk*. Vienna: Arkado eldonejo, 2000.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFRAATES. *Demonstrations - Catholic theological studies in India*. Changanassery: H.I.R.S. Publications, 1999.

BROCK, Sebastian P. Eusebius and Syriac Christianity. In *Eusebius, Christianity and Judaism*. ATTRIDGE, H.W. e HATA, G. (Eds). Detroit: Wayne State University Press, 1992.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Cambridge: Eerdmans, 1998.

DITOMMASO, Lorenzo. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill, 2005.

EFRAIM. *Hymns*. New York: Paulist Press, 1989.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GRIFFITH, Sidney. Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: Mani, Bar Daysan and Ephraem; The Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier. In: *The Canadian Society for Syriac Studies Journal* 2, 2002.

GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden/Köln: Brill, 1980.

HARNACK, Adolf von. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. 2 vols. London: Williams and Norgate, 2010.

HENZE, Matthias. *The Syriac apocalypse of Daniel: introduction, text and commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

JACÓ DE SERUGH. *Homilias*. BEDJAN, Paul e BROCK, Sebastian P. (Eds.). Gorgias Press, 2006.

MURRAY, Robert. *Symbols of Church and Kingdom: a Study in Early Syriac Traditions*. London: T&T Clark, 2006.

SALVESEN Alison. *King Darius and the Pool of Siloam: Syriac reception of the Book of Daniel*. Brasília: IV Seminário PEJ-UnB-CAPES, 2009.

SCHMOLDT, H. *Die Schrift 'Vom jungen Daniel' und 'Daniel letzte Vision': Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*. Hamburg: Evang.-Theologische Fakultät der Universität Hamburg, 1972.

## O POVO QUER UM REI: UM ENSAIO SOBRE A ARQUEOLOGIA DA SERVIDÃO

*Prof. Orestes Jayme Mega (UNIVASF)*

*Graduando Antonio Carlos R. de A. M. Silva  
(UNIVASF)*

Roga pelos teus servos ao Senhor teu Deus, para que não venhamos a morrer; porque a todos os nossos pecados temos acrescentado este mal, de pedirmos para nós um rei. (I Samuel 12:17-19)

Copenhague, 2009, um pequeno número de pessoas está reunido com o objetivo de decidir o futuro de bilhões. Em suas mãos estão “*as cartas do jogo*”, isto é, os poderes capazes de “*frearem*” o aquecimento global ou de o “*acelerarem*” ainda mais. Os interesses dentro desta reunião de poderosos são conflitantes assim como os interesses das pessoas do lado de fora da reunião. Há protestos contra a inércia dos poderosos diante da questão, da mesma forma que há indiferença de muitos em relação a mesma questão.

Este ensaio tem como foco uma questão antiga: Por que tão poucos tem poder sobre tantos? A centralidade do poder é estudada em alguns casos específicos: o surgimento da monarquia hebraica, onde a Bíblia é entendida como documento capaz de nos proporcionar alguns vislumbres a respeito da organização social existente antes da formação da monarquia; e os cacicados amazônicos, onde, em alguns aspectos, parece ter havido processos sociais bastante semelhantes aos acontecidos entre os hebreus da antiguidade. As ideias de três autores são utilizadas como o pano-de-fundo teórico: La Boétie, Pierre Clastres e Robert Carneiro. Entretanto, embora a monarquia hebraica e os cacicados amazônicos sejam nosso foco, nós ampliamos a questão para outros contextos históricos, fazendo uma comparação entre o discurso contido nos livros bíblicos de juízes e I Samuel e o discurso das assim chamadas sociedades primitivas sobre a questão do poder, utilizando-se para isso de alguns artigos do antropólogo Pierre Clastres. Mais adiante, fizemos uma análise do discurso bíblico através do “*olhar*” inaugurado por La Boétie no famoso *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. Partimos em seguida para uma análise desta mesma questão mas no que se refere ao nosso tempo. Tal análise foi baseada nas ideias de Herbert Marcuse.

Portanto, neste nosso ensaio, abordaremos uma questão que, embora essencialmente política, engloba aspectos históricos, psicológicos, antropológicos e

arqueológicos que formam um quadro importante para o entendimento de questões atuais onde, mais do que nunca, o poder de poucos sobre muitos se mostra muito mais eficiente.

Mas, por onde podemos iniciar nossa busca?

### **- O Contexto Bíblico**

Josué substituiu Moisés na liderança dos hebreus em seu caminho para a terra prometida. Com violência, ele aniquila a resistência de diversas cidades que já então, na última metade do segundo milênio antes de Cristo, pontilhavam a Palestina. Com sua morte os hebreus perdem um líder poderoso e, aos poucos, vão perdendo o ímpeto guerreiro e também religioso, adotando algumas práticas dos povos conquistados e também dos povos vizinhos. Com o tempo, a situação dos hebreus se inverte, passando de conquistadores a conquistados, fazendo com que a exultação de vencedores seja substituída pela lamentação de vencidos. Amalequitas, moabitas, filisteus... diversos povos passam a oprimir os hebreus, revezando-se no domínio da região. É nesse ambiente de perigo e violência que se estabelece entre as doze tribos hebraicas o regime dos juízes, homens e mulheres que exerciam uma centralização momentânea do poder em tempo de guerra, centralização esta que constituía a força necessária para a libertação dos hebreus do jugo de outros povos. Essa centralização cessava após a vitória, fazendo com que voltasse a prevalecer uma situação que aparece duas vezes no livro de juízes:

*Naqueles dias não havia rei em Israel; cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos (juízes 17:6 e Juízes 21:25).*

Os nomes de alguns juízes aparecem na Bíblia: Eúde, Débora, Gideão, Abimeleque, Jefté, Sansão, Samuel, etc. Alguns deles tinham pretensões de domínio. Abimeleque, por exemplo, tentou tornar-se o primeiro monarca dos hebreus incitando a classe dos proprietários de terra de Siquém a declará-lo rei (Juízes 9:2).

Abimeleque era filho de Jerubaal que também é chamado na Bíblia de Gideão. Ele realizara a tarefa de libertar os hebreus das mãos dos midianitas e, por isso, recebera do próprio povo um convite para reinar sobre ele (juízes 8: 22,23).

Um dos filhos de Gideão foi Abimeleque que, como dito anteriormente, tentou reinar entre os hebreus. Já um outro filho de Gideão, de nome Jotão, parecia ter um pensamento mais próximo ao de seu pai. Ele se revoltara contra a atitude dos proprietários de terra de Siquém (uma das regiões dominadas pelos hebreus) de fazerem Abimeleque rei

(juízes 9:6).

Em sua revolta, Jotão, com uma parábola, lembrou o povo hebreu de seu passado sem uma autoridade central a lhe dominar (Juízes 9:8-15).

Abimeleque reinou por três anos e, em determinado momento, teve que enfrentar a rebelião daqueles que o fizeram rei. Uma guerra entre Abimeleque e os proprietários de terra de Siquém termina com a morte de Abimeleque. E assim termina o primeiro ensaio de uma monarquia hebraica.

Vários juízes vieram depois de Abimeleque sem que tentassem estabelecer um domínio mais permanente. Um desses juízes, Jefté, tem uma origem curiosa: Filho de uma prostituta (juízes 11:1) Jefté teve que enfrentar o preconceito de seus irmãos (juízes 11:2-3).

Todavia, algum tempo depois, quando os hebreus estavam novamente em perigo por causa do povo de Amom, mandaram chamar Jefté por causa de sua valentia. O chamado fora para fazer um convite para que Jefté liderasse (Juízes 11:6).

Jefté, a princípio, recusa a oferta (juízes 11:7). Mas os que o convidaram insistem (juízes 11:8)

Jefté cede e acaba liderando os hebreus contra os amonitas. Contudo, nem todas as tribos hebraicas participaram desta guerra. A tribo de Efraim não participou e, por isso, ficou muito ofendida com tal situação. O capítulo 12 de juízes narra a “*guerra civil*” ocorrida entre Gileade (tribo a qual pertencia Jefté) e Efraim, a tribo ofendida. A guerra termina com a vitória de Gileade.

Uma segunda guerra civil entre as tribos hebraicas aconteceu muitos anos após a morte de Jefté. De um lado, onze das doze tribos hebraicas queriam vingar um estupro seguido de morte da concubina de um homem que estava em viagem e que se hospedara por algum tempo numa cidade chamada Gibeá (juízes 19:22-30).

O crime indignou os hebreus que se reuniram numa assembleia num lugar chamado Mispá. Os “*homens chaves*” ouviram o acusador e decidiram que fariam justiça, matando os assassinos. Entretanto, estes pertenciam à tribo de benjamim e esta tribo não quis entregar os assassinos. Desta recusa surgiu uma guerra entre as onze tribos hebraicas contra a tribo de benjamim. O importante neste fato é salientar que não havia nenhuma autoridade centralizada a exercer poder sobre as tribos hebraicas e, no entanto, estas eram capazes de se organizar e exercer ações conjuntas, como no caso acima.

Ao final da guerra civil, a tribo de benjamim estava quase extinta, e aqui termina o

livro de juízes. No entanto, o regime dos juízes ainda continuou. No livro I Samuel, aparecem os últimos dois juízes: Eli e o próprio Samuel.

Eli julgou Israel até idade avançada. Ao todo, foram 40 anos como juiz. Ele morreu ao saber que a arca da aliança tinha sido capturada pelos filisteus. O capítulo 7 do livro I Samuel diz que houve um período de 20 anos entre a morte de Eli e a captura da arca da aliança e a ascensão de Samuel como juiz. Os filisteus continuavam a ser uma ameaça constante. Samuel foi bem sucedido em vencer os filisteus em batalhas importantes. Entretanto, os hebreus observavam que entre os povos vizinhos havia reis que os conduziam nas guerras e que exerciam uma centralização do poder. De alguma maneira essa situação lhes pareceu boa. Outro fator importante foi o fato de que os filhos de Samuel, que também se tornaram juízes em algumas localidades, eram corruptos. Todavia, era o desejo de ser igual “*a todas as nações*” que serviu como principal motivação. Deixaremos que a bíblia fale por si mesma:

*Então todos os anciãos de Israel se congregaram, e vieram a Samuel, a Ramá, E disseram-lhe: (...) constitui-nos, pois, agora um rei sobre nós, para que ele nos julgue, como o têm todas as nações.*  
*Porém esta palavra pareceu mal aos olhos de Samuel, quando disseram: Dá-nos um rei, para que nos julgue (...).*  
*E disse o Senhor a Samuel: Ouve a voz do povo em tudo quanto te dizem, pois não te têm rejeitado a ti, antes a mim me têm rejeitado, para eu não reinar sobre eles (...)*  
*Agora, pois, ouve à sua voz, porém protesta-lhes solenemente, e declara-lhes qual será o costume do rei que houver de reinar sobre eles.*  
*E falou Samuel todas as palavras do Senhor ao povo, que lhe pedia um rei.*  
*E disse: Este será o costume do rei que houver de reinar sobre vós; ele tomará os vossos filhos, e os empregará nos seus carros, e como seus cavaleiros, para que corram adiante dos seus carros.*  
*E os porá por chefes de mil, e de cinqüenta; e para que lavrem a sua lavoura, e façam a sua sega, e fabriquem as suas armas de guerra e os petrechos de seus carros.*  
*E tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras.*  
*E tomará o melhor das vossas terras, e das vossas vinhas, e dos vossos olivais, e os dará aos seus servos.*  
*E as vossas sementes, e as vossas vinhas dizimará, para dar aos seus oficiais, e aos seus servos.*  
*Também os vossos servos, e as vossas servas, e os vossos melhores moços, e os vossos jumentos tomará, e os empregará no seu trabalho.*  
*Dizimará o vosso rebanho, e vós lhe servireis de servos.*  
*Então naquele dia clamareis por causa do vosso rei, que vós houverdes escolhido; mas o Senhor não vos ouvirá naquele dia.*  
*Porém o povo não quis ouvir a voz de Samuel; e disseram: Não, mas haverá sobre nós um rei.*  
*E nós também seremos como todas as outras nações; e o nosso rei nos julgará, e sairá adiante de nós, e fará as nossas guerras.*  
*Ouvindo, pois, Samuel todas as palavras do povo, as repetiu aos ouvidos do Senhor.*  
*Então o Senhor disse a Samuel: Dá ouvidos à sua voz, e constitui-lhes rei. Então Samuel disse aos homens de Israel: Volte cada um à sua cidade.(I Samuel,*

capítulo 8)

A pessoa escolhida para ser o primeiro monarca entre os hebreus foi um homem da tribo de benjamim chamado Saul. No capítulo 10 do livro I Samuel aparecem detalhes de sua coroação.

Contudo, as relações entre Saul e Samuel foram ficando conturbadas com o passar do tempo. Samuel, como juiz, não via com bons olhos a instituição monárquica. Para ele, esta instituição constituía um verdadeiro pecado (I Samuel 12:17-19).

Todavia, com a morte de Samuel, também morria o regime dos juízes. A partir de então as doze tribos hebraicas teriam um governo centralizado até o momento em que uma nova fragmentação viesse a dividir em dois o reino dos hebreus. Mas isso é uma outra história...

### **-A Inquietação de La Boétie**

Chegamos, agora, à segunda parte de nossa interrogação. Ela começa com a inquietação de um jovem francês do século XVI. Suas questões lançam o pensamento no absurdo. Para muitos, o absurdo de suas interrogações é tão grande que é uma perda de tempo fazer o mínimo esforço para dar uma resposta. Enfim, La Boétie, em seu *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, se pergunta como é possível que um só domine toda uma multidão. Em outros termos, como é possível que exista uma hierarquia tão bem desenvolvida que seja capaz de fazer com que as ordens de uma só pessoa ou de um pequeno grupo sejam mais forte que a vontade de milhares ou mesmo milhões de súditos? Pessoas que nasceram e foram criadas num sistema hierárquico hão de estranhar qualquer menção à ausência de hierarquia. É uma estranha estranheza essa de La Boétie. A “*naturalidade*” de sistemas hierárquicos se assenta numa longa campanha de domesticação do pensamento dos “*súditos*”. É preciso mais do que força para fazer toda uma multidão obedecer (e o que é pior: desejar obedecer) a um pequeno grupo.

Não nos demoraremos no pensamento de La Boétie. Neste artigo, basta aos leitores saberem que as questões levantadas por ele formam o eixo em torno do qual refletimos sobre as condições que geraram tanto a monarquia hebraica quanto aquelas relacionadas à questão do poder nas assim chamadas “*sociedades primitivas*”. Entretanto, não nos limitamos ao passado. Nossa reflexão atinge o presente e se aventura no “*futuro*” que, como sociedade cada vez mais globalizada, estamos construindo. Neste sentido, evocamos, com a brevidade necessária para este artigo, a questão das mudanças climáticas que afetam



o planeta. Tal questão, onde a relação mando – obediência atinge limites de brutalidade e sutileza, constitui um dos temas mais importantes deste início de século XXI. É também aí que nossa questão se aprofunda na arqueologia, pois a centralização de poder parece exigir uma reorientação da cultura material dos povos atingidos por esta enfermidade. E tal reorientação parece que se dá sempre no sentido da destruição do meio ambiente. A concentração do poder político vem acompanhada da concentração do poder econômico (os marxistas invertem a ordem dos fatores, mas o produto é sempre o mesmo: submissão de uma imensa maioria aos desígnios de uma minoria). Nesta perspectiva, o exemplo da monarquia hebraica nos mostra uma situação que corrobora a visão de La Boétie: Não é a força o princípio do poder e sim o “*mau desejo*” expresso numa estranha necessidade de se ter um senhor, de obedecer às ordens de um tirano. Neste sentido, é provável que a religião hebraica, com seu monoteísmo militante, tenha fornecido uma base para a centralização do poder. Contudo, a própria leitura da bíblia parece indicar que este não foi o caso.

### **- As Sociedades Primitivas**

A experiência pré-monárquica hebraica relatada nos livros de juízes e I Samuel guarda algumas semelhanças com a experiência de diversas sociedades por todo o mundo que, um tanto pejorativamente, foram denominadas como “*primitivas*”. Nelas também há um traço estrutural que, para antropólogos como Pierre Clastres, marca a fronteira entre dois “*estados-de-ser*” das sociedades. A saber: as sociedades de Estado, caracterizadas pela hierarquia inerente as suas relações sociais, e as sociedades sem Estado (ou contra o Estado), caracterizadas pela horizontalidade de suas relações sociais. Nas primeiras reina a submissão e a desigualdade; nas segundas, a chefia se encontra dissociada do poder (CLASTRES, 1980: 106-107). Neste caso, o chefe não comanda e os “*súditos*” não obedecem. A chefia é tão somente o lugar do discurso da sociedade sobre si mesma, sem nenhum potencial para o comando efetivo (CLASTRES, 1980: 107). E esta parece ter sido a forma de organização social predominante nos grupos humanos na maior parte de suas trajetórias sobre o planeta.

No entanto, ao que parece, diversos grupos humanos, em algum momento de suas trajetórias históricas, pegaram um “*atalho perigoso*” e mudaram seus “*estados-de-ser*”. De sociedades sem (ou contra) o Estado, passaram a tomar direção rumo ao Estado em suas diversas formas. Robert Carneiro e André Proux apresentam sucintamente esta situação com referência aos assim chamados cacicados amazônicos e à sociedade tupinambá dos

séculos XVI e XVII:

(...) em termos de organização sócio-política um cacicado representa um avanço de categoria. Ele marca um afastamento radical das comunidades autônomas e díspares que o precederam, e a emergência de um agregado de aldeias controladas por um chefe poderoso. Tal mudança, me parece, pode ocorrer muito rapidamente. Após certos movimentos antecipatórios nessa direção, um ponto crítico é alcançado e a transição tem lugar. E com o cruzamento desse limiar muitas possibilidades rapidamente se abrem. Inovações nas artes e no artesanato, que o sustento da chefatura faz possível, agora começam a tomar lugar (CARNEIRO, 2007: 135).

Talvez a sociedade tupinambá (...) enfrentasse uma tentativa, por parte de alguns chefes, de 'tomar o poder'. Mas as sociedades americanas sem Estado (...) recusaram esta alienação e lutam, consciente ou inconscientemente, contra as tentativas neste sentido (PROUS, 1991: 574).

Também de Robert Carneiro é o trecho abaixo que ilustra como a guerra exerceu um papel importante para a emergência da divisão das sociedades amazônicas entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem:

dos diversos fatores contribuindo para a formação dos cacicados, o mecanismo mais diretamente envolvido na sobreposição da autonomia da aldeia, e a criação de cacicados compostos por várias aldeias foi a guerra (CARNEIRO, 2007: 144)

Outros trechos do mesmo autor corrobora o relato bíblico em estabelecer a guerra como um dos elementos primordiais para a eclosão de líderes com poder efetivo:

Somente em tempos de guerra, e então somente temporariamente, era um homem capaz de exercer autoridade sobre mais do que sua própria aldeia (CARNEIRO, 2007: 150)

Mais a frente, no mesmo artigo, um cronista português do século XVI se utiliza de palavras muito próximas as da bíblia para caracterizar como eram as relações sociais entre os índios do litoral brasileiro no início da colonização:

Pelo lado do argumento de aldeia autônoma, poderíamos citar Gabriel Soares de Souza que, depois de descrever os poderes de um chefe tupinambá durante tempos de guerra, observou por contraste que, em tempos de paz cada pessoa faz o que tem vontade (CARNEIRO, 2007: 151)

E mais uma vez encontramos sinais de que dinâmicas sociais semelhantes ocorreram no Palestina do fim do segundo milênio a.C e no que viria a ser o território brasileiro muitos séculos depois:

Diversas aldeias juntavam forças em tempos de guerra. E então, para que seus esforços militares fossem mais efetivos, era normal para eles selecionarem o guerreiro mais capaz entre aqueles e colocá-lo no comando de seu ataque. Esse líder temporário era agraciado com poderes extraordinários, que terminavam quando as hostilidades cessavam. Nesse ponto, cada aldeia retornava à sua condição normal de autonomia política. Com somente um chefe de aldeia como líder (CARNEIRO, 2007: 151)

Neste breve panorama pudemos observar que houve uma mudança do “*estado-de-ser*” das sociedades que seguiram, se não numa mesma direção, mas pelo menos para direções semelhantes. Em outros termos, parece ter existido similaridades de processos sociais em diferentes épocas e lugares que conduziram diferentes povos para, segundo alguns autores, formas mais “elevadas” de organização social. Já para outros autores, esses mesmos processos levaram sociedades inteiras a uma condição servil que de forma alguma pode ser classificada como “*elevada*”. E aqui se encontra uma cisão ideológica importante: evolução positiva rumo a uma maior complexidade social geradora de uma cultura material mais “*desenvolvida*”, ou queda no abismo da servidão? Exaltação da ordem instituída ou lamentação pela perda da liberdade primitiva? Cada um responderá conforme suas preferências pessoais.

Contudo, a mudança de status político das sociedades veio acompanhada também por mudanças nas estruturas econômicas. A centralização do poder conduziu à concentração de recursos, fortalecendo ainda mais o papel dos “reis” dentro das sociedades recentemente estratificadas. No caso hebraico, temos tal situação representada no capítulo 8 do livro I Samuel (versículos 12,14,16 e 17) onde as prerrogativas reais são apresentadas. Tais prerrogativas davam aos futuros reis privilégios sobre a terra, a manufatura de armas, a produção de vinhas e olivais e também sobre a própria força de trabalho da população. Tal quadro de concentração de recursos, ao invés de gerar uma elevação do padrão de vida das populações em geral, parece ter produzido, contraditoriamente, escassez. A contradição se encontra no fato de que durante muito tempo se pensou a economia das sociedades “*primitivas*” como ineficaz ou, em outras palavras, capaz de somente, a duras custas, garantir a subsistência. Entretanto, vários antropólogos observaram que, ao contrário do imaginado por muitos, a economia das sociedades “*primitivas*” é altamente eficaz e capaz de gerar excedentes. Robert Carneiro constata tal situação em seus estudos entre os índios kuikuru do Xingu que, devido às suas características sociais, podem ser considerados como uma sociedade “*primitiva*”:

(...) mesmo com seu cultivo simples de coivara, era tecnicamente possível para os kuikuru produzir um excedente de alimentos, ter tempo de sobra após tarefas de subsistência e ter sustentado uma aldeia de mais de mil pessoas. (...) no que tange à produção de alimentos, seja medida por unidade de terra ou por unidade de trabalho, a agricultura Kuikuru poderia facilmente superar a dos Incas! Mas é claro, os Kuikuru nunca tinham dado origem a um cacicado, enquanto os Incas tinham desenvolvido um império (CARNEIRO, 2007: 122).

Poderíamos aqui multiplicar exemplos de tais constatações da eficiência da economia das sociedades “*primitivas*” mas este não é nosso intuito. Gostaríamos somente de salientar que pesquisadores tais como Marshall Sahlins (1974), Pierre Clastres (1980), Richard Leakey (1981), entre outros concordam com Robert Carneiro em destacar a grande produtividade da economia das sociedades “*primitivas*”.

E aqui chegamos ao fundo do abismo! A concentração do poder político em poucas mãos parece ter conduzido, em diversos casos, à concentração do poder econômico igualmente em poucas mãos, gerando as condições socioeconômicas atuais que conhecemos bem mas que não compreendemos direito. Com a união fatal de poder político e econômico chegou-se ao fim as condições que permitiam a existência das sociedades “*primitivas*”. A partir de então se estabeleceu o domínio dos reis.

#### **- O Contexto Atual**

Reis passaram a reinar entre os hebreus. “*Reis*” passaram a reinar em diversas partes do mundo. Mais tarde, em muitos lugares, os reis foram substituídos por imperadores, presidentes, etc. Monarquias, cacicados, impérios e repúblicas sucederam-se na história humana. Diferentes tipos de organizações sociais hierarquizadas foram desenvolvidas em diversos contextos, gerando uma enorme diversidade. Entretanto, neste trabalho, não abordaremos esta diversidade mas usaremos, inspirados em Pierre Clastres (1980: 106) de uma divisão dicotômica das sociedades entre aquelas organizadas de maneira não-hierárquica (sociedades primitivas) e as organizadas de maneira hierárquica (dominadas por relações sociais verticalizadas). Neste sentido, a partir deste ponto, faremos um salto histórico. Da breve análise que fizemos da monarquia hebraica e das sociedades “*primitivas*” em geral, pularemos para uma igualmente breve análise da organização social imperante em nossos dias, isto é, a civilização capitalista globalizada.

Aproximadamente sete bilhões de pessoas vivem num mundo cada vez “*menor*”. As grandes distâncias geográficas de antes hoje tornaram-se pequenas, da mesma forma que as grandes distâncias culturais que antes imperavam hoje tornaram-se menores devido ao processo de globalização que, entre muitas de suas obras, levou o mundo a uma velocidade de comunicação e contato sem precedentes na história. A globalização mudou a face do mundo e transformou agendas culturais, sociais, econômicas e, sobretudo, políticas.

Neste último aspecto, assistimos hoje, talvez mais do que nunca antes na história, à

concentração de poder em poucas mãos, o que caracteriza a extrema verticalização das relações sociais encontradas atualmente. Em outros termos, em nossos dias, um número muito reduzido de pessoas tem o poder de decidir sobre assuntos de grande importância para todas as nações e que afetam diretamente a vida de bilhões de seres humanos. Entre estes assuntos, a fim de sermos sucintos, levantamos aqui a questão do aquecimento global.

Nossa intenção não é a de entrar em detalhes sobre a questão do aquecimento global. Neste ensaio gostaríamos apenas de refletir a respeito das implicações políticas inerentes a ela. Por implicações políticas entendemos a questão da “*tomada de decisões*”. E aqui entra o primeiro problema: como já salientado acima, a “*tomada de decisões*” no que diz respeito ao aquecimento global não pertence à “*assembleia dos sete bilhões de seres humanos*” mas sim a um número reduzido de pessoas que representam muito mais a vontade de grandes conglomerados industriais do que a vontade de seus “*eleitores*”. O segundo problema é o da inércia da “*assembleia dos sete bilhões*” em relação à questão: a que se deve esta inércia de parcela significativa da população mundial?<sup>1</sup>. Contudo, o principal problema é do “*por que*” da permanência desta condição política “*ultra-concentrada*” em poucas mãos: Por quais motivos permanece a concentração de poder mesmo numa era tida como “*avançada*” e “*esclarecida*”?

Uma das possíveis respostas a estes questionamentos provém da obra do filósofo alemão Herbert Marcuse intitulada *Eros e Civilização*. Neste livro de 1955, o autor se utiliza de conceitos oriundos da psicologia e da psicanálise a fim de explicar condições políticas inerentes à segunda metade do século XX mas que, ainda hoje, estão presentes em muitos aspectos nas vidas dos seres humanos do globalizado século XXI. Como pontos principais da abordagem de Herbert Marcuse destacamos:

- A conversão de categorias psicológicas em categorias políticas devido ao fato da perda da autonomia psíquica dos indivíduos frente aos cada vez mais eficazes métodos de dominação elaborados por aqueles que detêm as “*as forças da sociedade que definem a psique*” (MARCUSE, 1955: 19).
  - O progresso tecnológico, ao invés de proporcionar liberdade, fez com que se intensificasse a sujeição psíquica dos indivíduos àqueles poucos que detêm o poder.
- O aumento da eficiência tecnológica serviu ao aumento da eficiência dos métodos

---

<sup>1</sup>Embora tenhamos plena consciência das várias manifestações contras as “forças” que promovem o aquecimento global por todo o mundo promovidas por diversos grupos ambientalistas. Entretanto, queremos frisar que a “inércia” pública parece ter sido bem maior do que estas manifestações.

de dominação (MARCUSE, 1955: 21-22).

Esses dois pontos formam um eixo sobre o qual focamos nossa análise da concentração de poderes no mundo atual. Se, por um lado, assistimos ao fato paradoxal da perda da individualidade numa sociedade que se pretende “*individualista*”, por outro, assistimos ao também paradoxal fato de que o vertiginoso desenvolvimento tecnológico dos últimos séculos nos trouxe apenas um progresso “*enganoso*”, pois que nos cobra um alto preço ambiental a respeito do qual ainda não sabemos como iremos pagar. Enfim, aqueles poucos que dominam ambas as tecnologias (a da produção industrial, que continuamente cria produtos cada vez mais sedutores, e a da dominação social, que continuamente cria consumidores cada vez mais ávidos) detêm, a nosso ver, aquilo que Marcuse chama de as “*forças da sociedade que definem a psique*”. A partir da união destas duas tecnologias moldou-se um sistema político-econômico onde não há mais espaço para “*comunidades livres*” independentes da rede globalizada de produção e consumo. Desta forma, o mundo de hoje constitui uma antítese do mundo das sociedades “*primitivas*” onde a autonomia das comunidades era a regra. Mas, voltamos a salientar, a pior das autonomias perdidas foi a dos indivíduos que, sobrecarregados de controles repressivos inteligentemente desenvolvidos pelos poucos que detêm o poder, caíram numa triste situação onde, segundo Marcuse (1955: 212):

A personalidade autônoma, no sentido de “*unicidade*” criadora e plenitude existencial, sempre foi o privilégio de poucos. No presente estágio, a personalidade tende para um modelo padronizado de reação, estabelecido pela hierarquia do poder e das funções, e por seu mecanismo técnico, intelectual e cultural.

### **- Considerações Finais**

Assim, chegamos ao fim deste breve ensaio sobre o que acreditamos constituir uma *arqueologia da servidão*. Nosso mundo, cada vez mais unificado pelo processo de globalização, é o reverso de um mundo que, muitos milênios atrás, era pontilhado por comunidades autônomas e, talvez, por indivíduos, se não totalmente autônomos, ao menos coagidos por forças menos eficazes de dominação. A passagem política (ou queda!) das sociedades “*primitivas*” para as formas estatais de organização social foi complementada necessariamente pela reorganização psíquica dos indivíduos pertencentes a estas comunidades. Desta forma, neste breve ensaio, unimos a dimensão social, através da investigação histórica, antropológica e arqueológica à dimensão individual, através da

investigação psicológica e psicanalítica. Nesta perspectiva, consideramos que a melhor forma de concluirmos este ensaio seja com as palavras de Pierre Clastres em seu artigo *A Questão do Poder nas Sociedades Primitivas* (1980: 110-111):

O exemplo das sociedades primitivas nos ensina que a divisão não é inerente ao ser do social; que, em outros termos, o Estado não é eterno, que existe, aqui e ali, uma data de nascimento. Por que foi que ele emergiu? A questão da origem do Estado deve ser precisada desta maneira: mediante que condições uma sociedade deixa de ser primitiva? Por que as codificações que conjuram o Estado falham em determinado momento da história? Está fora de dúvida que unicamente a interrogação atenta do funcionamento das sociedades primitivas permitirá esclarecer o problema das origens. Talvez a luz assim lançada sobre o momento do nascimento do Estado iluminará igualmente as condições de possibilidade (realizáveis ou não) de sua morte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO, Robert. *A Base Ecológica dos Cacicados Amazônicos*. Revista de Arqueologia SAB, volume 20. São Paulo, Brasil. 2007.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política*. Editora Brasiliense s.a. São Paulo, Brasil. 1980.

LEAKEY, Richard. *A Evolução da Humanidade*. Editora Melhoramentos. São Paulo, Brasil. 1981.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Editora Círculo do Livro. São Paulo, Brasil. 1955.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Editora Universidade de Brasília. Brasília, Brasil. 1991.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Editora Routledge. Londres, Reino Unido. 2004.

## REFERÊNCIAS DIGITAIS

BÍBLIA ONLINE. Disponível em: <http://www.bibliaonline.com.br/>

LA BOÉTIE. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/boetie.pdf>



## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS IDADES DO MUNDO INDIANAS

Raul B. Maravalhas<sup>1</sup>

As chamadas “*idades do mundo*” constituem um tema intrigante e problemático. A começar pela delimitação deste objeto: pode-se dar uma definição básica como uma divisão do “*fluxo do tempo [...] em fases, cada uma dotada de uma essência peculiar e que seguem uma seqüência degradante*” (DOBRORUKA, 2009: 17)<sup>2</sup>. Permanece, no entanto, a questão de quais devem ser os critérios para incluir documentação específica nesta série, já que as possibilidades se abrem para fontes providas de contextos muito diferentes. A semelhança formal deve ser o único parâmetro, já que o contato histórico-cultural nem sempre é fácil de ser determinado<sup>3</sup>? Quando se deve falar de influências e difusão? Quando de origens comuns? Ou ainda, será que de fato essas ocorrências devem ser tratadas em conjunto?

Os maiores avanços da historiografia neste sentido têm sido tomados na análise da relação intertextual entre o zoroastrismo e a literatura apocalíptica judaica. O caso mais célebre dessa concepção no âmbito do judaísmo está no livro bíblico de Daniel (Dn): os quatro reinos (ou reis) sucessivos e gradualmente decadentes (representados em Dn 2 como partes de uma estátua e em Dn 7 como bestas surgidas do mar), culminando em um desfecho escatológico. A tese mais corrente atualmente defende, *grosso modo*, que essa concepção metahistórica rapidamente delineada aqui provenha da tradição persa (WIDENGREN, 1995: 51-59; COHN, 1996: 286-296).

O objetivo desta comunicação, porém, não será tratar deste tema tão polêmico, sobre o qual há muita erudição. O escopo aqui é muito mais modesto: buscar fornecer uma visão geral sobre o sistema de idades do mundo indiano, especificamente aquele defendido, interpretado e reelaborado da antiguidade até os dias de hoje pelos chamados hinduístas.

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela Universidade de Brasília. Atualmente realiza pesquisa acerca do tema “*Androginia, gêmeos primordiais e idades do mundo na Índia antiga e na literatura relativa às idades do mundo*” como parte do Programa de Iniciação Científica da Universidade de Brasília (ProIC – UnB), financiado pelo CNPq. É orientado pelo Prof. Dr. Vicente Dobroruka e faz parte do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos (PEJ).

<sup>2</sup> Não concordo, porém, com o tratamento dos metais associados às idades, presentes em Dn 2, em Hesíodo, no texto persa do *Bahman Yasht*, entre outros, como um “*complexo mítico [...] distinto daquele das idades*” (DOBRORUKA, 2009: 18). A associação entre metais em seqüência degradante e idades do mundo é freqüente e presente em diferentes contextos, de modo a ausência dessa associação na tradição indiana das *yugas* não implica que os metais constituam um complexo mítico independente.

<sup>3</sup> A tentativa de uma abordagem morfológica do tema foi esboçada numa apresentação minha e de meus colegas em uma mesa do I Colóquio de Magia e Mito na Antiguidade e Medievo: Feitiçaria e Poder Simbólico (NEA/UERJ) em 2008.

Com isso, pretendo tocar em algumas questões básicas: algumas variantes, o desenvolvimento e o tópico sempre delicado da datação. A partir daí poder-se-á situar o caso indiano no contexto das outras ocorrências de idades do mundo da antiguidade.

As eras indianas recebem o nome de *yugas*. Ao que tudo indica, este vocábulo é anterior ao desenvolvimento do sistema de idades em si e possui em sânscrito dois grandes significados. O primeiro, menos relacionado com o tema deste estudo, é de “*jugo*”, o instrumento que une um animal de tração a um carro, ou “*junta*”, “*junção*”. Provém da raiz *yuj*, que indica união, a mesma raiz da palavra *yoga*. Como o leitor já deve ter desconfiado, vocábulo sânscrito e os portugueses estão relacionados na sua origem (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 58-59).

O outro significado, mais importante aqui, é de uma “*geração*”, ou uma “*era*”, num sentido mais amplo do termo. Este chegou a ser traduzido por Geldner e Griffith, responsáveis por traduções modernas do *Rg Veda*, como “*raça*” (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 55-56). Essa postura, contudo, parece mais uma influência do contexto de produção destas traduções (final do séc.XIX e início do séc.XX) do que do contexto indiano original.

Mesmo em relação ao significado de “*era*” as possibilidades são bastante variáveis. Possivelmente, na origem o termo referia-se ao intervalo de tempo da vida humana, uma geração, e posteriormente teria ampliado seu significado para denotar outros tipos de períodos. É importante aqui uma observação quanto ao uso do termo nos textos antigos: nem todo caso em que *yuga* é empregado no sentido de uma era se tem uma ocorrência do sistema de idades do mundo indiano.

No que consiste, então, o sistema clássico de *yugas*, cuja maturidade é alcançada a partir dos *Purāṇas* (textos mitológicos da literatura religiosa pós-védica)? Partirei das descrições disponíveis no *Mahābhārata* 3, 148 e 3, 186-189<sup>4</sup>; e no *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 46, 22-44, que, com algumas variações, configuram o modelo que prevaleceu na tradição hinduísta, mas que de forma alguma esgotam a rica literatura sobre o tema.

O tempo divide-se em quatro *yugas*, *Kṛta*, *Tretā*, *Dvāpara* e *Kali Yuga*. Cada uma possui uma duração específica, à qual são somados dois períodos de transição (*sandhi*, também chamados nos textos de aurora e crepúsculo) que a precedem e sucedem e cuja duração unitária é sempre de um décimo da *yuga* em si. A primeira idade, então, tem a

---

<sup>4</sup> Para os livros de 1 a 5, usarei a tradução em três volumes de Johannes A. B. van Buitenen (VAN BUITENEN, 1973; VAN BUITENEN, 1975; VAN BUITENEN, 1978), o qual faleceu antes de podê-la completar. Para o restante, utilizarei passagens transcritas em livros de comentadores modernos.

duração de 4.000 anos, aos quais se juntam 400 de aurora e 400 de crepúsculo, somando um total de 4.800 anos. A segunda era, *Tretā*, dura 3.000 anos, com 300 precedendo-a e 300 sucedendo-a, somando 3.600 anos. A terceira, *Dvāpara*, dura 2.000 anos, mais 200 anos de *sandhi* antes e 200 depois, totalizando 2.400 anos. Por fim, a terrível *Kali Yuga* dura 1.000 anos, com *sandhis* de 100 anos, somando 1.200, ao final da qual se reinicia o ciclo com o advento da *Kṛta Yuga*. O total de anos de um ciclo completo, chamado de *mahāyuga* (“grande yuga”) é de 12.000 anos. O cálculo da duração das *yugas* no sistema clássico, porém, não é feito em termos de anos humanos, mas divinos: um ano humano corresponde a apenas um dia e uma noite dos deuses, de modo que são necessário 360 anos humanos para se completar um ano divino, já que 360 é o número de dias que constituem um ano na Índia antiga. Essa distinção entre anos humanos e anos divinos, porém, provavelmente não estava presente no esquema original: os testemunhos relativos ao tema são frequentemente discordantes e há muitas passagens em que não é feita essa diferenciação. Sendo assim, é razoável supor que se trata de uma reelaboração posterior com fins de adiar o fim da nossa era a um ponto confortável no futuro (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 97-98).

Para além de cálculos matemáticos, que ao longo do desenvolvimento do sistema de idades vão se tornando cada vez mais complexos, um ponto importante a ser salientado nesta descrição é o escalonamento das durações das idades segundo uma lógica 4-3-2-1: *Kṛta* ( $400 + 4.000 + 400 = 4.800$ ) > *Tretā* ( $300 + 3.000 + 300 = 3.600$ ) > *Dvāpara* ( $200 + 2.000 + 200 = 2.400$ ) > *Kali* ( $100 + 1.000 + 100 = 1.200$ ). Esse escalonamento não diz respeito apenas à duração das idades e revela uma característica muito importante desse sistema: a gradual decadência do mundo e da humanidade a cada período. O *dharma*, significando tanto a lei religiosa, quanto a lei cósmica, transcendental (ZAEHNER, 1962: 01-03), decai em um quarto a cada era. Em uma passagem (*Mahābhārata* 3, 148, 7) chega-se ao extremo de mencionar que não só os homens, como também a terra, os rios, as montanhas, os vegetais e até os deuses conformam-se de acordo com as *yugas*. Por fim, deve-se mencionar que em cada *yuga* o deus supremo (Viṣṇu) possui uma cor diferente: branca na *Kṛta*, vermelha na *Tretā*, amarela na *Dvāpara* e negra na *Kali Yuga*.

Na *Kṛta Yuga*, então, temos um mundo perfeito na perspectiva hindu: não há doenças, conflito, sofrimento, calúnia, arrogância, nem necessidade do trabalho humano, as quatro castas (*varṇas*) vivem com suas características bem definidas e cada indivíduo faz aquilo a que fora designado (*Mahābhārata* 3, 148, 5-20).

A esse estado de perfeição contrapõe-se a *Kali Yuga*, especialmente em sua parte final, uma época de barbárie extrema e decadência generalizada do mundo: a hierarquia e os deveres das quatro *varṇas* estão invertidos; os homens já não seguem a religião, nem praticam os ritos e sacrifícios, são gananciosos, egoístas e cruéis; os filhos já não respeitam os pais e matam uns aos outros; meninas dão à luz aos cinco ou seis anos e meninos são pais aos sete ou oito. As impiedades praticadas pelos homens também ecoam na natureza e há uma quebra da ordem cósmica. Enfim, uma grande lista de desgraças é elencada nas descrições da última era e especialmente do seu final. Com o fim da *yuga*, porém, o mundo começa a se regenerar gradualmente e uma nova *Kṛta Yuga* se reinicia (*Mahābhārata* 3, 188). A perspectiva clássica situa o nosso tempo na última e pior das *yugas*.

Mil repetições desses ciclos de quatro idades equivalem a um *kalpa*, também chamado de dia de Brahmā, deus criador do hinduísmo. Ao final de seu dia, Brahmā dorme, promovendo a destruição do universo, que permanece dissolvido durante o tempo equivalente a um *kalpa*, e é novamente criado no seu despertar<sup>5</sup>.

Há, contudo, um ciclo ainda mais amplo, adicionado pelos compositores dos *Purāṇas* (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 03-04): o da vida de Brahmā. Esta é constituída de 100 anos, sendo cada ano equivalente a 360 dias desse deus. Ao final de sua vida teríamos, enfim, uma destruição total do universo e a reabsorção de todos os elementos na unidade original (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 46, 22-44). O cálculo, como se pode notar, alcança proporções astronômicas, ou melhor, ainda maiores que astronômicas, já a duração total da vida de Brahmā, intervalo de tempo necessário para a destruição completa do universo, é de  $3,1104 \times 10^{14}$ , mais do que 20.000 vezes a idade do universo segundo a teoria do *big-bang* (MAGALHÃES, 2003: 20)<sup>6</sup>.

Como se pode notar, a ciclicidade é um conceito caro às concepções indianas antigas e repete-se desde um nível microscópico (as reencarnações do mundo do *samsāra*)

<sup>5</sup> É comum encontrar a menção de que um *kalpa* equivale a uma *mahāyuga* (WIDENGREN, 1995: 24; DOBRORUKA, 2009: 18), e não a mil *mahāyugas*. Esta confusão, no entanto, é fundamentada por um caso desviante presente no *Mahābhārata* 12, 291, 14 (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 72).

<sup>6</sup> Atualizo aqui os cálculos feitos por González-Reimann (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 122). Outro tipo de ciclo presente na tradição indiana são os chamados *manvantaras*, “períodos de Manu”. Consiste em uma era iniciada por um Manu – o primeiro homem e progenitor da humanidade na concepção hinduísta –, um novo grupo de deuses e de sete *ṛsis*. Cada *kalpa* possui 14 *manvantaras* e um *manvantara* consiste de 71 *mahāyugas*, adicionado de um período não-especificado. Essa harmonização pouco precisa com sistema de *yugas/kalpas* (que foi posteriormente desenvolvida e aperfeiçoada) aponta para uma origem diversa da periodização por *manvantaras* (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 116-121).

até um nível macroscópico (as criações e destruições sucessivas do universo e os nascimentos e mortes do deus criador) (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988, p. 85-88).

Estabelecidas suas linhas gerais passarei agora a tratar alguns problemas relativos à antiguidade da doutrina das idades do mundo indianas. É significativo, em primeiro lugar, a total ausência do sistema de *yugas* na literatura védica<sup>7</sup>, i.e., nas porções mais antigas da literatura indiana, o que leva a crer que esse sistema surgiu com o final do período védico. O seu desenvolvimento, em conjunto com os dois grandes épicos indianos, o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa*, marcariam o fim da religião védica e o início do hinduísmo (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 01-02). Tal afirmação, contudo, está longe de ser ponto pacífico na indologia. Com efeito, há uma passagem que foi interpretada por diversos historiadores como testemunho da doutrina de *yugas* em textos védicos. Antes de analisá-la, porém, deve ser feita uma breve explanação acerca dos nomes das quatro *yugas*.

A origem dos termos *Kṛta*, *Tretā*, *Dvāpara* e *Kali* está no jogo de dados védico, que podia ocorrer tanto num contexto litúrgico, como parte do ritual de consagração do rei, quanto no cotidiano, modalidade que parece ter sido bastante popular na antiguidade (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 59-62). Ainda que sua ocorrência seja bastante freqüente na literatura védica, não se sabe ao certo o modo pelo qual o jogo transcorria. Há, contudo, razões para acreditar que se tratava de algo bastante diverso daquilo que entendemos por um jogo de dados hoje. Em primeiro lugar, os dados, feitos a partir da castanha da árvore *Vibhīdaka* (*Terminalia bellerica*), provavelmente não tinham vários lados com valores diferentes, de modo que o fator essencial era o número de dados lançados (MACDONNEL & KEITH, 1912: 02-03). Em segundo lugar, o jogo aparentemente não dependia inteiramente da sorte, como também de algum tipo de habilidade de contar (MACDONNEL & KEITH, 1912: 04). Por fim, havia quatro (ou possivelmente cinco, numa época mais antiga) jogadas possíveis, cujos nomes, segundo o *Taittirīya Brāhmaṇa* 3, 4, 16 são *Kṛta*, *Tretā*, *Dvāpara* e *Kali* (DUMONT, 1963: 181)<sup>8</sup>. Estas quatro jogadas

<sup>7</sup> A literatura sagrada hindu pode ser dividida em duas partes: *śruti* (“audição”, mais sagrada, revelada) e *smṛti* (“memória”, menos sagrada, transmitida pela tradição, mas não menos importante). A primeira compreende o *Veda*, que significa “sabedoria”, “verdade eterna”, e pode ser dividido em três partes: os *Samhitās* (coleções de hinos e fórmulas, sendo o *Rg Veda* a mais antiga coleção), os *Brāhmaṇas* (textos sacrificiais) e os *Āraṇyakas* (“tratados das florestas”, que culminam com os *Upaniṣads*, tratados filosófico-esotéricos), a literatura védica, portanto, inicia-se com o *Rg Veda* e termina com os *Upaniṣads* (ZAEHNER, 1962: 09-10).

<sup>8</sup> Nessa lista temos também a menção de *akṣarāja*, o “rei dos dados”. Porém, não é certo que se trate realmente de um lance de dados (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 61-62).

possíveis aparentemente estavam ordenadas segundo a seqüência 4-3-2-1, respectivamente, sendo *Kṛta* o lance vencedor e *Kali* o perdedor (MACDONNEL & KEITH, 1912: 03-04).

Feita essa breve explanação do jogo de dados e da origem dos nomes das *yugas*, podemos agora analisar a passagem que foi seguidamente interpretada como a primeira menção às *yugas*, e constituiria um exemplar único em toda a literatura védica (*Aitareya Brāhmaṇa* 7, 15, 4 – séc.VII a.C.)<sup>9</sup>:

Torna-se Kali aquele que se deita,  
Dvāpara quando se levanta,  
Tretā quando ele está ereto,  
E Kṛta quando ele se move.

O trecho é parte de uma exortação do deus Indra para que um jovem personagem se ponha em movimento, perambule pela floresta e não fique estagnado em sua vila. Parece pouco lógico que tal passagem se refira às quatro idades do mundo. Tampouco faria sentido imaginar aqui uma referência às jogadas de dados. Os nomes de duas destas, no entanto, também possuem um outro significado num sentido figurado. De um lado, *kṛta* designa boa sorte, êxito; e do outro, *kali* má sorte, conflito ou o pior de algo. Com efeito, estes dois termos, mesmo em textos em que o sistema de *yugas* aparece plenamente desenvolvido, mantiveram esses sentidos metafóricos de má e boa sorte, embora esse detalhe semântico tenha sido de uma forma geral ignorada por comentadores e tradutores (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 60-61). Sendo assim, deve-se ter o cuidado de não associar automaticamente a menção dos nomes das *yugas*, ou mesmo o próprio termo *yuga* – que, como vimos, possui outras possibilidades de significado – com o sistema de idades do mundo do hinduísmo.

Se a doutrina de *yugas* está, portanto, totalmente ausente da literatura védica, o que pode, então, ser dito a respeito da sua datação? As seções do *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, um dos mais antigos *Purāṇas*, em que são mencionadas as *yugas* são datáveis no séc.III d.C. e possivelmente anteriores. Já o *Mānava Dharma Śāstra* já devia existir em sua forma atual no séc.II d.C (GONZÁLEZ-REIMANN, 1988: 99). Estes dois, juntamente com o chamado

---

<sup>9</sup> A tradução da passagem é minha, feita a partir da tradução de Keith (KEITH, 1920: 302). Outro trecho da literatura védica interpretado como testemunho do sistema de *yugas* é o *Ṛg Veda* 10, 10 (WIDENGREN, 1995: 24-25), onde temos a menção de que “*idades futuras virão, de fato, quando parentes de sangue agirão como se não tivessem parentesco*” (O’FLAHERTY, 1981: 248). A passagem, ainda que indique a idéia de uma decadência futura da humanidade, não menciona de forma alguma um sistema de idades propriamente dito.

*Yuga Purāṇa* (texto ao qual ainda não tive acesso)<sup>10</sup>, são as ocorrências mais antigas da doutrina de idades hinduísta e dos quais possuímos uma datação mais precisa. No entanto, um importantíssimo texto, fonte de grandes discussões acerca desse tema, também deve ser considerado. Trata-se do *Mahābhārata*, que, junto do *Rāmāyaṇa* constituem os dois grandes épicos indianos. Nele temos numerosas menções do sistema de *yugas* e a datação do texto como um todo se estende desde o séc.V a.C. até o séc.V d.C. (VAN BUITENEN, 1973: XXIV-XXV). O caráter compósito do épico, fruto de uma tradição oral, é notável e por isso seu período de composição é tão largo e pode até mesmo extrapolar esse intervalo de oito séculos, principalmente em relação ao seu *terminus ante quem*.

No que diz respeito às suas origens, se por um lado não há dúvidas de que se trata de um texto pós-védico (VAN BUITENEN, 1973: XXIV), por outro, é possível que seu conteúdo preserve concepções mais antigas, védicas, ou mesmo pré-védicas, indo-européias. Georges Dumézil e Alf Hiltebeitel se baseiam na validade dessa possibilidade e defendem que o fato de certos aspectos não aparecerem no *R̥g Veda* ou em outros textos védicos não implica que eles não existiam na época pré-hindu (HILTEBEITEL, 1972: 133)<sup>11</sup>.

A questão da datação da doutrina de *yugas*, portanto, depende da postura que se adota na análise do processo de composição do *Mahābhārata*. Luis González-Reimann (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 202-207), argumentando a partir da lógica interna do texto e analisando com mais precisão a terminologia relacionada ao tema, defende que o sistema de idades do mundo não faz parte do estrato original do épico. As referências claras a essa doutrina proveriam dos estratos mais recentes do texto e ela não seria um tema essencial do texto<sup>12</sup>. De acordo com esta perspectiva, seria possível tanto que a doutrina tenha sido gradualmente inserida, quanto que ela tenha se desenvolvido aos poucos no seio do texto. A formação do sistema de *yugas* estaria, portanto, atrelada à composição do épico (séc.V a.C. – séc.V d.C.) e se trataria de um processo marcante do fim da religião védica e do início daquilo que chamamos de hinduísmo.

<sup>10</sup> Neste, datado por John E. Mitchiner no ano 25 a.C., texto há uma menção rápida, porém inquestionável do sistema de *yugas*, o que constituiria no testemunho mais antigo dessa doutrina precisamente datável (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 98-99).

<sup>11</sup> Semelhante concepção é defendida por Biardeau, que, no entanto, prefere não recuar essas origens à sua raiz indo-européia (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 08-09).

<sup>12</sup> As adições posteriores das *yugas* estariam fortemente relacionadas com a apropriação do épico pelos Vaiṣnavas, adoradores de Viṣṇu. Aponta para isso a grande insistência na definição desse deus como divindade suprema em passagens relativas às *yugas* (GONZÁLEZ-REIMANN, 2002: 203-206).

A argumentação de González-Reimann acerca desse tema me parece bastante razoável; o debate, porém está longe de terminar. Especialmente interessante é a sua proposta de associar o surgimento das *yugas*, que parecem refletir um estado de desordem social, política e religiosa com o período entre os séc. III a.C. ao séc. IV d.C. Neste intervalo de tempo, vemos motivos de sobra, na perspectiva de um brâmane dessa época, para o pessimismo e o horror expressos nas descrições da terrível *Kali Yuga*, nossa era contemporânea. Em primeiro lugar, ascensão das duas grandes religiões desviantes do bramanismo, o jainismo e especialmente do budismo, que foi abraçada pelo imperador Ásoka e que exerceu grande influência na Índia. Em segundo lugar, as invasões estrangeiras (de citas, gregos, *kuṣanas* etc.), mencionadas no *Mahābhārata* 3, 186, 25-55. Além disso, a mim parece questionável, até pelo enorme volume da literatura védica, que o sistema de idades tenha passado totalmente despercebido em todo o período pré-hinduista, já que ele está totalmente ausente da literatura védica. Isso implicaria, portanto, num surgimento tardio.

Por outro lado, ao notar as semelhanças que o sistema de *yugas* possui com as cinco raças de Hesíodo (HESÍODO. Os trabalhos e os dias 106-201) e as quatro (ou sete) idades do texto persa *Bahman Yasht*, é tentador estabelecer uma origem indo-européia comum a essas concepções. Parece-me, de fato, que uma possibilidade de resposta para essas questões possa estar justamente numa análise da relação desses sistemas de idades com possíveis modelos indo-europeus, caminho cujo ponto de partida pode ser a da trifuncionalidade proposta por Dumézil (LYLE, 1982: 25-27).



## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2006.

*Aitareya Brāhmaṇa*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1920.

*Mahābhārata*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1973.

*Mānava Dharma Śāstra*. Oxford: Clarendon Press, 1886.

*Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Calcutta: The Asiatic Society, 1904.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÜHLER, Georg. *The Laws of Manu*. Oxford: Clarendon Press, 1886.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá – as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DOBRORUKA, Vicente. *História e apocalíptica: ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

DUMONT, Paul-Emile. The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Fourth Prapāthaka of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation. *Proceedings of the American Philosophical Society*. Philadelphia, v. 107, n. 2, p. 177-182, abril 1963.

GONZÁLEZ-REIMANN, Luis. *Tiempo cíclico y eras del mundo em la Índia*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Mahābhārata and the Yugas: India's great epic poem and the Hindu system of world ages*. New York / Washington / Baltimore / Bern / Frankfurt am Main / Berlin / Brussels / Vienna / Oxford: Peter Lang, 2002.

HILTEBEITEL, Alf. The “Mahābhārata” and Hindu Eschatology. *History of Religions*. Chicago, v. 12, n. 2, p. 95-135, novembro 1972.

KEITH, Arthur B. *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1920.

LYLE, Emily. Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*. Chicago, v. 22, n. 1, p. 25-44, agosto 1982.

MACDONNEL, Arthur A.; KEITH, Arthur B. *Vedic Index of Names and Subjects – Vol.I*. London: John Murray, 1912.

MAGALHÃES, Antonio Mário. O nosso universo. In: FRIAÇA, Amâncio C. S. *et alli*. *Astronomia: uma visão geral do universo*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003, p. 13-21.

- MOST, Glenn W. *Hesiod – Theogony; Works and Days; Testimonia*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2006.
- O’FLAHERTY, Wendy Doniger. *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 1981.
- PARGITER, Federick E. *The Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Calcutta: The Asiatic Society, 1904.
- VAN BUITENEN, Johannes A. B. *The Mahābhārata – 1. The Book of the Beginning*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. *The Mahābhārata – 2. The Book of the Assembly Hall 3. The Book of the Forest*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *The Mahābhārata – 4. The Book of Virāṭa 5. The Book of the Effort*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1978.
- WIDENGREN, Geo *et alli*. *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.
- ZAEHNER, Robert C. *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

# ENTRE HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA: RELIGIÃO OFICIAL, POPULAR E PRIVADA NUM ASSENTAMENTO EGÍPCIO DO REINO NOVO: O CASO DE AMARNA<sup>1</sup>

Rennan de Souza Lemos<sup>2</sup>

## - Introdução

As fontes relativas a práticas religiosas realizadas fora dos âmbitos estatal e templário da religião egípcia antiga são bastante escassas para períodos como, por exemplo, o do Reino Antigo e o do Reino Médio. Entretanto, *“a falta de documentação acerca de cultos populares nesses períodos não necessariamente significa sua inexistência”* (SADEK, 1989: 05).

Apesar da falta de documentação, já antes do Reino Novo (c. 1550-169 a.C.), práticas religiosas *“populares”* e contato pessoal com os deuses parecem ter sido elemento importante na vida social dos egípcios antigos, e indícios dessas práticas podem ser extraídos, por exemplo, de textos literários (CARDOSO, 2002).

Concentrar-me-ei, contudo, no período mais bem documentado que é o Reino Novo. As escavações arqueológicas, principalmente aquelas realizadas em assentamentos antigos – tais como Deir el-Medina e Amarna –, trouxeram à luz uma gama de achados ligados a contextos populares de práticas religiosas.

Tratarei, então, neste artigo, de aspectos gerais da religião popular no Egito do Reino Novo, centrando-me no estudo de caso da cidade de Akhetaton (atual Tell el-Amarna), durante o período conhecido como Reforma de Amarna (1352-1336 a.C.), com o objetivo de delimitar uma abordagem que me permita dar conta da alta dinamicidade presente nas práticas religiosas cotidianas e de suas articulações no interior

---

<sup>1</sup> Este trabalho consiste nos questionamentos iniciais que elaborei sobre o meu objeto de estudo, isto é, as práticas e concepções religiosas populares durante o período de Amarna, em pesquisa para elaboração de monografia de conclusão de curso. Gostaria de agradecer ao professor Ciro Flamarion Cardoso por aceitar orientar minha pesquisa; à Dra. Anna Stevens, do Amarna Project, por toda sua ajuda desde a fase mais inicial da pesquisa, tirando dúvidas, discutindo o tema e cedendo material; e também ao professor Barry Kemp e à Egypt Exploration Society, na figura da Dra. Patricia Spencer, que permitiram a reprodução de algumas imagens no corpo do texto. Além destes, um agradecimento especial à Liliane Cristina Coelho, que leu e fez comentários ao texto; à Profa. Adriene Baron Tacla, pelo grande incentivo de sempre; e à Gisela Chapot e ao André Effgen, que aceitaram compor uma mesa de debates sobre o período amarniano.

<sup>2</sup> Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense e bolsista de iniciação científica da FAPERJ, inserido em projeto de pesquisa no Grupo de Estudos Egíptológicos Maat – Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (GEEMAat/CEIA-UFF). Contato: rslemos@id.uff.br.

do fenômeno religioso mais geral. Basear-me-ei no conteúdo do Grande Hino ao Aton e em artefatos arqueológicos escavados nesta cidade pela equipe liderada por Barry Kemp.

### **- A religião de Amarna no contexto do Reino Novo**

O Egito do Reino Novo, isto é, iniciado com a re-unificação do território após o Segundo Período Intermediário, significou a supremacia política e religiosa da cidade de Uaset (do grego, Tebas). O culto de Amon ganhou proeminência e este deus, associado à divindade solar da cidade de Iunu (Heliópolis), tornou-se Amon-Ra, rei dos deuses.

Ao mesmo tempo em que se enfatizava Amon-Ra, que se tornara deus dinástico, outra tendência do Reino Novo foi a deificação, ainda em vida, do faraó: este, associado à divindade de diversas formas, ao mesmo tempo que legitimava seu poder, passara a ser foco de culto – tal fenômeno pode ser percebido, por exemplo, em Hatshepsut e Amenhotep III, ou ainda, num momento de auge da tendência, durante o reinado de Ramsés II (cf. GRALHA, 2002; CARDOSO, 2001).

Nesse contexto, o caso amarniano talvez tenha configurado uma tentativa de associação entre o culto estatal e templário; consistido num momento de encontro entre duas tendências da época do Reino Novo: *“aquela a uma crescente exaltação do deus dinástico Amon-Ra de Tebas; e a que levou a uma também crescente divinização do faraó ainda vivo”* (CARDOSO, 2001: 119). No caso específico de Amarna, exaltou-se o Aton e o caráter divino do faraó, e também da rainha e da família real, como intermediários entre as pessoas comuns e o Disco Solar.

Além de um período de junção de tendências do Reino Novo, o período amarniano, ao mesmo tempo, pode ser considerado como um divisor de águas: foi o momento de choque entre uma tradição religiosa historicamente construída com outra, imposta arbitrariamente por Akhenaton – uma tentativa falha de substituição de uma religião por outra, extremamente simplificada (CARDOSO, não publicado).

No tocante às concepções e práticas da maior parte da população, a Reforma de Amarna talvez tenha consistido num período de crise. Pode-se ler, por exemplo, no Grande Hino ao Aton:

Ninguém conhece o teu paradeiro (quando) descansas no horizonte ocidental. A terra está (então) nas trevas, à maneira da morte. Dorme-se no(s) quarto(s), as cabeças cobertas, um olho não pode ver o outro (lit. o seu igual), todos os bens das pessoas (lit. deles) podem ser roubados, (mesmo se) estiverem debaixo de suas cabeças, sem que elas percebam. Todas as feras (lit. todos os leões) saem de seus covis, todos os répteis picam (na) escuridão desprovida de luz! (?) A terra

está em silêncio, (pois) aquele que criou os seres (lit. eles) repousa no horizonte.  
(CARDOSO trad., não publicado)

Esta passagem exemplifica o que Ciro Cardoso chama de aspectos negativos da religião de Akhenaton, isto é, aquilo que fora obliterado da religião tradicional e que fizera parte do cotidiano das pessoas. Levando-se em conta a conjuntura mais geral, ao analisar-se este texto, pode-se perceber que não havia nenhum tipo de garantia da manutenção da ordem cósmica universal expressada pela noção de *maat*; o momento noturno significava a invasão do Egito pelas forças caóticas, já que não se sabia do Aton e nem o que poderia acontecer às pessoas após o pôr do sol.

Segundo o conteúdo dos Livros do Mundo Inferior da XVIII Dinastia (ver HORNUNG, 1999a), antes, durante a noite, o deus solar Ra vencida as forças caóticas representadas pela serpente Apep, unia-se a Osíris no mundo inferior, e reaparecia pela manhã, renovando a vida – o que se associa ao tempo cíclico; na língua egípcia antiga, *neheh* – e garantindo a manutenção da ordem das coisas – associado à ideia de eternidade; em egípcio, *djet*. Agora, nada se sabe sobre o paradeiro do deus solar e as bases mitológicas da continuidade *djet*, foram abolidas, juntamente com Osíris e os outros deuses (CARDOSO, não publicado; HORNUNG, 1999b).

Além das incertezas mitológicas mais gerais, situações cotidianas de perigo, impossíveis de serem controladas materialmente pelas pessoas, foram ignoradas pela nova religião de Akhenaton. Não houve, na nova religião, elementos mitológicos que dessem conta da resolução de problemas e da garantia de segurança, nesta e na outra vida: momentos de dificuldade, tais como o ato de dar à luz, situações de doenças, ou ainda o pós-morte, foram completamente ignorados na nova doutrina religiosa amarniana – ao contrário da religião tradicional, em que uma gama de deuses pessoais eram cultuados cotidianamente a fim de que se pudesse ter estabilidade durante a vida, e com uma mitologia funerária riquíssima em detalhes, que assegurava ao morto sucesso e permanência após a morte.

Não se pode pensar, entretanto, que houve simplesmente uma não aceitação da nova religião de Akhenaton por parte da população em geral: a Arqueologia mostra ser muito mais complexo o contexto da religião popular em Amarna, sendo necessário construir-se um modelo interpretativo que dê conta da alta dinamicidade presente nas práticas religiosas populares e cotidianas, para que se chegue às concepções mais gerais da população em relação àquelas postuladas pelo faraó (STEVENS, 2006).

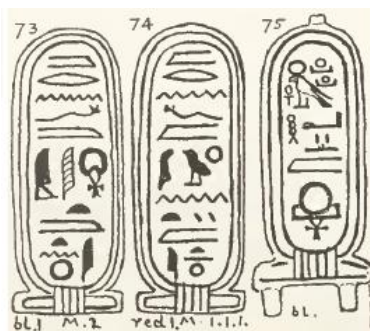
### **- Uma análise a partir das fontes**

Em contextos populares, a maioria das pessoas sem acesso ao culto oficial precisava recorrer a outros meios que não os rituais diários nos templos e as oferendas aos deuses para assegurar a permanência da vida e a superação de situações problemáticas. Elementos tais como o uso de amuletos representando os deuses e práticas de magia eram recorrentes no cotidiano na religião tradicional egípcia em âmbitos populares (BAINES, 2002).

Como, então, ficaram essas pessoas comuns – isto é, aquelas de fora dos círculos sociais da elite, que parece ter aderido em vários aspectos à religião de Akhenaton, mesmo que superficialmente – frente a uma religião que tolerava somente o culto ao Aton e ao faraó com sua rainha, e que aboliu os elementos mitológicos tradicionais nos quais se baseava a crença geral da maioria das pessoas? Predominara a incerteza acerca da manutenção do mundo e de suas próprias vidas?

Ao contrário, as fontes encontradas provenientes de Amarna parecem indicar que tanto o Aton e a família real quanto os deuses tradicionais – abolidos oficialmente da nova religião – pertenciam à paisagem religiosa popular nesta cidade, como garantidores da continuidade da vida cotidiana e do pós-morte.

Jóias e pequenos amuletos consistem nos achados mais constantes de prática religiosa popular em Amarna. Encontrou-se, nesta cidade, por exemplo, representações de divindades tais como Amon-Ra, Anúbis e Hathor, além daquelas divindades mais cotidianas, como Bes e Tuéris, em diversas localidades – Cidade Central; Cidade Principal; Vila dos Trabalhadores; Subúrbios do Norte e do Sul. Além dos deuses tradicionais, foram escavados também placas de faiança, pingentes e anéis de faiança ou metal contendo o nome do Aton, em *cartouches* ou em forma simples; ou ainda representações de membros da família real (Fig. 1 e 2; STEVENS, 2006: 29-41).



**Figura 1:** Placas de faiança contendo o nome do Aton. PETRIE, W. M. F. *Tell el-Amarna*. London: Methuen & Co., 1894, Plate XIV.73-5.



**Figura 2:** Amuletos representando a rainha, Hathor, Tuéris e Bes. PETRIE, W. M. F. *Tell el-Amarna*. London: Methuen & Co, 1894, Plate XVII.

Estelas também estão entre os achados arqueológicos provenientes de contextos populares amarnianos. Objetos como estes, contendo representações do Aton e da família real como intermediários entre as pessoas comuns e o deus solar, foram escavados na Cidade Principal e no Subúrbio Norte, talvez associados a contextos mais elitistas. Entretanto, um exemplo encontrado no Subúrbio Norte talvez represente o Aton sozinho, com seus raios terminados em mãos sobre uma mesa de oferendas (Fig. 3). Também foram encontrados outros exemplos de estelas, representando deuses tradicionais – como por exemplo, Tuéris (Fig. 4) – e indivíduos – talvez mortos, como elemento de um culto doméstico ao ancestral (STEVENS, 2006: 133-152).



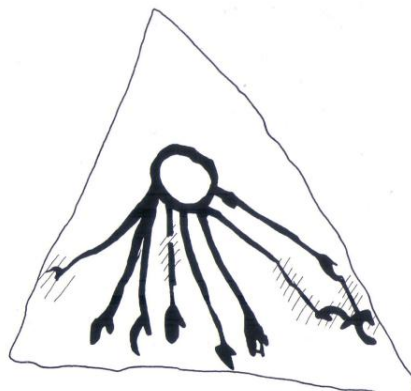
**Figura 3:** Estela escavada no Subúrbio Norte, na casa T36.36. Tampo redondo, de 9,7 cm de comprimento, mostrando o Aton possivelmente sozinho, sobre uma mesa de oferendas. Referências: STEVENS, Anna. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaopress, 2006, p. 136. FRANKFORT, H. and PENDLEBURY, J. D.S. *The city of Akhenaten II: the North Suburb and the Desert Altars*. London: Egypt Exploration Society, 1933, p 46. Reprodução: cortesia de Anna Stevens.



**Figura 4:** Estela medindo 15,2 cm de comprimento por 12,7 cm de largura, mostrando uma mulher e um garoto adorando a deusa Tuéris, proveniente da casa N49.21, na Cidade Principal. STEVENS, Anna. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaopress, 2006, p. 144. Reprodução: cortesia Egypt Exploration Society.

Exemplos de *ostraca* representando divindades e indivíduos também foram achados. Dois possíveis exemplos, provenientes da Vila dos Trabalhadores, representando o Aton sozinho, com raios terminados em mãos, segurando um símbolo *ankh* (𓆎), destacam-se, talvez demonstrando acesso direto a este deus (STEVENS, 2006: 154). Não se pode concluir com certeza, contudo, devido ao caráter fragmentário dos achados neste relativo, que o Aton tenha sido objeto de culto direto. Mesmo assim, Susanne Bickel, busca demonstrar o acesso direto a este deus, por parte dos oficiais de Akhenaton, a partir dos textos das tumbas de Amarna (BICKEL, 2003).





**Figura 5:** Ostrakon de cerâmica com imagem do Aton, proveniente da Vila dos Trabalhadores. STEVENS, Anna. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress, 2006, p. 154. Reprodução: cortesia de Barry J. Kemp e da Egypt Exploration Society.

Exemplos de estatuas de divindades e da família real também foram escavados, assim como de indivíduos (STEVENS, 2006: 121-131). Estes e outros tipos de artefatos talvez tenham sido utilizados em cultos domésticos a divindades tradicionais e cotidianas, ancestrais, e à própria família real e ao Aton, nos altares e capelas escavadas em zonas residenciais (Fig. 6; STEVENS, 2006: 215-218), e também nos santuários escavados, localizados na parte externa das casas (IKRAM, 1989).



**Figura 6:** Altar doméstico feito de tijolos de barro, escavado na sala principal da casa P46.24, na Cidade Central. STEVENS, Anna. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress, 2006, p. 222. Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

### - Considerações finais

Como explicitado por meio das fontes arqueológicas, tanto o Aton e a família real, quanto deuses tradicionais, indivíduos e ancestrais divinizados faziam parte do contexto da religião popular na cidade de Amarna – que pode ser um estudo de caso para se entender o

contexto das práticas e concepções religiosas mais gerais da população egípcia sob o Reino Novo, tal como defende Anna Stevens (2006).

Sendo assim, a discussão metodológica acerca da religião oficial e da religião popular de Karen Louise Jolly faz-se muito funcional para este caso egípcio. Tendo em vista a autora, os âmbitos oficial e popular das religiões compreendem duas esferas não de todo distintas e opostas: configuram dois domínios em constante interação, sendo a religião popular “*a esfera mais compreensiva e mais amorfa, que incorpora uma vasta parte da população e das práticas*”, enquanto a religião formal pode ser entendida como sendo aquela esfera “*menor, mais estreita, composta por uma minoria dominante em relação ao total das práticas religiosas*” (JOLLY, 1996, 18).

Religião popular, então, pode ser entendida como “*a categoria mais inclusiva, na medida em que se relaciona com as crenças religiosas mais gerais e as práticas de toda a comunidade, não com indivíduos selecionados ou instituições específicas*” (JOLLY, 1996: 19). Pensando o contexto das conversões ao cristianismo na Inglaterra medieval, Jolly considera religião popular

(...) como um recorte da uma cultura maior e mais complexa, consiste nas crenças e práticas comuns à maioria das pessoas. Engloba a totalidade da cristandade, incluindo o aspecto formal da religião, assim como a experiência religiosa geral da vida cotidiana. Essas práticas populares incluem rituais que marcam os ciclos da vida (nascimento, casamento e morte), de luta contra o sobrenatural (doença e perigo), ou de garantia da segurança espiritual (pós-morte). A crença popular é refletida nesses rituais e em outros símbolos mostrados na sociedade, tais como pinturas, santuários e relíquias (JOLLY, 1996: 09).

Entretanto, o termo “*religiosidade*” ao invés de “*religião popular*”, talvez possa ser empregado; isto porque, segundo Julian Pitt-Rivers, este termo busca a superação da noção de “*superstição*” – de forte carga pejorativa – assim como a de “*religião popular*” – que pode ser entendida como algo diferente do fenômeno religioso mais geral, e também implicar a ideia de que práticas religiosas populares são regidas de acordo com regras predefinidas, tal como na religião dita “*oficial*” (PITT-RIVERS, 1989).

De qualquer forma, levando-se conta esses pressupostos, o aspecto estatal e o templário da religião egípcia antiga podem ser inseridos no âmbito formal ou oficial da religião, na medida em que, tendo em vista Jolly, incluíam apenas uma minoria de pessoas: segundo John Baines, a maioria da população do antigo Egito não tinha acesso ao culto oficial, precisando recorrer a outros meios – por exemplo, a magia – para equilibrar situações cotidianas, as quais não se podia controlar materialmente, como por exemplo,

doenças ou o momento do parto (BAINES, 2002). Já no âmbito popular da religião, ou melhor, de religiosidade popular, enquadram-se as práticas cotidianas e domésticas ou privadas, assim como a piedade pessoal, englobando a maioria das pessoas, com caráter mais inclusivo e dinâmico.

John Baines, num estudo das práticas religiosas através de cartas do período do Reino Novo, põe a seguinte questão:

Foram as reformas [empreendidas por Akhenaton – R.S.L.] o catalisador para a transformação da vida religiosa, ou foi a mudança, pelo menos em parte, no decoro e no caráter e foco do comportamento religioso, enquanto as crenças e práticas subordinadas mudaram menos do que possa parecer? (BAINES, 2001)

Segundo Jan Assmann, por exemplo, foi somente no período dos Ramsés que houve o auge do aumento do contato direto das pessoas com as divindades (ASSMANN, 1995). Entretanto, Baines, considerando as diferenças entre elite e maioria da população sem acesso ao culto, a incidência de dados como, por exemplo, as oferendas votivas, e baseado no conteúdo e na forma de cartas de indivíduos do período do Reino Novo, considera o fenômeno do aumento da relação direta entre pessoas comuns e divindades como originário do período do Reino Novo anterior à Reforma de Amarna (BAINES, 2001:13).

Talvez, então, o impacto da reforma de Akhenaton sobre a religiosidade popular – num contexto mais geral – e privada – especificamente –, tenha sido de intensificar e estimular o contato direto da população com o divino, em reação às eliminações mitológicas da religião oficial de Akhenaton. Como consequência disso, parece ter ocorrido, em Amarna, um aumento da relação direta entre as pessoas e os deuses, a família real e o Aton, e ancestrais, atestado nas fontes (vide, por exemplo: STEVENS, 2003; 2006; 2009).

Sendo assim, considerando o modelo proposto por Jolly, a utilização do conceito de religiosidade popular e a abordagem de Anna Stevens, a religiosidade popular no Egito do Reino Novo pode ser considerada como a categoria mais inclusiva do fenômeno religioso mais geral, englobando uma pluralidade de concepções de mundo e práticas cotidianas e privadas, e funcionando segundo regras de decoro socialmente compartilhadas, sem cânones específicos, entretanto, tal como o culto estatal e templário.

## DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA

FRANKFORT, Henri and PENDLEBURY, John D. S. *The city of Akhenaten II: the North Suburb and the Desert Altars*. London: Egypt Exploration Society, 1933

PETRIE, William Matthew Flinders. *Tell el-Amarna*. London: Methuen & Co, 1894.

STEVENS, Anna. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress, 2006.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CARDOSO, Ciro Flamarion (trad.). *Hinos ao Aton atribuídos ao faraó Akhenaton*. Não Publicado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Jan. *Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism*. Translated by Anthony Alcock. London: Kegan Paul International, 1995.

BAINES, John. Egyptian letters of the New Kingdom as evidence for religious practice, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 1.1, 2001, pp. 1-31.

\_\_\_\_\_. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, B. E. (org.). *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. Tradução de Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, pp. 150-252. Edição original em inglês, 1991.

BICKEL, Susanne. 2003, “Ich spreche ständig zu Aton...”: zur mensch-gott-beziehung in der Amarna religion, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3, pp. 23-45.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *A segunda morte de Osíris: o fim da transcendência e o fim da mitologia*. Não Publicado.

\_\_\_\_\_. De Amarna aos Ramsés, *Phoênix*, 7, 2001, pp. 115-141.

\_\_\_\_\_. As práticas religiosas individuais no antigo Egito durante o terceiro milênio a.C. e a primeira metade do segundo: um programa de pesquisa. In: LIMA, Lana Lage da Gama et alii (orgs.). *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ-Mauad, 2002 pp. 183-192.

GRALHA, Julio. *Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito*. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.

HORNUNG, Erik. *The ancient Egyptian books of the afterlife*. Translated by David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 1999a. Original German edition, 1997.

\_\_\_\_\_. *Akhenaten and the religion of light*. Translated by David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 1999b. Original German edition, 1995.

IKRAM, Salima. 1989, Domestic shrines and the cult of the royal family at el-‘Amarna, *Journal of Egyptian Archaeology*, 75, pp. 89-101.

PITT-RIVERS, Julian. La gracia en antropología. In: SANTALÓ, Carlos Álvarez et alii (orgs.) *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp.117-122.

SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1987.

STEVENS, Anna. The material evidence for domestic religion and preliminary remarks on its interpretation, *Journal of Egyptian Archaeology*, 89, 2003, pp. 143-168.

\_\_\_\_\_. *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress, 2006.

\_\_\_\_\_. Domestic Religious Practices. In: WENDRICH, Willeke and DIELEMAN, Jacco (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. California: Los Angeles, 2009.

# **O VERDADEIRO DEUS EM CUJAS MÃOS SE ACHAM TODOS OS REINOS: AGOSTINHO DE HIPONA E OS PRESSUPOSTOS DO “IMPÉRIO” DE DEUS NA TERRA**

*Prof. Wendell dos Reis Veloso<sup>1</sup>*

Este artigo tem por objetivo analisar a influência da idéia de império no projeto agostiniano de identidade cristã, identificando aí as reverberações relacionadas aos que foram situados em uma posição social de marginalidade e exclusão.

Metodologicamente optamos por uma *Análise de Discurso* de trechos das obras agostinianas *Confissões* (c. 397 d. C.) e *A Cidade de Deus* (413-424 d. C.), valendo-nos, para tal, de pressupostos de uma História Sociocultural. Tais escritos devem ser enquadrados no que denominamos de literatura patrística Pós-Nicena, literatura esta de grande importância para a teologia medieval, sendo mesmo utilizada por elites episcopais de períodos posteriores como argumento de autoridade.<sup>2</sup>

Os discursos que formam nosso *corpus* documental não são entendidos por nós como cópias da realidade, pois como nos mostra Reinhart Koselleck em sua obra *Futuro Passado*<sup>3</sup>, “a história nunca se identifica com seu registro lingüístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito, mas também não é independente dessas articulações lingüísticas” (KOSELLECK, 2006: 196). Como nos ensina Jurandir Malerba, os constructos lingüísticos guardam referências com o real, ao passo que fazemos usos das palavras para nos orientarmos na *realidade*. (MALERBA, 2000)

Os historiadores que dedicam seus estudos aos últimos séculos do Império Romano no Ocidente, especialmente os ligados a uma perspectiva cultural, nos parecem unânimes em caracterizar tal período por uma série de *interacionismos culturais*, apontando em especial três grandes eixos, sendo eles: *Germanismo, Cristianismo e Romanismo*. Eixos

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Gama Filho e associado ao Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo (LITHAM) da UFRJ onde desenvolve a pesquisa “*O Regramento Sexual no Pensamento Agostiniano*” sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Rozental Sancovsky (UFRJ/LITHAM - LEI/USP).

<sup>2</sup> Sobre a presença da discursividade agostiniana em discursos de momentos posteriores, podemos citar a medievalista Renata Rozental Sancovsky em seu estudo sobre a legitimação ontológica que o Bispo Isidoro de Sevilha encontrou em nosso autor (SANKOVSKY, 2008, p. 99-125). Outro exemplo acerca dos influxos agostinianos em escritos medievais pode ser encontrado em artigo de nossa autoria sobre a análise do processo de regramento do sexo no século XIII (VELOSO, 2009). Este assunto será abordado, no presente trabalho, mais à frente.

<sup>3</sup> Todas as referências às reflexões de Reinhart Koselleck feitas daqui por diante referem-se ao capítulo 10 de sua obra *Futuro Passado* (2006).

estes existentes em diferentes graus no extrato cultural do que podemos denominar de cultura medieval.

O *Romanismo* citado acima caracteriza-se na cultura tardo-antiga e medieval também pela preservação de um imaginário imperial, ligado à grandeza e magnificência características do Império Romano. No entanto, diferente do que comumente se pensa, esta idéia de império não está ligada apenas às instituições políticas ou militares formais, antes, como nos ensina a historiadora Norma Musco Mendes, devemos entender “*império como uma organização relacional formal ou informal para o controle da soberania política sobre um amplo território que apresenta caráter multiétnico (...)*”, de modo que “*a sua sobrevivência não está ligada meramente às forças de coerção e aos atos de acumulação de riqueza.*” (MENDES, 2010: 04).

Em um contexto de múltiplas crises, a Igreja cristã tendeu à aproximação crescente com as instituições formais de poder, como evidenciado já no Edito de Milão que data do primeiro quarto do século IV.<sup>4</sup> Desta maneira, organizando-se à semelhança do Império Romano, com sua disciplina e hierarquia, a Igreja não era somente o caminho da salvação eterna, mas também uma fonte de recursos terrenos em meio aos vazios de poder deixados pelo Império. (PEREIRA, 2009: 48-49)

O Bispo de Hipona, em *A Cidade de Deus*, ao abordar o porquê dos seus escritos afirma: “*também prometi mostrar os costumes e o porquê do querer do verdadeiro Deus, em cujas mãos se acham todos os reinos, ao reafirmar o Império para engrandecê-lo, (...).*” (A CIDADE DE DEUS, Vol. I, Livro IV, Cap. II, p. 151) Nota-se neste trecho o uso de um vocabulário tipicamente político, o que nos aponta a influência da idéia de império no pensamento agostiniano. De maneira análoga ocorre em outro trecho quando nosso bispo assevera: “*O poder de dar o império e reino não o atribuímos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz.*” (Idem, Vol. I, Livro V, Cap. XXI, p. 222).

No primeiro trecho Agostinho afirma que todos os reinos encontram-se sob o poder daquele denominado por ele de verdadeiro Deus, de modo que se a ele pertence, ele distribui a quem lhe apraz, como verificamos no segundo trecho ao lermos que o poder de dar o império e o reino não deve ser atribuído senão ao verdadeiro Deus. Todos os seres

---

<sup>4</sup> O Edito de Milão datado de 313 d. C., é importante documento que nos evidencia a crescente aproximação entre o cristianismo eclesiástico e as instituições formais de poder.

humanos estariam, portanto, sujeitos a um mesmo princípio ordenador, como nos ensina Peter Brown:

Em termos genéricos, e ao contrário de muitas associações comerciais e irmandades religiosas – que em grande parte eram específicas de certas classes ou dependiam do sexo – a Igreja cristã era um grupo que se caracterizava por uma grande variedade. Deste ponto de vista assemelhava-se a um novo império em miniatura: os grandes e os pequenos encontravam-se como iguais porque todos eles estavam sujeitos à lei universal de um mesmo deus. (BROWN, 1999: 43-44.)

Todavia, como perceptível, ainda no segundo trecho, a felicidade que caracterizaria o reino dos céus somente seria possível aos piedosos, ao contrário do reino terrestre que poderia ser partilhado por piedosos e aqueles a quem o nosso autor, de maneira antípoda, denomina ímpios.

Os teóricos da identidade afirmam ser o binômio “*nós*” e “*vós*” seus constituintes básicos<sup>5</sup>. Koselleck argumenta que “*o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e desta maneira constituem uma condição para que a ação se torne possível*” (Koselleck, 2006: 191-192). Ou seja, uma vez que os escritos agostinianos, inseridos em uma tradição patrística, consolidavam importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar, assim como definiam lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas presentes em sua teologia (ROZENTAL, 2010: 128), nós defendemos serem os escritos agostinianos não apenas indicadores de ação, mas também responsáveis por caracterizar e criar grupos políticos e sociais com base em conceitos *antitéticos* e *assimétricos*<sup>6</sup> que almejavam atribuir constantes naturais à condições que são históricas.

Em confluência com as idéias defendidas anteriormente, Michel de Certeau nos adverte que a violência que se encontra marcada a ferro na linguagem, define de onde eu falo, está inscrita no lugar de onde eu falo (CERTEAU, 2008: 88), portanto, define se sou “*nós*” ou se sou “*vós*”.

Entretanto, há que nos atentarmos para o fato de que, tacitamente pelo menos, as classificações históricas, tais como, gregos e bárbaros, cristãos e pagãos, ou como visto na documentação analisada anteriormente, piedosos e ímpios, sempre referiram-se a

---

<sup>5</sup> Acerca da construção das *identidades* e *diferenças* nossas reflexões referem-se, além da já referida obra de Koselleck, especialmente à obra organizada por Tomas Tadeu da Silva (2000).

<sup>6</sup> Tais expressões são utilizadas por R. Koselleck para se referir a conceitos opostos assimétricos, onde o seu oposto não é somente o seu contrário em uma relação de equilíbrio, antes, ocupa uma posição de desigualdade em uma relação hierarquizada.



totalidade dos homens, de modo que a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Contudo, isto muda quando ela, a humanidade, entra na argumentação como uma grandeza política de referência e produz separações em pólos opostos, não obstante a sua pretensão à totalidade. (KOSELLECK, 2006: 219-231) E é justamente isto que ocorre no período da Antiguidade Tardia.

Em um contexto de crescente catocilização da sociedade, incluindo aí as estruturas políticas formais, os pertencentes à cidade de Deus, os cristãos, confundem-se cada vez mais com aqueles integrados à estrutura política vigente.

No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas *Confissões* Agostinho empreende a seguinte reflexão:

Acaso será em alguma parte e momento injusto amar a Deus de todo o coração, com toda a alma e com todo o entendimento e amar ao próximo como a nós mesmos? Por isso todos os pecados contra a natureza, como o foram os dos sodomitas, hão de ser detestados e castigados sempre e em toda parte, (...). (CONFISSÕES, Livro II, Cap. VIII, p. 73)

Podemos perceber no seguinte trecho o estabelecimento de alguns pecados, exemplificado por um pecado sexual, como que antitéticos à natureza humana, ou seja, os seres sociais tidos como desviantes, como os sodomitas citados por nosso autor, são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante, ou, fazendo referência à supracitada obra de Koselleck, antitética e assimétrica, em que ocupam uma posição de inferioridade que nos sugere a potencialidade até mesmo de inexistência, uma vez que suas práticas contrariariam a própria natureza.<sup>7</sup>

Mais à frente encontramos:

Com relação aos pecados que são contra os costumes humanos, também hão de ser evitados de acordo com a diversidade de costumes, a fim de que o pacto mútuo entre povos e nações, firmado pelo costume ou pela lei, não seja quebrado por nenhum capricho de cidadão ou forasteiro, porque é indecorosa a parte que não se acomoda ao todo. (Ibidem)

Mais uma vez temos uma evidência da correlação operada por Agostinho entre pecado e uma assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, portanto, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres.

---

<sup>7</sup> A tentativa de controle da sexualidade humana, enquanto importante mecanismo de controle social do cotidiano, possui importância capital na proposta de identidade cristã forjada por Agostinho de Hipona e foi estudada por nós anteriormente (VELOSO, 2010).

De maneira indiciária podemos localizar nos trechos acima as matrizes filosóficas do discurso alvo de nossa análise. O próprio Bispo de Hipona admite em suas *Confissões* que lera algumas obras platônicas:

Primeiramente, querendo tu mostrar-me como resistes aos soberbos e das tuas graças aos humildes, e com quanta misericórdia ensinastes aos homens o caminho da humanidade, por se ter feito carne teu Verbo, e ter habitado entre os homens, me fizestes chegar às mãos por meio de um homem inchado de monstruoso orgulho, alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim. (CONFISSÕES, Livro VII, Cap. IX, p. 151)

Na biografia dedicada ao nosso bispo, Peter Brown nos mostra que nosso autor tivera contato com o Platonismo provavelmente através de Plotino. Sobre o pensamento deste, Brown assevera:

O sentimento pungente de que o homem comum, preso ao mundo óbvio dos sentidos, move-se na penumbra e de que o saber que ele afirma possuir é meramente o estado obscuro e derradeiro de uma progressão inelutável de estágios decadentes de consciência é a marca da visão plotiniana do universo. (BROWN, 2008: 116)

E segue afirmando que os “*seguidores*” de uma concepção platônica de pensar a realidade sempre assentiram ante a possibilidade de oferecer uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si através da “*ascensão*” racional e desassistida de sua mente ao mundo inteligível. (Idem, p. 125) Atentando para a matriz socrática existente no pensamento de Platão entendemos que falamos, portanto, do axioma platônico do *logos*. Sobre ele, o *logos*, podemos dizer:

Ora: “que é?” significa para estes gregos “dar a razão disso”, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega **logos**, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de **verbum**, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o verbo divino. (GARCÍA MORENTE, 1980: 87)

Em capítulo dedicado a utilização do pensamento agostiniano como matriz discursiva do pensamento isidoriano a medievalista Renata Sancovsky defende que a reapropriação do conceito filosófico do *logos* deu-se porque a ontologia platônica está essencial e intrinsecamente associada a tal conceito grego, elemento do ser que apresenta uma conformidade unitária, coerente e existencial. Desta maneira acabou por ocorrer à coincidência entre o *logos*, posto que perfeito, e a instância divina. Tal coincidência é verificável quando Agostinho, ao comentar sobre as obras platônicas que lera, afirma:

*“Neles eu li - não com estas palavras, mas substancialmente o mesmo e expreso com muitos e diversos argumentos – que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus. Este estava desde o princípio em Deus.”* (CONFISSÕES, Livro VII, Cap. IX, p. 151)

Mais à frente a mesma autora nos mostra que a luta maniqueísta infinita do bem contra mal, para o nosso autor, resumir-se-ia à luta do *logos/verbum* contra os seres que não o são de verdade, por serem falsos, ilusórios e nocivos, posto que não teriam sido purificados pelo reconhecimento do *verbum* – já consubstanciado na pessoa de Cristo – pelos seres.

Com base nestas reflexões podemos entender melhor o antagonismo formulado por Agostinho, e evidenciado nos dois trechos analisados anteriormente, entre pecado e humanidade, uma vez que em sua opinião o não reconhecimento do *verbum*, ou seja, da pessoa de Cristo como imanente de toda bondade e verdade, implicaria necessariamente em uma vida balizada pela maldade e pela inverdade.

Os sodomitas, os gentios dados as paixões, ou os ímpios citados no trecho documental do início de nosso texto, dentre outros seres sociais, evidenciariam por seu comportamento a sua ligação com a maldade e a inverdade, a não busca da *Imago Dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias do Reino dos Céus, da Cidade de Deus, o que para estes homens e mulheres assumia tons dramáticos.

Como também visto por nós anteriormente, devido a tendência à assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também no reino terrestre. Evidenciando assim que na dinâmica do “*Império*” de Deus na terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o “*ser cristão*” / “*ser humano*” concebido pelas elites eclesiásticas deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso (FOUCAULT, 2006), mas também uma posição assimétrica.

Diante do discutido acima, cabe-nos lembrar que:

Ao contrário da tentativa de melhoramento pessoal do filósofo, ferozmente individual, o “pecado” era tratado pelos cristãos como um problema comum a todos eles. Era possível transformá-lo em rectidão através da reparação e da penitência de Deus. Mas esta reparação não era puramente pessoal. (BROWN, 1999: 47)

E neste contexto em que a recuperação do supostamente desviante é um dever coletivo que as assertivas agostinianas devem ser entendidas levando em consideração às noções de *violência justa* e de *violência injusta*. Esta, a empregada pelos supostamente desviantes contra os ordenadores do discurso, enquanto aquela é empregada por todos os que estão à frente de uma instituição dominante contra qualquer tipo de oposição, podendo, em nome de sua justiça, fazer uso dos mais atrozes castigos (MEREU, 2000). Italo Mereu afirma ser Agostinho de Hipona um dos maiores teóricos deste tipo de violência (Idem, p. 43), o que se comprova quando o próprio bispo escreve que:

Há outras ações semelhantes a ações maldosas ou a delitos, e que não são pecados, porque nem te ofendem a ti, Senhor, nosso Deus, nem tão pouco à sociedade humana; como por exemplo quando procuramos coisas convenientes para o uso da vida e às circunstâncias, sem que se saiba se essa busca é cobiça, ou quando castigamos a alguém com desejo de que se corrija. (CONFISSÕES, Livro III, Cap. IX, p. 75)<sup>8</sup>

Tais teorizações coadunam-se com as determinações presentes nos discursos analisados logo no início de nosso artigo, quando Agostinho de Hipona afirma que os seres sociais destoantes deveriam não somente serem detestados, mas em confluência com a lógica da intolerância de que se nega o Outro como verdadeiro humano para excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo (HÉRITIER, 2000: 25), Agostinho afirma que os desviantes deveriam também serem castigados. Em todo o tempo. Em todo o Lugar.

---

<sup>8</sup> Há que se ressaltar que este não é o único trecho em que Agostinho teoriza sobre a relação entre violência e uma dada concepção de justiça. Após o trecho citado nosso autor continua empreendendo tais reflexões.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*. 2 V. 8 ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

Edito de Milão. In: *Medieval Sourcebook: The "Edict of Milan" (313 A. D.)*. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/edict-milan.html>. Acesso em fevereiro de 2011.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

CARNEIRO, M.L.T. O Discurso da Intolerância: Fontes para o Estudo do Racismo. In: *Fontes Históricas: Abordagens e Métodos*. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras - UNESP. Campus de Assis. Programa de Pós-Graduação em História, 1996. p.21-32.

CERTEAU, Michel. A Linguagem da Violência. In: \_\_\_\_\_. *A Cultura no Plural*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1995, p. 87-97.

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

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia I: Lições Preliminares*. São Paulo: 8ª ed. Mestre Jou, 1980.

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.

HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a Intolerância. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

KOSELLECK, Reinhart. A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos. In: *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006, p. 191-231.

LE GOFF, Jacques. Os Marginalizados no Ocidente Medieval. In: \_\_\_\_\_. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 175-183.

MALERBA, Jurandir. Para uma Teoria Simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: Contribuições a um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 199-225.

MEREU, Italo. A Intolerância Institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

MENDES, Norma Musco. Professora Norma Musco Mendes Evidencia Estudos de Roma no Brasil (Entrevista Concedida ao Pesquisador Carlos Eduardo da Costa Campos – NEA/UERJ). *Phília: Jornal Informativo de História Antiga*. Rio de Janeiro, n. 35, p. 4-5, jul/ago/set, 2010.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. Estado e Soberania na Idade Média. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 47-56.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas “Adversus Iudaeos”. Século IV ao VII d.C. *Phoînix*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 128-145

\_\_\_\_\_. *Inimigos da Fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

VELOSO, Wendell dos Reis. Os Concílios Lateranenses e a Questão Sexual: Idéias, Teorias e Práticas. In: I Encontro Nacional de Estudos sobre o mediterrâneo Antigo, 2009, Rio de Janeiro. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro : NEA/UERJ, 2009. p. 1-17.

\_\_\_\_\_. O Regramento Sexual no Pensamento Agostiniano: Alguns Apontamentos. In: MARAL, Clínio; BARROS, José D'Assunção; CALDAS, Marcos; COSER, Miriam; LOBIANCO, Luis Eduardo; SANCOVSKY, Renata Rozental; SILVA, Rosana Marins dos

Santos. (Orgs.). *Representações, Poder e Práticas Discursivas*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010, p. 1-10.