

# *Memórias do* **MEDITERRÂNEO** **ANTIGO**

*Interações culturais no Mediterrâneo Antigo*



*Maria Regina Candido*



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

*Memórias*  
*Do*  
*Mediterrâneo Antigo*



Rio de Janeiro  
NEA/PPGH/UERJ  
2010

*Memórias Do Mediterrâneo Antigo*

Copyright©2010: todos os direitos desta edição estão reservados ao Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

Capa: Junio César Rodrigues

Diagramação: Carlos Eduardo da Costa Campos

Estatua Vênus de Milo – Museu de Istambul

Istambul - Museo archeol. - Afrodite - sec. III-II a.C. - da Priene - Foto G. Dall'Orto

Afresco Mar Mediterrâneo - Puteoli harbour

Blackman, C. P. 1982, MNRAS, 200, 407

Editoração eletrônica: Equipe NEA  
[www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)

#### **Ficha eletrônica**

CANDIDO, M. R. (Org.); **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

#### **Núcleo de Estudos de Antiguidade**

Site: [www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br) / e-mail: [nea.uerj@gmail.com](mailto:nea.uerj@gmail.com)

Tel: (021) 2334-0227



## **Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

**Reitor:** Ricardo Vieira de Castro

**Vice-reitor:** Christina Maioli

**Extensão e cultura:** Nádya Pimenta Lima

### **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

José Augusto Souza Rodrigues

### **Departamento de História**

André Luiz Vieira de Campos

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

Maria Teresa Toribio

### **Conselho Editorial**

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Ana Lúvia Bomfim Vieira

Fábio de Souza Lessa

José Roberto de Paiva Gomes

Maria do Carmo Parente Santos

Maria Regina Candido

### **Acessória Executiva**

Alair Figueiredo Duarte

Carlos Eduardo da Costa Campos

Junio César Rodrigues Lima

Luis Felipe Bantim Assumpção

Trícia Magalhães Carnevale



*Dirigido por  
Profª Drª Maria Regina Candido*

## Sumário

- 6      Apresentação**  
*André Luiz Vieira de Campos*
- 8      Prefácio**  
*Pedro Paulo de Abreu Funari*
- 10     Uma Reflexão em Prol de Etnicidade e Cultura  
entre os Povos Helenos do Século V a.C.**  
*Alair Figueiredo Duarte*
- 28     Origens e percepções das festas romanas antigas**  
*Ana Thereza Basílio Vieira*
- 42     Interações religiosas no Mediterrâneo romano:  
Práticas de acclamatio e de interpretatio**  
*Claudia Beltrão da Rosa*
- 61     O Cristianismo e o Mundo Romano no Século IV**  
*Cláudio Umpierre Carlan*

- 72     **Os Vasos Anacreonticos: Interações Culturais  
entre Antenienses e Lídios**  
*José Roberto de Paiva Gomes*
- 80     **A presença egípcia no Mediterrâneo antigo:  
deuses e símbolos**  
*Margaret M. Bakos*
- 100    **Relaciones espaciales y temporales en Hesíodo:  
las tensiones en el Mediterráneo.**  
*María Cecília Colombani*
- 127    **Interações culturais através da Memória do  
Mediterrâneo Antigo**  
*María Regina Cândido*
- 136    **Influencias orientales en los filósofos  
neoplatónicos**  
*Patrízia Marzillo*

## **Apresentação**

*André Luiz Vieira de Campos*

Foi com muita satisfação que recebi o convite da professora Maria Regina Candido, para escrever a apresentação do livro “Memórias do Mediterrâneo Antigo”, mais um fruto do produtivo Núcleo de Estudos da Antiguidade do Estado do Rio de Janeiro/NEA, sob sua coordenação.

Esta coletânea reúne trabalhos de professores-pesquisadores de Universidades brasileiras – a exemplo da UERJ e a PUC/RS – e do exterior, como a Universidad de Mar del Plata e a Universidad de Moron, na Argentina, e Ludwig-Maximilians-Universitat, na Alemanha. O conjunto de textos, embora diverso, tem – como apontado no Prefácio realizado pelo professor Pedro Paulo de Abreu Funari – no tema da memória, um ponto de encontro.

A amplitude dos temas abordados: festas, religião e cultura material, entre outros, demonstra a pluralidade de temáticas e abordagens que se abrem para as pesquisas históricas sobre a antiguidade mediterrânea, graças à renovação historiográfica e ao crescimento do interesse pela História da Antiguidade Clássica, fato facilmente comprovado pelos centros de estudos clássicos espalhados pelo Rio de Janeiro e outras capitais do país.

O livro, uma reflexão sobre um mundo tão distante temporalmente, nos sugere indagações sobre a nossa “herança clássica”. O Ocidente considera as culturas do passado grego-romano como seu ponto de origem, e apropriou-se desta herança em diversos aspectos: língua, direito, política, arquitetura, filosofia, etc. Porém, sabemos que apropriar-se significa escolher uns aspectos e “esquecer” outros. Assim, uma

pergunta que nos fazemos ao ler esta coletânea é: o que selecionamos desta herança e atribuímos como “nosso”? E, por outro lado, que outros aspectos da “cultura clássica” são tão estranhos a nós? Seja como for, por tantos aspectos que nos legaram e pelo estranhamento que provocam, vale a pena, através deste livro, vislumbrar um pouco do Mediterrâneo Antigo.

Professor Doutor André Luiz Vieira de Campos  
Professor Adjunto de História do Brasil & Chefe do  
Departamento de História/UERJ



**Referência da Imagem:**  
<http://www.theoi.com/Gallery/Z12.21.html>

## Prefácio

### Memórias do Mediterrâneo Antigo: Considerações sobre a Memória

*Pedro Paulo A. Funari*

A memória é, talvez, a mais traiçoeira das nossas capacidades, a que mais nos faz humanos, para o bem e para o mal. O que caracteriza o ser humano é a sua capacidade de constituir-se para si mesmo, à diferença de outros animais, em tantos outros aspectos tão próximos de nós, com os quais podemos compartilhar quase todo o material genético. Os gregos antigos, sem tais conhecimentos genéticos, sabiam a importância da memória (*mnemé*) e da perpetuação da lembrança no monumento (*mnema*) como elementos centrais na constituição das identidades não apenas individuais, como coletivas. Tantas as pessoas, como as coletividades, constroem-se em torno de recordações e esquecimentos.

A memória é traiçoeira, todos o sabem e o dizem: *memory betrays us*, como nos contam os ingleses. Ela é seletiva, oculta tanto quanto revela, distorce e retorce, constrói e destrói. Os latinos já relacionavam o *monumentum* a *moneo*, o monumento funerário à lembrança ou advertência, o alerta, uma espécie de voz que saía da tumba, como atestam tantas epígrafes. funerárias. Estas lembranças não são, contudo, senão narrativas sobre o passado, são contos sobre um personagem, sobre uma coletividade ou sobre uma abstração. O cenotáfio ou tumba em honra de alguém cujos restos não estão ali representa, de forma exemplar, essa caráter narrativo, uma construção de uma coletividade, em determinada época e circunstâncias,

visando representar algo do passado, para forjar algo no presente e no futuro. Memória e usos do passado são termos indissociáveis e os contextos que dão forma a essas narrativas constituem a matéria de reflexão primeira do estudioso da História e do passado.

As memórias sociais estão, pois, sujeitas a muitas demandas e interesses, daí que não possam deixar de trair tais imperativos e volições. A própria historiografia produz, no campo da ciência, memórias e esquemas narrativos que condicionam nossos olhares e percepções e que revelam nossas épocas, interesses e circunstâncias. Somos nós, com nossa humanidade, que estamos representados nas imagens sobre o passado.

Este volume demonstra isto de forma muito apropriada, pois apresenta leituras muito ao corrente de nossas inquietações modernas, brasileiras e latino-americanas. Temas como identidades, religiosidades, interações culturais e conflitos sociais denotam nossas experiências e vivências em nossas construções de memórias sobre a Antiguidade. A leitura desta obra revela uma faceta dos nossos olhares e encantam o leitor com pequenas pérolas, resultantes de um esforço coletivo de pesquisa, sediado no Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Saímos mais ricos das suas páginas e satisfeitos. Boa leitura!

Professor Doutor Pedro Paulo A. Funari  
Professor Titular de História Antiga & Coordenador do NEE /  
UNICAMP

## Uma Reflexão em Prol de Etnicidade e Cultura entre os Povos Helenos do Século V a.C.

*Alair Figueiredo Duarte*

Tucídides na sua obra, *A História da Guerra do Peloponeso*, fomenta o debate envolvendo etnicidade e cultura. Tal fato leva a refletir a Antiguidade Clássica e aponta que essa reflexão permite novas leituras sobre a temática.

Nessa contextualidade se torna pertinente identificar o *Soldado-Cidadão* e o *Soldado-Mercenário* no século V a.C., pois as *Guerras Greco-Persicas* no início assim como a *Guerra do Peloponeso* ao final do século, tornaram-se um referencial para refletir o conceito de “*Civilidade*” versus o conceito de “*Barbaro*” no corte temporal citado.

Numa sociedade onde a agricultura e a escravidão eram elementos fundamentais para a sobrevivência da polis, a idéia defendida por Platão tanto quanto por Aristóteles de que gregos não deveriam escravizar gregos<sup>1</sup> pode até soar paradoxal aos interesses político-econômicos das Cidades-Estado helênicas. Contudo, isto também nos aponta como os helenos se julgavam diferentes dos demais povos mediterrânicos, seus hábitos distintos dos demais povos que habitavam aquela região os levavam a acreditar que de fato, os “bárbaros”, deveriam ser seus escravos por natureza<sup>2</sup>.

Esta inferência trata-se, nada mais, de uma maneira de criar distanciamento. Uma diferenciação étnica e cultural entre eles, helenos, e outros povos da Antiguidade seus contemporâneos; helênicamente denominados de: *βαρβαρικός*, isto é: “*Bárbaros*”<sup>3</sup>.

A guerra por possuir a peculiaridade de por grupos políticos com interesses culturais, econômicos e ideológicos em

margens opostas; e fazer da violência física uma regra constante, pode apresentar-se como um fenômeno representativo desta diferenciada identidade autoproclamada pelos helenos. Inclusive, a guerra quando analisada sob o contexto social de produção de determinados períodos históricos, podem possibilitar a compreensão das mudanças sociais intimamente relacionadas a cultura de determinado povo. Nesta particularidade, a guerra pode nos possibilitar compreender como os helenicos *Soldados-Cidadãos* - apesar de se julgarem os únicos dotados de “*Civilidade*”<sup>4</sup> frente aos demais povos mediterrânicos- “flexibilizaram” a rigorosa tradição identitária cultural dos seus ancestrais, e muitas vezes combateram como *Soldados-Mercenários* ao lado daqueles que julgavam “bárbaros”.

Segundo Marcel Detienne, *Civilidade* é um inconsciente histórico que carrega tudo que as tradições representam; ela é capaz de dar forma as categorias coletivas manifestada em instituições sociais tais como: o direito, a política e as relações sociais. O veículo prático das *Civilidades* é a *Linguagem*, pois este é um elemento capaz de produzir interpretações, e produzir variações de *Civilidades*.

Tucidides ao documentar a *Guerra do Peloponeso*<sup>5</sup>, já no primeiro livro, ressalta os hábitos helênicos frente às ações cotidianas das demais culturas mediterrânicas<sup>6</sup> descrevendo como os gregos deixaram o estado de “barbárie”, para dotarem-se de “*Civilidade*”.

Ao fazer a descrição da “*Civilidade helênica*”, Tucidides com sua marcante iconoclastia, inaugura um método histórico que valoriza a análise cruzada entre testemunhos e fatos. Nos seus escritos, fica apreensível o desejo que o autor possui em estabelecer o início da *Civilidade* dos povos helênicos na era Clássica, onde a hegemonia econômica, política,

intelectual e militar; vivenciavam o apogeu. Tal peculiaridade contribui para compreendermos porque helenos se envolveram num conflito mutuo de vinte e sete anos, a maior das ameaças não seria mais o “*Bárbaro*” persa, e sim o próprio heleno<sup>7</sup>.

Ao descrever *A Guerra do Peloponeso*, Tucídides legou as gerações póstumas o mundo sob a visão helênica, a História do Mundial tornou-se a história dos gregos. Aos não gregos foi reservada a peculiaridade de serem meros expectadores de uma guerra helênica. É nesta particularidade que Tucídides deixa evidente a dicotomia entre seu método historiográfico e o utilizado por Heródoto, que não somente permite aos “bárbaros” participarem ativamente da História dos gregos, como também põe fé ao testemunho, sem que necessariamente estabeleça investigações cruzada de fatos<sup>8</sup>.

A exposição desenvolvida pelo estrategista historiador<sup>9</sup>, permite fomentar o debate em prol do inatismo das virtudes, e, nos deixa a seguinte reflexão: Alguns homens estão por natureza determinados a serem “*Bárbaros*” (desprovidos de “*Civilidade*”), ou, seria possível transformarem-se numa ou outra destas denominações conforme as experiências vividas e perspectivas de olhar?

Na busca de elementos capazes de dar respostas a tal questionamento, somos remetidos a observar o que diziam os próprios helenos a este propósito, e também, tecer uma breve análise do que viria a ser *Etnia e Cultura*.

A língua falada aponta a semelhança quanto às origens dos povos, ela é capaz de marcar um traço de unidade cultural. Vemos em tal peculiaridade, um fator comum entre as concepções de etnicidade e cultura. Como nos menciona Heródoto, os povos nativos da Ática ( os Pelasgos), quando obtiveram contato com os povos jônicos que migraram para aquela região, abandonaram sua língua de origem quando se

tornaram Helenos<sup>10</sup>. Através desta observação vemos que a língua não é o único e o primordial fator para determinar uma cultura, nessa especificidade; ser um Heleno.

Vemos que o conceito de *Cultura*, além da língua comum, também abarca os hábitos praticados e suas mutações. Veja o que nos diz Catherine Peshansk: “*Mas os atenienses se transformaram em gregos e, ao fazerem isso, mudaram de língua. Assim, ou se nasce grego ou se torna um grego*”<sup>11</sup>. Embora entre os helenos houvesse o discurso defensor de que eles eram por natureza civilizados ou os únicos dotados de *Civilidade*, podemos verificar que entre eles, também circulava o pensamento de que não há uma natureza da cultura.

A gênese da cultura, assim como a excelência das virtudes, seria proveniente de uma prática e não da gênese biológica. Se considerarmos a observação destacada por Catherine Peschanski na citação acima, veremos que de fato não há elementos suficientes para declarar que as qualidades excelentes, estão essencialmente restritas a fazer parte de determinada linhagem familiar, ou mesmo, por nascer em determinado território.

Diante disso, a mera declaração do direito de domínio sobre determinado povo ou território como afirmou Eurípedes na dramaturgia, *Ifigênia em Aulis*<sup>12</sup>, não se sustentaria apenas e exclusivamente no âmbito do discurso. Pois, para se ter o direito de posse sobre algo é preciso existir princípios morais coletivos que estabeleçam o reconhecimento de um direito de domínio sobre aquilo que se deseja, ou daquilo que é possível dominar. Logo, para se manter o domínio sobre algo é preciso estar organizado socialmente detendo em comum: interesses políticos, linguagem e princípios morais que possam estabelecer regras legislativas. Não basta nos declararmos superiores ou proprietário daquilo que desejamos, para sustentar o domínio

sobre algo é preciso antes de qualquer retórica, a existência de “*Civilidade*”.

A gênese da “*Civilidade helênica*”, construída por Tucídides no primeiro livro da sua obra; demonstra-nos que as ações de *Violência* (agressividade e uso da força física sem um respaldo jurídico ou normativo)<sup>13</sup>, são ocorrências comuns quando não há um poder jurídico ou normativo capaz de garantir a segurança e a propriedade.

Assim, a *Barbárie* pode ser entendida como a falta de garantias de manter a propriedade sobre algo (elemento capaz de gerar a *Violência*), e não pelas ações consideradas grosseiras, ou hábitos diferenciados que caracterizam a distinção da cultura. A *Barbárie*, pré-existe a vida social e ao *Estado de Belicosidade*, que entendemos ser um ambiente iminente a concretização da guerra.

No *Estado de Belicosidade*, os homens não apenas procuram os meios necessários para assegurar aquilo que julgam sua propriedade fazendo uso das armas, eles fazem das armas, extensão de seus corpos. E é neste estado de insegurança e desconfiança, no qual denominamos *Estado de Belicosidade*, que Tucídides demarca como a origem da *Barbárie*. É de onde ele parte, para apontar as dessimetrias entre aquilo que é “*Barbaro*” e aquilo que é dotado de “*Civilidade*”; vejamos:

*Na realidade, todos os helenos costumavam portar armas, porque os lugares onde viviam não eram protegidos e o contato entre eles eram arriscados; por isto em sua vida cotidiana eles normalmente andavam armados, tal como ainda fazem os bárbaros.*

O ato e a necessidade de viver constantemente armado é o elemento identificador do “*Barbaro*”! Tucídides prossegue na exposição e aponta que os atenienses estavam entre os primeiros

helenos a dotarem-se de *Civilidade*, observemos a citação a seguir:

*O fato de algumas regiões da Hélade ainda manterem esse hábito prova que, em certa época, modos de vida semelhantes prevaleciam por toda parte. Os atenienses, todavia, estavam entre os primeiros a desfazerem-se de suas armas e, adotando um modo de vida mais ameno, mudaram para uma existência mais refinada*<sup>14</sup>.

Nas afirmações de Tucídides, podemos apreender e posteriormente inferir, que de fato houve uma construção da helenicidade, ou seja, a cultura helênica foi edificada passo-a-passo não somente nos costumes e hábitos cotidianos diversificados ao dos “*Bárbaros*”, mas também no campo das idéias e do discurso.

Nestas prerrogativas indagamos se a cultura é um fenômeno datado, pois pode ser construído se contrapondo a idéia de uma natureza da *Civilidade helênica*. Então; o que vem a ser *Cultura* e onde está a sua natureza? Será possível existir uma *Natureza da Cultura*? Vemos que as respostas aos questionamentos propostos não estão restritos à análise do que vem a ser *Cultura*, há necessidade de abordar, também, o que vem a ser *Etnicidade*.

Heródoto define a *etnicidade helênica*, como a “*semelhança de todos os helenos quanto ao sangue, à fala, os templos e os sacrifícios que nos são comuns e nossos costumes que são os mesmos...*”<sup>15</sup>. Ciro Flamarion Cardoso utilizando-se da definição de T. Dragadze afirma que *etnicidade* está associada a:

*Um agregado estável de pessoas historicamente estabelecido num dado território possuindo em comum, particularidades relativamente estáveis de língua e cultura, reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (autoconsciência) e expressando tudo isto mediante um nome auto-aplicado (etnônimo)<sup>16</sup>.*

Os apontamentos nos demonstram que a identidade étnica de um povo não se restringe a laços de sangue, mas, encontram-se próximo das similaridades dos costumes, da língua e do território de origem.

Esta breve reflexão e análise quanto a *Etnicidade* nos permite ver que o conceito pode ser inserido a conceituação de *Cultura*, pois esta, não se restringe a costumes, mas também abarca os conhecimentos adquiridos pelo indivíduo; se opõe a algo que é imutável e naturalmente dado, possui sentidos antropológicos que podem ser definidos como:

*O conjunto das representações e dos comportamentos adquiridos pelo homem enquanto ser social. Em outras palavras, é o conjunto histórico e geograficamente definido das instituições característicos de determinada sociedade, designando não somente as tradições artísticas, científicas religiosas e filosóficas de uma sociedade, mas também suas técnicas próprias, seus costumes políticos e os mil usos que caracterizam a vida cotidiana (Margaret Mead)<sup>17</sup>*

Neste primeiro momento a *Cultura* se assemelha a concepção de Etnicidade, porém trata-se de algo bem mais amplo, continuemos à análise:

*Trata-se também de um processo dinâmico de socialização pelo qual todos os fatos se comunicam e se impõem em determinada sociedade. Seja pelos processos educacionais propriamente ditos, seja pela difusão das informações em grande escala a todas as estruturas sociais mediante os meios de comunicação de massa*<sup>18</sup>.

Em um segundo momento, a *Cultura* interliga-se a concepção de informação e conhecimento adquirido permitindo criar uma opinião singular ao indivíduo, que agrupados a outros indivíduos por similaridades de pensamento, criam uma identidade social ou de grupos sociais. Em um terceiro estágio, a criação de ideais sociais acaba por refletir nas instituições comunitárias, permitindo a criação de *Civilidades*. Observemos a observação seguinte:

*Tomada neste sentido, a cultura praticamente se identifica com o modo de vida de uma população determinada, vale dizer, com todo o conjunto de regras e comportamentos pelos quais as instituições adquirem um significado para os agentes sociais, e através dos quais se encarnam em condutas mais ou menos codificadas*<sup>19</sup>.

Como podemos verificar, não há uma *Natureza da Cultura*. Tal inferência toma relevância quando examinamos o

que disseram eminentes personalidades que refletiram quanto a origem do conhecimento humano. Neste sentido Aristóteles declarou: *“Nada há no intelecto, que primeiro não tenha passado pelos sentidos”*<sup>20</sup>; sendo posteriormente referendado por Tomás de Aquino, que concluiu: *“O intelecto humano é passivo, ou seja, precisa receber os inteligíveis, que enquanto não recorre aos sentidos, nada possui”*<sup>21</sup>. Através destas observações, podemos apreender como se dá a relação entre *Cultura* e *Conhecimento*, onde a partir do que percebermos pelos sentidos, podemos abstrair e definir.

Em se tratando de documentos históricos e arqueológicos, podemos não somente perceber hábitos dos antigos gregos e da *Cultura Helênica*, mas, sobretudo, apreender como ela pôde ser construída; vejamos o que nos diz mais uma vez Tucídides:

*De fato, não faz muito tempo que os homens mais idosos nos segmentos mais privilegiados, na fase de transição para a vida mais agradável, deixaram de usar túnicas de linho rústico e abandonaram o hábito de prender os cabelos em um nó seguro por um broche de ouro com o formato de um gafanhoto [...]*<sup>22</sup>

O hábito de prender os cabelos pode ser associado a um hábito de *“Barbaros”*, contudo, vemos como mais importante desta afirmação a declaração: *“os idosos do segmento mais privilegiado, na fase de transição para a vida mais agradável....”*. Ela pode nos demonstrar o valor que o heleno daria as suas tradições, a *Civilidade*. O cidadão helênico bem nascido que estivesse em transição à uma vida mais agradável na velhice, seria aquele que: teria gerado filhos homens à polis,

cultuado os deuses nas formas devidas, cumprido com todas as obrigações militares e, por tudo isso, deixado um exemplo aos seus descendentes. Continuemos a análise:

*Roupas mais simples, como as usadas atualmente, foram adotadas primeiro pelos lacedemônios, e em geral os homens mais ricos entre eles evoluíram para um estilo de vida que os aproximou mais do povo que em outras regiões*<sup>23</sup>.

O interessante na observação acima, é que Tucídides deixa transparecer que atenienses seriam mais dotados de *Civilidade* que os espartanos, isto, em razão de atenienses adotarem como forma de governo, um regime democrático. Afirmação implícita na citação; “*homens mais ricos entre eles evoluíram para um estilo de vida que os aproximou mais do povo...*”. Prosseguindo:

*Os lacedemônios foram também os primeiros a despirem-se e após tirar a roupa em público untarem-se com óleo quando iam participar de exercícios físicos; pois em épocas mais remotas - mesmo durante os jogos olímpicos - os atletas usavam panos enrolados em forma de cintos em volta dos quadris nas competições, e não faz muitos anos que esta prática cessou.*

*Ainda hoje entre alguns bárbaros (especialmente na Ásia, onde há prêmios para o luto e o pugilismo), os competidores usavam esses panos nos quadris. É “possível demonstrar que os helenos antigos tinham muitos outros costumes semelhantes aos dos bárbaros atuais.”*<sup>24</sup>

Neste ultimo trecho, podemos apreender a valorização da estética corporal, uma virtude entre os princípios aristocráticos onde, somente teria um belo corpo e seria vitorioso nos *Jogos Olímpicos*, aqueles que tivessem tempo de dedicação ao ócio produtivo: intelectualidade, tempo para se dedicar aos assuntos comunitários e treinar para competir nos *Jogos Olímpicos*. A nudez que expõe um belo corpo pode ser compreendida, neste sentido, como a ostentação desta capacidade social.

Ao verificarmos que *Cultura* se trata de uma construção e não de uma natureza humana, podemos melhor compreender as transformações sociais e políticas do final do século V a.C. Ao realizarmos uma análise comparativa entre a ação de *Soldados-Cidadãos*<sup>25</sup> e *Soldados-Mercenários* neste período, torna-se possível ratificar a conceituação de *Cultura* e apontarmos que as metamorfoses sociais e políticas, não se encontram destacadas de um discurso que é estabelecido pelo *Poder Ideológico*<sup>26</sup>.

Desde o surgimento do *Soldado-Cidadão*, em meados do século VII a.C., eles sempre fortemente ligados as tradições sociais e rituais: “*o solo dos seus ancestrais não deveria ser violado*”<sup>27</sup>. Este discurso foi capaz de unir rivalidades locais: tebanos, corintos, espartanos e atenienses, contra um inimigo comum durante as guerras Greco-Pérsicas ao início do século V a.C. Tal aliança adotou o seguinte discurso: gregos versus persas; *Civilidade* contra *Barbarismo*.

Vencido o “*Bárbaro*”, os gregos, bons apreciadores do *agon* (combate, luta, disputa, competição), iniciaram uma contenda sobre aquém caberia a liderança política na Ática. O grande inimigo passava a ser o próprio heleno que colocavam em divergência de interesses políticos, atenienses e espartanos. Respectivamente, modelos: democrático e realeza aristocrática.

O que resultou deste confronto de interesses não foi à adoção deste ou daquele regime de governo, mas sim uma guerra que alterou dentro de determinadas especificidades, a ordem socialmente estabelecida. No final do século V a.C., com o fim da *Guerra do Peloponeso*, muitos dos *Soldados-Cidadãos* que juraram morrer defendendo o solo de seus ancestrais estavam coo *Soldados-Mercenários*, sangrando em guerras que muitas vezes não traduziam os interesses políticos da sua Cidade-Estado, nem o bem estar coletivo da sua comunidade. Na grande maioria das vezes isto se não ocorreu por opção, mas por uma necessidade de conseguir subsistência através do soldo pago, ou pela promessa de conseguir terras em novas colônias<sup>28</sup>.

Neste momento da História, o discurso ideológico defensor de uma supremacia cultural helênica sobre os rudes “*Bárbaros*” entrava em colapso. Os antigos valores não eram mais suficientes para dar respostas a realidade socialmente vivida. Ao início do século IV a.C., o discurso que prezava pelo modelo ritualístico de guerra capaz de unir o combatente ao solo dos ancestrais não correspondia com a nova ordem política e social. *Soldados-Cidadãos* que acreditavam na *Natureza da Cultura* de uma *Civilidade helênica*, agora combatiam em lugares longínquos da sua terra natal, lado a lado de “*Bárbaros*”. Havia a necessidade de ações eficazes que reordenassem os valores da sociedade.

A idéia de uma *Natureza da Cultura* começou a ser substituída pela potencialidade de exportá-la. Era chegado o momento de dar início ao *Pan-helenismo*<sup>29</sup>. Philipe da Macedônia após vencer uma aliança de polis helênica em 338 a.C. na batalha de Queroneia mostrou habilidade em associar o *Poder Ideológico* ao contexto político social do período. Apresentou-se aos povos gregos, como o único capaz de liderá-los e os unir para vencer os velhos inimigos persas.

Mais uma vez o discurso envolvendo a relação binária de oposição *Civilidade* versus *Bárbaros*, surgia. Seu filho Alexandre, o Grande, foi mais além ao perceber que uma nova ordem política, exigia um novo discurso, recorreu à palavra *liberdade* e expandiu os traços da vida helênica sobre a Ásia e o Egito<sup>30</sup>.

A necessidade de manutenção do poder acabou por levar os helenos a reformularem o conceito daquilo que denominamos como *Cultura Helênica*. Muitos que outrora eram chamados de “*Barbaros*” foram incorporados como contingente no exército macedônico absorvendo a *Cultura Helênica*, tornando-se helenizados.

Toda a construção de uma *Civilidade helênica*; diante do assentimento de *Soldados-Cidadãos* combaterem como *Soldados-Mercenários* ao lado de eles denominavam “*Bárbaros*”, assim como a incorporação destes no exército macedônico, nos mostra definitivamente de que não há uma *Natureza da Cultura*. Existe sim; discursos ideológicos, os quais criam identidades destacando aquilo que é diferente no outro. A procedência nesta comparação tem um único propósito: sustentar a ordem social e perpetuar o *Poder*.

#### Notas:

GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. SP: Papirus, 1991, pp. 78-79.

<sup>2</sup> Referência a citação a EURÍPIDES. *Ifigênia em Aulis*, v. 1400. Apud. ARISTÓTELES. *A Política*.v. 1252b.

<sup>3</sup> A concepção de “*Bárbaro*” entre outras especificidades pode ser definido em linhas gerais por: um indivíduo inculto, rude, que não fala a língua grega e nem vive em conformidade com os costumes helênicos. ( inclui-se dentre os costumes, o culto religioso).

<sup>4</sup> DETIENNE, Marcel *Comparar o Incomparável*. SP: Idéias e Letras, 2004. pp. 42-44.

<sup>5</sup> *A História da Guerra do Peloponeso* foi escrita pelo historiado Tucídides. A obra serviu como manual político e estratégico militar entre as elites da sociedade ateniense e descreve o conflito entre helenos na segunda metade do século V a.C.

<sup>6</sup> TÚCIDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*, I, passim.

<sup>7</sup> Referência à *Guerra do Peloponeso* que durou de 431 a 404 a.C. E tinha como protagonistas do conflito, a polis dos Espartanos (uma potência militar terrestre) e a polis dos atenienses (uma potência militar naval). Ambas as polis intentavam estabelecer através de força militar, a hegemonia política sobre o mundo helênico; o conflito findou com a vitória espartana.

<sup>8</sup> PESCHANSKI, Catherine. *Os Bárbaros em Confronto com o tempo*. In: CASSIN, Bárbara. *Gregos, bárbaros e estrangeiros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. RJ: ed. 34, 1993, pp. 63-64.

<sup>9</sup> Estratego, é como eram chamados os oficiais gerais gregos na Antiguidade Clássica. Tucídides foi um estratego comandante das forças atenienses na Trácia quando no ano de 424 em Anfípolis, perdeu a estratégica posição para seu inimigo Brásidas (estratego espartano). Por tal razão foi degredado da polis dos atenienses por vinte anos, período no qual escreveu *A História da Guerra do Peloponeso*.

<sup>10</sup> HERÓDOTO. *História*, I: 57.

<sup>11</sup> PESCHANSKI, Catherine. *Os Bárbaros em confronto com o tempo* (Heródoto, Tucídides e Xenofonte). In: CASSIN, Barbara, LORAU, Nicole e PESCHANSKI, Catherine. *Gregos Bárbaros e Estrangeiros: a cidade e os outros*. RJ: Editora 34, 1993, p. 62.

<sup>12</sup> EURÍPEDES. *Ifigênia em Aulis*, v. 1400. Apud. ARISTÓTELES. *A Política*, 1252b.

<sup>13</sup> BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as lições dos Clássicos*. RJ, Ed. Campus, 2000, pp. 173-263.

<sup>14</sup> TUCÍDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*, I: 6.

<sup>15</sup> HERÓDOTO. *História*, VIII: 144, Apud. CARDOSO, Ciro Flamarion. *A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofonte*. Revista Phoenix RJ: Mauad editora, 2002, pp. 75-76.

<sup>16</sup> T. Dragadze, In, CARDOSO, Ibidem.

<sup>17</sup> MEAD, Margaret. In: JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 47.

<sup>18</sup> JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 47.

<sup>19</sup> Ibidem

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Da Alma*. III: 4, 430a 01.

<sup>21</sup> AQUINO, S. Tomás de. *Suma Teológica*. I: 79, 2, C.

<sup>22</sup> TUCIDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*, I: 6.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Soldados de infantaria pesada na Antiga Grécia denominados, Hoplita. Este corpo militar formado em 80% do seu efetivo por pequenos proprietários de terra que em um sistema de *Milícia*, após um treinamento básico detinham seu armamento em suas residências e se mobilizavam em caso de necessidade.

<sup>26</sup> Como nos afirma o filósofo político Norberto Bóbbio: o *Poder* pode ser “*entendido como a capacidade que um sujeito tem em condicionar, influenciar e determinar o comportamento de outro sujeito ou de um grupo*”. (BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. RJ: Editora Campus, 2000, p.216). Sendo assim, a macro concepção de *Poder* encontra-se estreitamente relacionada com uma das suas tipologias denominadas *Poder Ideológico*, visto que: O ideológico é uma ação da Ideologia, conceito que para N. Bobbio implica um elemento de falsa consciência. O único critério no qual podemos julgar uma Ideologia é o de sua eficácia prática e não o caráter de sua verdade. Ibidem, pp. 418-650.

<sup>27</sup> HANSON, Victor Davis. *The Western Way of War: infantry battle in classical Greece*. Berkely and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1989, passim.

<sup>28</sup> GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia Antiga*. SP: Ed. Papirus, 1989, p. 143.

<sup>29</sup> Sistema político que tende a reunir num só Estado todos os gregos dos Balcãs, das ilhas do mar Egeu e da Ásia Menor e cessar as hostilidades entre as Cidades-Estados helênicas.

<sup>30</sup> HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente venceu: massacre cultura-da Grécia Antiga ao Vietnã*. RJ: Ediouro, 2002, 118-119.

## **Documentação e Bibliografia**

### **Documentação**

- ARISTÓFANES. *A Paz*. Versão do grego; Maria de Fátima de Souza e Silva. Coimbra: Edição Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. Tradução. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- \_\_\_\_\_. *A Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Editora; Ars Poética,
- \_\_\_\_\_. *A Política*. Tradução; Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Editora Atena 1957.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1985.
- HOMERO. *A Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2001.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Tradução introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Editora, Fundação Calouste Gulbkien, 1980.
- TUCIDIDES. *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.

### **Bibliografia**

- AQUINO, TOMÁS DE. *Suma Contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Ver. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace & World, 1970.
- AYMARD, André. *Mercenariat et L' histotorie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

- 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.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos*. Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- BRIZZI, Geovani. *O Guerreiro, o Soldado e o Legionário*. Trad. De Silvia Massimini. São Paulo: Editora Masdras, 2003.
- BRULÉ, Pierre e OILHEN, Jacques. *Esclavage, guerre économie en Grèce ancienne*. Rennes: Editora Universitaires de Rennes, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofonte*. Revista Phoinix RJ: Mauad editora, 2002.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra*. São Paulo. Tradução de Maria Teresa Ramos. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- DETENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. Tradução de Ivo Stomilo. SP: Editora Idéias e Letras, 2004.
- 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*. Ed. Universit of California Press. Los Angeles, Califórnia, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura - da Grécia Antiga ao Vietinã*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2002.
- GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. São Paulo. Ed. Papyrus Campinas 1989.
- GRIFFITH, G. T. *The Mercenaries of the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- HOBBES, Thomas. *O leviatã*. Tradução; João Paulo Monteiro e Maruá Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Coleção os pensadores. Ed. Abril Cultural, 1974.
- JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas*. Tradução; Ana Lia de Almeida. São Paulo, SP: Martins Fontes. 1997.
- KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MARINOVIC, Ludmila P. *Le mercenariat Grec au IV siècle avant notre ère et La crise de La polis*. Paris: L' Université de Bersaçon, 1988.

- MOSSÉ, Claude. *Le role politique dès armées dans Le mond grec à l'époque classique*. In: VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La guerre em grèce ancienne*. Paris: L'École dès Hautes Études Sciences Sociales, 1999.
- MOSSÉ, Claude. *Les mercenaires dans lês luttas internes de Syracuse au IV siècle: La témoignage dès viês de Dion ET de Timoléon de Plutarque*. In: BRULÉ, Pierre. et OULLHEN, Jacques. *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne*. Rennes: Universitaires de Rennes, 1997.
- MOSSÉ, Claude. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- NEGRI, Antônio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. RJ: DP&A Editora, 2002.
- PARKE, H. W. *Greek Mercenary Soldiers from Earliest times to the battle of Ipsus*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- PESCHANSKI, Catherine. *Os Bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides e Xenofonte)*. In: CASSIN, Barbara, LORAUX, Nicole e PESCHANSKI, Catherine. *Gregos Bárbaros e Estrangeiros: a cidade e os outros*. RJ: Editora 34, 1993.
- 
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as origens e os fundamentos das desigualdades entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Coleção os pensadores, Ed. Abril Cultural, 1978.
- TRUNDLE, Matthew. *Greek mercenary from the Late Archaic Age to Alexander the Great*. London and New York: Routledge, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. RJ: Bertrand Brasil, 1994.
- 
- \_\_\_\_\_. *Problèmes de La Guerre em Grèce ancienne*. Paris: Ed. École dès Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.
- 
- \_\_\_\_\_. *O Homem Grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

## Origens e percepções das festas romanas antigas

Ana Thereza Basilio Vieira

Festas de casamento e aniversário, espetáculos, jantares suntuosos, encontros de familiares ou de negócio são atividades realizadas, de forma geral, em quase todas as sociedades antigas e modernas de forma semelhante. As festas são caracterizadas não só pela possibilidade de extravasamento de emoções pessoais e coletivas que elas proporcionam, como ainda podem fornecer sinais de religiosidade, alguns mais dissipados que outros, com o decorrer do tempo. Por que nos preocupamos, por exemplo, em receber bem nossos convidados para um jantar ou por que desejamos tanto celebrar as bodas de casamento? De onde será que incorporamos estas idéias?

Se retornarmos à Roma Antiga, poderemos nos deparar com uma grande quantidade de comemorações incorporadas ao calendário romano, desde seus primórdios: festas em comemoração a batalhas bem sucedidas, celebrações de casamento, homenagens aos mortos, familiares, imperadores ou generais, espetáculos teatrais, representações de batalhas e caçadas ou banquetes estavam incluídos nos dias feriados romanos, dias esses em que cessavam todas as atividades de cunho não religioso ou que não estivessem propriamente ligadas a tais eventos, e que poderiam ser consideradas como festas móveis marcadas pelos magistrados (*conceptivae*) ou fixas (*stativae*).

Havia uma divisão no calendário romano, que considerava, portanto, os dias propícios para se tratar de assuntos jurídicos, os chamados dias de trabalho ou dias fastos, os dias impróprios para reunião de negócios ou de comícios, considerados como dias de purificação e de culto aos deuses,

mortos em batalhas ou ancestrais, os dias nefastos ou dias de festas, também conhecidos inicialmente como *feriae publicae*, e os *comitiales*, dias em que os *comitia* poderiam se reunir. Com o passar dos anos, os dias nefastos foram aumentando e chegavam a um número aproximado de 120 dias de festas fixas, mais 40 dias de festas móveis, à época da República. Em fins do Império, essas festas aumentaram para 175 (cf. ROBERT, 1995: 82), sobretudo por causa da assimilação de cultos e ritos estrangeiros, com seus respectivos mitos.

Dividiremos, então, para uma melhor compreensão dessas celebrações, as festividades em banquetes, festividades de cunho religioso e espetáculos.

## **Banquetes**

Uma das grandes e primeiras fontes de festividades era, naturalmente, o banquete, que não consistia tão somente na realização de uma refeição, mas num verdadeiro encontro de sociabilidade entre clientes, amigos e pessoas importantes, que jantavam, conversavam e, algumas vezes, poderiam assistir a espetáculos. Cada pessoa tinha o seu lugar devido, podendo ficar sentado, reclinado ou mesmo em pé, conforme a sua classe social. O banquete dividia-se em dois momentos: o primeiro, da comilança, sem a presença de bebida, e um segundo momento (*comissatio*), quando se começa a beber.

Durante tal período, os convivas poderiam portar flores numa espécie de coroa ou de chapéu, e untavam-se com óleos perfumados. Tal manifestação de prazer coletivo inspira um gênero literário, comum à Antiguidade, o dos banquetes, mencionados por Platão, e perpetuados por autores como um Marsilio Ficino, que também escreve o seu *Banquete* ou *Livro do Amor*, resgatando o gênero antigo em pleno século XVI, na Itália renascentista. O que podemos notar nesses livros nada

mais é que um momento de reunião e troca de idéias, polêmicas, que suscitam o divertimento, a presença de espírito e também a tomada de consciência, a valorização do saber em detrimento de uma mera suposição ou devaneio, sendo o todo valorizado por uma boa refeição. Igualmente notamos a importância de realização de banquetes numa obra sublime da literatura latina intitulada o *Satiricon*, de Petrônio, espécie de romance que contém o célebre episódio da "Ceia de Trimalcião", onde um novo rico decide oferecer a seus convivas um banquete inenarrável na história da cidade, tamanho o fausto e a variedade ali descritos.

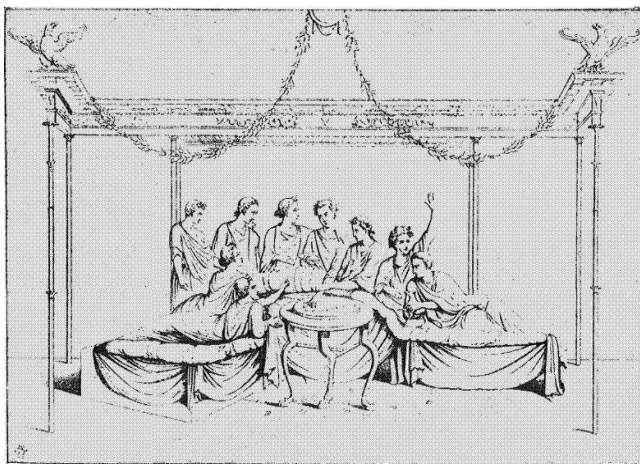
O senhor Trimalquião, elogiado por causa de seu bom gosto, disse: "Marte aprecia a igualdade de direitos. Assim, ordenei que a cada um fosse demarcado um lugar à mesa. E, ao mesmo tempo, estes servos extremamente fedorentos nos causarão menos calor em função de sua proximidade".

Imediatamente, foram trazidas ânforas de vidro cuidadosamente cobertas de gesso, cujos rótulos tinham sido afixados no gargalo com a seguinte inscrição: "Vinho Falerno de cem anos, colhido durante o consulado de Opímio" (Pet. *Sat.* XXXIV).

A reunião de confrarias ou *collegia* também garantiam a seus frequentadores momentos de sociabilização, em que pares conversavam e trocavam idéias a respeito de seus ofícios. Assim, um mercador se atualizava com outro mercador, de mesma categoria e importância, garantindo, assim, que os negócios fluíssem em num futuro próximo. Essa troca entre classes diferentes, no entanto, era um pouco mais rara, muito embora durante os banquetes se reunisse todo tipo de gente, desde escravos, comerciantes e até mesmo imperadores, mas cada qual respeitando a devida hierarquia dentro da sociedade.

Por isso, em épocas imperiais, as reuniões das confrarias são vistas com certa desconfiança e temor pelo poder supremo, já que este poderia ser facilmente destituído mediante a força de uma classe revoltada. Não nos é muito diferente a memória que temos de tempos muito próximos, onde reuniões de três ou mais pessoas fossem consideradas como manifestações de revolta, veja-se a ditadura militar, ou a própria opressão de países taxados como em desenvolvimento, governados por mãos de ferro.

Voltando aos encontros das confrarias romanas, é mister ressaltar que as mulheres raramente, senão jamais, participavam desses encontros.

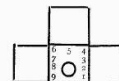


THE ROMAN TRICLINIUM, OR DINING ROOM.

The plan in the margin shews the position of guests; the place of honor was that which is indicated by "No. 1," and that of the host by "No. 9."

(The Illustration is taken from Dr. Jacob von Falke's "Kunst im Hause.")

Plan of a Triclinium.



Fonte: <http://www.gutenberg.org/etext12254>

Havia, ainda, um caráter religioso nesses banquetes ou reuniões de confrarias. Festa e devoção são sempre importantes aliados em todas as ocasiões festivas, ainda que isto já tenha se dispersado com o passar dos tempos e quase ninguém perceba o ritual de outrora. Assim, solenidade e divinização se integram, num mesmo momento, claramente perceptível na preparação e iniciação da festa, e na própria utilização das já mencionadas coroas e chapéus de flores pelos convivas, que eram, nada mais nada menos, que oferendas aos deuses daqueles dias.

### **Festividades de cunho religioso**

A religiosidade, mesmo que por determinado tempo esquecida, postergada e alienada das mentes das pessoas, se faz presente a todo tempo na Antiguidade romana. O ano romano é eivado de celebrações em honra aos deuses, que por vezes dão continuidade a celebrações em honra a outros deuses. Foi assim que, por exemplo, as festividades de fim de ano e ano novo se integraram, passando dos cinco dias iniciais para dezessete dias no final do Império.

É claro que a chamada vocação religiosa muitas vezes aparece confundida com a própria solenidade, dando margem a inúmeras e variadas interpretações de mitos e lendas, folclore e devoção.

Uma festividade, qualquer que fosse o seu caráter, era sempre precedida por um sacrifício. Mas há que se atentar que este sacrifício não era visto simplesmente como um ato abominável, que poderia trazer à nossa lembrança momentos quijá de crueldade para com a vítima sacrificial. Este era igualmente um momento de festa, haja vista que ele era seguido sempre por uma refeição, onde essa vítima era servida aos convivas, depois de ter sido cozida no altar. Assim, quando se

sacrificava uma ave, a fumaça emanada do cozimento de suas carnes era oferecida aos deuses, e a sua carne aos convidados. Os mais ricos poderiam oferecer em sacrifício um leitão; os mais pobres, uma ave ou um bolo de trigo, depositado no altar de casa. Além disso, esse momento tão solene proporcionava ainda uma oportunidade de conagração das diferentes classes, posto que os escravos e mendigos poderiam recolher os restos da festança. Ora, foi um eco dessa Antiguidade pagã a atenção dispensada aos escravos até o século XVIII, quando os mais apreciados se sentavam no chão à cabeceira da mesa de seu senhor, ou ficavam de pé à espera dos restos deixados pelos donos.

As festas romanas eram indício também de uma inversão de valores, mas não de ordem social, ocorrida naqueles dias, em que disfarces e máscaras eram utilizados pelos participantes, ensejando uma pequena oportunidade de igualdade de classes. Assim, muitas vezes o escravo utilizava as roupas e os acessórios de seus donos, imitando até mesmo seus trejeitos, e sendo servidos por seus senhores, temporariamente destituídos de suas funções. É o tempo do não-real, o tempo mítico, ao mesmo tempo sagrado e profano, fora do tempo real, histórico. O disfarce não é tão somente uma representação do caráter lúdico, mas de um fato religioso, pois que rememorava os dias de Saturno, os dias da Idade de ouro, em que não havia separação de classes e todos tinham um mesmo e único valor. Por isso, as Saturnais são, talvez, as festas mais conhecidas, são os dias de alegria, de festa e de liberdade, em honra a um deus que trouxe prosperidade e abundância para a região do Lácio, época em que os grãos eram recolhidos e armazenados no fim do ano, entre 16 e 23 de dezembro, e que tinham o poder de "afugentar" as forças negativas para que novas energias venham no ano que está por começar. Lembremos dos atuais ritos de fim

de ano, com os banhos de mar, as oferendas, as superstições do reveillon para que nada de ruim chegue ao ano novo. A referida liberdade antiga, no entanto, fez com que a licenciosidade muitas vezes se fizesse presente nessas festas, quando até mesmo um rei fictício era nomeado para lembrar o próprio deus e a parte lúdica ultrapassava a medida das coisas, provocada por uma liberdade excessiva. Isso não nos lembra o nosso carnaval, em que um rei, Momo, é nomeado o governante da cidade e as demais autoridades são temporariamente "destituídas" de seus cargos? E que dizer das celebrações da Idade Média, quando eram celebradas as festas dos idiotas, quando também um rei era coroado?

Mas, o que importava era o prazer coletivo, que revivia um tempo outrora sagrado, e que fazia com que ao menos durante um breve espaço de tempo as pessoas se sentissem valorizadas, ainda que fossem pobres ou escravas. As Saturnais se tornaram tão populares – recordemos igualmente que Macróbio compõe um livro com esse título, além de Catulo, Horácio, Ovídio, Marcial, Suetônio e tantos outros célebres escritores romanos acharem a festividade digna de menção em suas obras –, que em determinada época os imperadores se viram obrigados a proibi-las devido ao temor de que elas pudessem dar mais liberdade do que deviam. Porém, pela própria popularidade é que essas festas não são esquecidas, mas sim absorvidas por outras celebrações do novo calendário, incluindo ainda o uso de máscaras, em sua grande maioria feitas de peles de animais e que representavam a forças e o valor destes mesmos. Quem usa a máscara e a pele de um leão tem a sensação de ter a força e a coragem de um leão, e assim por diante. Lembremos que tais representações de animais não estavam restritas ao mundo romano, haja vista a quantidade de representações gráficas encontradas ao longo dos tempos em

cavernas que remontam a era paleolítica, já contendo tais figurações de animais.

No início do ano aconteciam as Matronálias, festividades realizadas no início de março, época do início do calendário romano antigo, que davam continuidade às Saturnais, quando as matronas serviam refeições a seus escravos e os maridos ofereciam flores a suas esposas.

Em seguida ocorriam as festas em honra a Ana Perena eram igualmente comuns, muito embora não houvesse um mito propriamente dessa figura, mas apenas uma lenda, contada por Virgílio, na *Eneida*, e recontada por Ovídio, nos *Fastos*. Uma possível explicação seria a de que o nome Ana referia-se à palavra ano (*annus* ou *anna*, em sua forma feminina) e Perena ao adjetivo perene (*perennis*) ou ainda à própria junção da preposição com o substantivo *per* + *annus*, ou seja, que pode durar todo o ano. Havia quem associasse o nome de Ana Perena a uma velha que habitava o Monte Sagrado e que foi responsável pelo fornecimento de comida àqueles que nada tinham para se alimentar. A velhice é um sinal de longevidade, de eternidade; nada mais lógico que o desejo de celebrar uma figura que oferecesse às pessoas a possibilidade de se assemelhar a ela, de ter uma vida tão longa. As festas de Ana Perena realizavam-se a 15 de março, época da primeira lua cheia do ano, marcando definitivamente o início dos trabalhos. Rodrigues (2005: 239-240) alude a uma representação da lenda no período republicano, quando Ana representa uma figura amorosa e pacífica, associada à plebe romana, que se contrapunha a Marte, o deus da guerra, identificado com a classe dos patrícios.

As *Lupercalia*, realizadas a 15 de fevereiro, eram consagradas ao deus Fauno, também chamado de *Lupercus*, para assegurar a fertilidade dos campos, rebanhos e do próprio povo.

Alguns rapazes escolhidos - *luperci* - corriam em volta do monte Palatino com peles de bode e tiras de couro em suas mãos, com as quais açoitavam as mulheres expostas ao longo do trajeto como sinal de purificação e fertilidade. Essas correias eram chamadas de *februa* e, nos *Fastos*, Ovídio faz menção a elas - “Era crença robusta em nossos velhos, que não havia crime, horror, desgraça, que nessas purgações não se extinguisse” (Ov., *Fast.* II, 42-44).

*Bacanalía* era o termo que designava as orgias do deus Baco ou Dioniso, celebradas por toda a Itália e banidas no séc. II a.C. pelo seu excesso.

Talvez seja pouco plausível enumerar todas as festividades anuais recorrentes na Roma Antiga, sendo algumas delas:

**Em janeiro:** Compitalia, em honra aos Lares;

**Em fevereiro:** Lupercalia, em honra a Fauno; Quirinalia, em honra a Quirino;

**Em março:** Liberalia, em honra a Líber ou Baco; Quinquatria, em honra a Minerva, com distribuição de dinheiro e trigo aos cidadãos;

**Em abril:** Verticordia, em honra a Vênus; Megalensia, em honra a Cibele;

**Em maio:** Floralia, em honra a Flora; Ambarualia, para purificar os campos; etc.

## Casamentos

Outra ótima ocasião de celebrações poderia ser o casamento romano. Em geral estes ocorriam com um ritual bastante rico, em que o homem, em média com 35 a 40 anos, desposava uma moça, entre seus 12 e 15 anos. Eram variadas as formas de união: *coemptio* (compra e venda fictícia entre os noivos com a troca de moedas); *usus* (casamento por coabitação superior a um ano, com consentimento dos pais); *nuptiae* (as núpcias); a *confarreatio* (submissão da noiva à família do noivo) e a *deductio* (forma inicial de casamento, em que a noiva era arrancada à força dos braços da mãe, como alusão ao rapto das Sabinas, e levada em cortejo para a casa do noivo, após o jantar nupcial - *cena nupcialis* – quando outros jovens cantavam durante o cortejo); desta forma de união só tomavam parte as famílias abastadas.

## Jogos e representações teatrais

Outro grande momento de sociabilidade era a época de realização de jogos, os chamados *ludi*, que estariam ligados à religião, tendo origens diversas, constando desde simples corridas de carros em honra a algum deus até representações teatrais, em geral patrocinados pelo Estado e pelos magistrados. Assim, os *ludi* eram praticados tanto no período republicano quanto no período imperial. No início a celebração dos jogos era breve, chegando em época posterior a sete dias de festejos. Em geral oferecidos por generais que voltavam vitoriosos de suas batalhas, sendo assim um tipo possível de festividade móvel, os jogos poderiam se tornar celebrações fixas, como os jogos romanos ou os jogos da plebe.

Durante a República, ocorreram os *Ludi Romani*, celebrados em setembro, e, segundo consta, foi primeiramente

celebrado por um general vitorioso em honra a Júpiter, a quem era feita uma grande procissão até o Capitólio, onde se situava o templo de Júpiter. Com o passar dos tempos, esses jogos passaram a ser anuais, entre 4 e 18 de setembro.

Os *Ludi Scaenici* consistiam em representações teatrais, inicialmente duas tragédias e duas comédias, ocorridas anualmente, a partir do século III a.C. Ao longo dos tempos, o número desse tipo de celebrações aumentou, chegando a serem representadas em mais de 50 dias anuais.

Eram igualmente representações dramáticas os *Ludi Apollinares*, realizados no mês de julho em honra a Apolo para afastar os perigos das guerras e de epidemias, iniciados após a segunda guerra púnica.

Os *Ludi Plebeii* deveriam ser representações semelhantes aos *Ludi Romani*, realizados em novembro, para lembrar a tomada de Roma pelos gauleses.

Os *Ludi Megalenses* têm sua origem na chegada a Roma de uma pedra sagrada da deusa Cibele, no mês de abril, quando ocorriam representações dramáticas e jogos circenses. Ainda nesse mês realizavam-se os *Ludi Cereales*, em honra à deusa Ceres.

Para a deusa Flora foram criados os *Ludi Florales*, realizados entre abril e maio, quando homens e mulheres se enfeitavam com flores e vestes coloridas, com representações teatrais e um dia consagrado à caça de animais (*venatio*). A promiscuidade reinava durante essa festa.

Já no período imperial, passaram a ganhar mais força os *Ludi Saeculares*, cuja causa remonta, provavelmente, a um perigo iminente de peste ou calamidade pública. O intervalo dos jogos era de cem ou cento e dez anos (*saeculum*), representados sob o governo de Augusto e cantados pelo poeta Horácio no

célebre *Carmen saeculare*. Foram novamente celebrados por ocasião dos 800 anos de fundação de Roma.

Havia, ainda, os *Ludi Martiales*, em honra a Marte; os *Augustales* e os *Natalicii*, para celebrarem, respectivamente, o retorno de Augusto do Oriente e seu aniversário.

Ao tempo do Império, os jogos perdem cada vez mais o seu caráter religioso, ampliando aquele licencioso, instrumento de sociabilização e de pressão política, porque é capaz de mobilizar multidões, proporcionando-lhes prazer. Trata-se da famosa máxima *panis et circenses*, tão cara aos romanos antigos quanto a qualquer outra sociedade em qualquer tempo. Se há comida (ou trabalho) e diversão para o povo, todas as adversidades podem ser minimizadas e melhor toleradas no dia a dia; era preferível ser pobre e ter uma diversão do que ter fartura sem nenhum espetáculo. Estas celebrações, portanto, eram ansiosamente esperadas durante todo o ano, e aqueles governantes que poucos jogos fizessem eram malquistos; assim as pessoas acorriam às cidades, por mais distantes que fossem, para assistir a uma apresentação; dirigiam-se para as arenas ou teatros na véspera ou pela manhã bem cedo para ter certeza de sentar-se nos melhores lugares. As apresentações poderiam chegar a 15 horas de espetáculo, com as pessoas desconfortavelmente assentadas. A presença de vendedores junto às filas, vendendo de comida a almofadas, era inevitável. Portanto, os jogos eram também uma grande oportunidade de negócios, além da diversão.

Além dos jogos já citados, havia ainda lutas de gladiadores, caçadas, corridas de carro, lutas de atletas, batalhas navais e as representações teatrais. Os jogos mais antigos são as corridas de carro, puxados por 2 ou 3 cavalos, carregando 4 diferentes cores – azul, branco, verde e vermelho –, cada uma simbolizando uma estação do ano e uma divindade.

As lutas de gladiadores, inicialmente realizadas durante cortejos fúnebres, tiveram grande popularidade com o tempo. Os lutadores eram sacrificados para homenagear o morto, caracterizando o lado sagrado da apresentação, que foi sendo esquecido para dar lugar a um caráter mais prazeroso, sobretudo no fim da República, quando estas eram realizadas já numa arena. Primeiramente prisioneiros de guerra ou escravos, os lutadores contavam com poucos homens livres em busca de fama ou de fortuna. As lutas não eram consideradas atos cruéis, pois que poderiam assegurar a liberdade dos participantes, que muito provavelmente não teriam nenhuma oportunidade de escapar com vida se fossem prisioneiros. Ao contrário, esse era um momento de busca da sobrevivência, de uma segunda chance. Não raro algumas pessoas, homens e mulheres, se sentiram atraídas pelos gladiadores, símbolo de determinação, força, temeridade. Muitos chegavam até mesmo a deixar suas casas para seguir a programação das lutas, abandonando a casa, filhos, marido. Às vezes, as lutas eram tão acirradas que os espectadores se empolgavam tanto a ponto de brigarem eles próprios na torcida por seu lutador.

As batalhas navais, ou naumaquias, também atraíam multidões. Realizadas até mesmo em lagos, essas batalhas poderiam reconstituir uma batalha famosa ou apenas apresentar uma disputa entre dois grupos formados especialmente para as festividades.

As caçadas, realizadas em geral na parte da manhã em algum anfiteatro, igualmente poderia se instalar uma selva, para tornar o espetáculo mais real. Havia a possibilidade de animais lutarem entre si ou de se fazer uma exibição com animais domesticados.

O que vale ressaltar é que em todas as celebrações descritas religiosidade e prazer estão intrinsecamente ligados,

ainda que em determinado tempo um sobrepuje ao outro. A maioria dessas festividades encontra ecos em nossos dias, seja numa festa de carnaval, na exibição de uma luta livre ou de boxe, de uma corrida de carro e mesmo de determinadas celebrações religiosas como as festas de Natal ou de ano novo. Resta-nos pensar bem e fazer as ligações.

### **Documentação e Bibliografia**

#### **Documentação textual:**

PETRÔNIO. *Satyricon*. Tradução de Sandra Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

#### **Referências bibliográficas**

BALSDON, J. P. V. D. (Org.). *O mundo romano*. Trad. de Victor M. de Morais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

ROBERT, Jean-Noël. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RODRIGUES, Nuno Simões. *Mitos e lendas. Roma Antiga*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.

VEYNE, Paul (dir.). *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

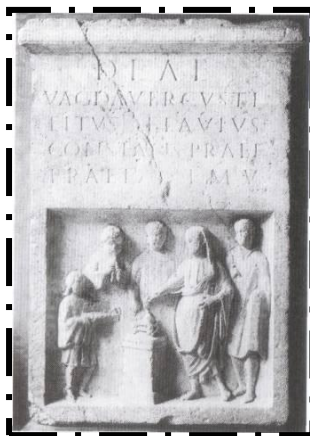
## Interações religiosas no Mediterrâneo romano: Práticas de *acclamatio* e de *interpretatio*

*Claudia Beltrão da Rosa*

Em artigo publicado na Revista *Phoênix*, intitulado *Religiões e as Questões de Cultura, Identidade e Poder no Império Romano*, Norma Mendes e Uíara Otero (2004) analisaram práticas de integração de ritos, cultos e divindades estrangeiras pelos romanos, destacando-se a *interpretatio*, que definiram como “a identificação dos deuses nativos com equivalentes romanos, seja pela associação do nome do deus nativo à divindade romana, seja pela latinização pura e simples do nome da divindade indígena” (MENDES; OTERO, 2004: 202).

As autoras apresentaram exemplos de *interpretatio* (Zeus/Júpiter; Hera/Juno; Dadga/Júpiter; Lug/Mercúrio, dentre outros) e de adoção de divindades estrangeiras, além de exemplos provenientes da epigrafia, nos quais são representados romanos – *milites* ou não – prestando homenagens a divindades locais, como a seguinte:

Dedicatória votiva do século II d.C.  
à deusa germânica *Vagdavercutis* por  
Tito Flavio Constans, prefeito do pretório,  
na qual vemos o celebrante queimando  
incenso no altar, ladeado por dois romanos,  
um músico e uma criança, provavelmente  
carregando a caixa de incenso (fonte:  
MENDES, OTERO, 2004: 204, *apud*  
HUSKINSON, 2000, p.248).



Observando que a integração de novas divindades, cultos e festivais “não se fundamentava na benevolência, mas no temor e na precaução em não desafiar os deuses dos ‘outros’, os quais poderiam ser úteis aos romanos”, as autoras apresentaram tais práticas definidas como um *realismo de ação*, como partes integrantes da política religiosa romana e importantes estratégias do poder imperial (MENDES, OTERO, 2004).

Por sua vez, Greg Woolf (2009), afirma que, apesar de ser consenso o fato de que, nos séculos em que o Império Romano dominou o Mediterrâneo, houve grandes transformações de natureza religiosa em toda esta vasta região, o Império Romano, enquanto elemento congregador de diversos povos e culturas, desempenha um papel muito reduzido nas análises das transformações religiosas no Mediterrâneo antigo, pois para o autor,

É curioso, posto que historiadores da cultura buscam contextos pós-coloniais para a maior parte das esferas da atividade humana, da sexualidade à escrita de textos médicos, que o fato do Império seja tão pouco relevante nas análises de um dos maiores debates da história religiosa (WOOLF, 2009: 24).

O Mediterrâneo romano surge nessas abordagens como um sistema de trocas e comunicações entre distintas regiões e povos, desenvolvendo-se um “mercado de religiões”, segundo a metáfora advinda da antropologia econômica utilizada por J. North (1992) e, segundo R. Gordon, há diversas questões que podem ser levantadas sobre a religião cívica romana, sugerindo que esta é tratada, em geral, como algo criado por e servindo a interesses de determinadas classes políticas e sociais, sendo mais do que uma manifestação social orgânica (GORDON, 1990).

Ritos e rituais religiosos eram seqüências complexas de ações e gestos que deviam seguir uma ordem estrita. Eram ações e gestos cujo significado era reconhecido por todos: saudações, honrarias, agradecimentos, vestuário para cada ocasião, etc. Todo romano comum era capaz de compreender o significado desses rituais, particularmente porque, em família, ele mesmo executava ritos semelhantes àqueles celebrados em público pelos magistrados e sacerdotes. E, com o passar do tempo, quando os rituais antigos, transmitidos pela tradição, se tornavam obsoletos ou incompreensíveis, eram ‘ressemantizados’ por aqueles que o executavam e por aqueles que os observavam. O mesmo vale para rituais importados de outras culturas.

Os eruditos romanos escreveram sobre os rituais, e as discrepâncias entre eles são muito interessantes, pois constituem evidências vivíssimas da prática da exegese ritual e de sua reinterpretação através dos tempos. Essas especulações, porém, muitas vezes nada nos dizem sobre a história do ritual. Segundo Michel Foucault (1971: 41):

O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); ele define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta quanto às palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor repressivo.

Através dos diversos rituais, a sociedade romana era ordenada. Eram os rituais que garantiam a distinção e as relações entre os dois grupos, homens e deuses. Eram dois espaços, a princípio separados, que eram relativizados quando

era praticado o ritual, e o profano podia penetrar no sagrado sem que houvesse contaminação. Ao mesmo tempo em que separava, o ritual favorecia a solidariedade dos grupos. O ser humano cultuava as forças divinas e as divindades, e ao mesmo tempo, cultuava a sua própria sociedade, simbolicamente representada.

Para uma boa compreensão dos rituais, devemos observar os vestígios das ações e das atitudes neles. Devemos notar a organização espacial do culto, a posição dos celebrantes em relação ao altar, seu nível social, os objetos que manuseiam, os elementos verbais e extraverbais que colocam em prática, e situar todas essas informações no contexto físico e, mesmo, arquitetônico, na estrutura do calendário, num ritmo sacral de celebrações. O que os celebrantes pensavam, pode ser importante para uma compreensão das sensibilidades religiosas romanas, mas para um estudo do que era a religião romana, o mais adequado é examinar os próprios rituais e seu contexto. Contudo, um procedimento deste tipo só pode ser profícuo se somos cuidadosos na decodificação das informações sobre ações e atitudes num ritual, a fim de determinar seu significado.

Se assim for, consideramos pertinente ver o sistema religioso romano como o resultado de esforços repetidos para apropriar, reger e mobilizar o poder de cultos e divindades particulares, tradições rituais, símbolos e crenças que os acompanhavam. Vista por este ângulo, a religião romana se torna um instrumento de poder dessas elites cívicas e elemento de fundamental importância para a criação e a manutenção da unidade imperial.

A fim de discernir alguns aspectos das interações e transformações religiosas no Mediterrâneo antigo, trataremos aqui de duas práticas institucionais romanas inter-relacionadas: a *acclamatio*, um componente ritual que instituiu a comunicação religiosa entre seres humanos e seres divinos, e a *interpretatio*,

prática que instituiu o que podemos denominar, *grosso modo*, o “sincretismo religioso”.

**- *Acclamationes*, ou “atraindo as divindades”.**

Num ermo, onde a terra romana encontrava-se com a terra de outro povo latino, legados do povo romano, sacerdotes de cabeça velada, exigiram reparação pela violação de um tratado. O líder da comitiva, o *pater patratus*, exclamou: “Ouça, Júpiter! Ouçam, Confins! Ouça, Justiça! Eu sou o nuncio do povo romano e estou devidamente investido para tal; que a Boa-fé esteja em minhas palavras!”. Declarando-se nuncio legítimo do povo romano, apelava à *Fides*, garantia da sua palavra, recitando os termos da demanda e chamando a Júpiter como testemunha: “Se peço a rendição desses homens ou desses deuses de modo contrário à justiça e à religião, que eu jamais reveja minha terra nativa”. A seguir, nomeou também a Jano Quirino, invocando os deuses dos céus, da terra e do submundo para que o ouvissem: “Ouça, Júpiter, e também Jano Quirino, e todos os deuses celestes, e os deuses terrestres, e os deuses infernais, ouçam-me! Eu vos chamo por testemunhas de que este povo é injusto e não cumpriu suas obrigações sagradas!” O grupo retornou, então, ao *Forum romanum*, repetindo as mesmas frases a todos que encontravam. No prazo de trinta dias, em não havendo resposta do povo inimigo, o Rei consultou o Senado, e uma guerra foi declarada. O *pater patratus* retornou à fronteira, levando três cidadãos romanos como testemunhas, e lançou um dardo na terra do povo declarado inimigo, pronunciando uma fórmula ritual.

É assim que Tito Lívio narra, em seu *Ab urbe condita*, I, 32, o ritual que iniciava a guerra na “Roma dos Reis”. Seu relato permite entrever alguns elementos do principal ritual deste

grupo de sacerdotes, os *fetiales*, um colégio sacerdotal composto por vinte membros, encarregado dos ritos de declaração de guerra e paz: uma delegação de *fetiales*, conduzida pelo *pater patratus* e acompanhada pelo um condutor da erva sagrada (a verbena) colhida na Arx, demanda ao inimigo a reparação de um dano. Ao fim de trinta ou trinta e três dias, em não havendo a satisfação (independentemente de o inimigo ter ou não ciência das demandas romanas), o *pater patratus* retornava à fronteira, acompanhado pelo *verbenarius*, e lançava um longo dardo no território inimigo, pronunciando a fórmula da declaração de guerra. Percebemos, com clareza, que este ritual de guerra, composto por gestos e fórmulas jurídico-religiosas arcaicas, mobilizava as mencionadas potências divinas a serviço da *urbs*.

Deusas e deuses eram partes integrantes da *urbs*, e os calendários instituíam dias regulares para festivais (BELTRÃO, 2006), mas a presença da divindade não era algo previamente garantido. As divindades romanas, como na maior parte dos povos mediterrânicos antigos e ao contrário do deus judaico-cristão, respeitavam algumas leis físicas relativas ao tempo e ao espaço. Sua presença num ritual não podia ser considerada certa de antemão, por mais importante que fosse o grupo humano que as invocava, ou mais digno de *gloria* seu ministrante. A divindade tinha de ser convidada a participar de um ritual, de um festival, ou convidada a vir em socorro ou a ser testemunha dos pleiteantes, e isso implicava um esforço por parte dos seres humanos para atrair seu interesse<sup>1</sup>. Um dos principais recursos para atrair as divindades era a *acclamatio*, como a que Tito Lívio nos diz ter sido feita pelo *pater patratus*.

O termo *acclamatio*, derivado de *clamo/clamare*, bem como outras derivações (*exclamo*, *proclamo*, *reclamo* etc.) remete à vocalização, com o sentido de “criar versos”, “pedir em voz alta em favor ou contra alguém” (ERNOUT-MEILLET,

2001: 124-125). As *acclamations* eram elementos fundamentais nos rituais, ou seja, nas ocasiões de comunicação institucional entre seres humanos e seres divinos. Outros elementos importantes dos rituais, desta feita extra-verbais, eram as roupas brilhantes, coroas e guirlandas, belos animais com chifres ornados, altares decorados, mesas enfeitadas etc. Tais sinais visuais eram complementados por sinais auditivos como hinos, preces, performances musicais, e sinais aromáticos de perfumes e incensos, vinho e carnes queimando no altar.

Segundo J. Scheid, o ritual é performativo, e o discurso verbal é inseparável da ação. Geralmente, os rituais incluíam fórmulas imperativas, seguindo a linguagem oficial dos magistrados romanos. Seus atos eram, então, complementados com fórmulas verbais e, muitas vezes, os oficiantes liam os textos, ou estes eram lidos por um assistente – *uerba praeire* – para que não houvesse erros, pois uma vez pronunciada a fórmula ritual, não se podia voltar atrás (SCHEID, 2003: 98). Assim, os celebrantes eram cuidadosos, por exemplo, ao pronunciarem os nomes das divindades que invocavam. Esses cuidados eram especialmente relevantes nas *acclamations*.

As *acclamations* podem ser definidas, portanto, como fórmulas rituais vocalizadas por um grupo ou um indivíduo, na presença de uma audiência, esperando ou solicitando não apenas a aprovação da divindade, mas também a aprovação verbal desta audiência. A mesma aclamação podia ser, por vezes, repetida, e geralmente adotava-se fórmulas estereotipadas, apesar de haver registros de variações e elaborações estilísticas, tanto na estrutura rítmica, quando no uso de neologismos, de figuras como a hipérbole e outras, contribuindo para aumentar seu impacto emocional na audiência.

As *acclamations* visavam, pois, a emocionar sua audiência durante a realização de rituais, sendo um importante

meio de comunicação no mundo romano, e desempenhavam várias funções: davam testemunho público do poder de uma divindade, confirmavam a crença de seus fiéis, propiciavam o favor da divindade, contribuíam para criar o elemento emocional durante uma cerimônia ou ritual, expressavam a solidariedade e a identidade de um grupo, invocavam o poder protetor da divindade para este grupo etc.

A *acclamatio* pressupunha, logicamente, a ausência da divindade, desempenhando a função de convidá-la a comparecer ao ritual. Angelos Chariotis, remetendo-se a rituais religiosos gregos, define as *acclamations* como sinais acústicos multifuncionais em comunicações assimétricas. Eram sinais acústicos usados em situações nas quais a comunicação com o divino era frágil e insegura, ou era motivo de disputa. Chariotis chama a atenção para os termos *euphemein/ euphemia* e *eulogein/ eulogia*, que considera cruciais para a compreensão deste tipo de comunicação. A *euphemia* – o uso piedoso da voz – era uma dos sinais usados pelos organizadores de sacrifícios e festivais, para atrair a atenção das divindades (CHARIOTIS, 2009: 200).

Segundo Chariotis, *euphemia* é um termo freqüentemente traduzido por “silêncio ritual”, mas, mesmo que houvesse tal silêncio em alguns rituais, este não é o sentido original do termo no interior do ritual religioso grego. Se os gregos antigos quisessem prescrever o silêncio num ritual, provavelmente teriam usado outro termo que não um composto que significa a “boa fala” (CHARIOTIS, 2009: 201). O autor analisa os elementos de *euphemia* do “Hino a Apolo”, de Calímacos, que descreve a ansiedade dos participantes do ritual, antecipando a iminente chegada do deus a Delos. Nos primeiros versos, o poeta observa o movimento da palmeira sagrada e o vôo dos pássaros, sinais costumeiros da aproximação do deus, e pede

que os fieis pronunciassem apenas palavras piedosas, evitando proferir qualquer som, articulado ou não, que pudesse perturbar a chegada do deus, representando um obstáculo à sua vinda.

Diversas fontes literárias e epigráficas sugerem que a *euphemia* grega era um correlato do termo latino *acclamatio*<sup>2</sup>. Sua principal distinção radicava no fato de que as *acclamationes* romanas eram, em geral, fórmulas pronunciadas pelo celebrante, com a platéia apenas respondendo ao seu comando, se e quando solicitada.

Aclamações seculares – a imperadores, a benfeitores, ao Senado, a cidades etc. – atraíram há muito a atenção dos pesquisadores, especialmente porque sua monumentalização em inscrições tornou-se comum no período imperial, chegando até nós. As aclamações seculares realizavam uma série de funções: elogios, honrarias, expressões de gratidão ou lealdade, títulos, aprovações, solicitações, demandas etc., podendo ser reunidas, segundo E. Stavarianopoulos, em dois grupos: as que competem entre si, e as que tentam persuadir um poder superior (STAVARIANOPOULOS, 2006: 297-315).

As aclamações religiosas, contudo, vem recebendo pouca atenção dos especialistas em estudos da antiga prática ritual. Além dos estudos do já citado A. Chariotis, que se dedica ao estudo de rituais em cidades helênicas, temos os estudos de H. S. Versnel (2000) e N. Belayche (2005), também dedicados às práticas rituais gregas.

O estudo da *acclamatio* torna-se difícil devido ao fato de que são pouco mencionadas em leis ou decretos concernentes a assuntos religiosos (VAN HAEPEREN, 2002). Certamente, aclamações espontâneas ocorriam diversas vezes no cotidiano, e nosso interesse radica nas fórmulas tradicionais de *acclamatio* no contexto de rituais públicos.

Pelos relatos e narrativas que nos chegaram, podemos entrever três funções das *acclamations* em rituais religiosos públicos: a) a *função propiciatória*, em rituais como a *euocatio*, atraindo a atenção das divindades, b) a *função testemunhal*, atestando o poder da divindade e/ou convidando-a para testemunhar em favor do celebrante, como no caso citado dos *fetiales*, e c) a função de *instauratio* (repetição), ou seja, de reconciliar alguém com uma divindade ou, mais freqüentemente, de propiciar a retomada de um rito que tenha sido conspurcado por alguma falha em sua execução.

Um bom exemplo da terceira função da *acclamatio*, ou seja, a *instauratio*, foi o que se seguiu à irrupção de Clódio<sup>3</sup> na casa do então pretor e *pontifex maximus* Júlio César, durante a cerimônia da *Bona Dea*, celebrada *pro populo* pelas Vestais e por matronas em 13 de dezembro de 62 a.C. Os ritos da *Bona Dea* eram interditos aos homens, e o caso provocou um escândalo e uma discussão no Senado (Cícero. *Att.* 1. 13.3; MOREAU, 1982: 58-62; TATUM, 1999: 62-86). Este, imediatamente, teria remetido a questão aos *pontifices* e às Vestais que, decidindo que o caso fora *nefas*, indicaram a repetição da celebração que fora interrompida pela invasão. Segundo Cícero, contudo, as Vestais realizaram a *instauratio* logo após a expulsão de Clódio da casa, e J. Scheid considera que a *instauratio* realizada tinha a intenção de restaurar imediatamente a *pax deorum* (SCHEID, 1981: 130-133), ou seja, as boas relações entre seres humanos e seres divinos, abaladas pelo sacrilégio.

As *acclamations* podem ser vistas, portanto, como *performances* orais endereçadas às divindades, decerto visando atraí-las para o ritual ou a ação que se desejava realizar, mas é importante ressaltar que também serviam para impressionar uma audiência, ou público, de um ritual em espaços cerimoniais.

Podemos considerar que as *acclamations* eram parte integrante e importante da criação/consolidação da identidade coletiva do grupo que o realiza/assiste. Sua *performance* levava à ilusão de um contato direto com a divindade, de uma relação privilegiada com uma deidade. Realizadas em público, em festivais e outras ocasiões solenes, diante de uma audiência, contribuíam para a disseminação de fórmulas similares ao longo do Mediterrâneo imperial. É possível que a disseminação das fórmulas de *acclamatio* tenha se constituído como um meio pelos quais divindades, epítetos divinos e conceitos religiosos foram disseminados pelo Império, contribuindo para a *interpretatio romana*.

**- A *interpretatio romana*, ou o “efeito do império”.**

Poucos temas da pesquisa sobre a antiguidade foram tão transformados pela descoberta de novas evidências nos últimos anos que os estudos de religião romana, especialmente sob o principado augustano. A religião romana pode ser vista como um sistema comunicativo entre grupos humanos, e concordamos com A. Bendlin, que crê ser necessário estudar as transformações religiosas sob o principado como um *efeito do império* (BENDLIN, 1997: 38). Por sua vez, Clifford Ando chama a atenção para a necessidade de se analisar os reflexos da prática religiosa romana na linguagem e no ritual das províncias, na arte e no culto, de modo mais intenso (ANDO, 2009). Ando sugere que o principal mecanismo pelo qual a cultura romana negociou as novas realidades culturais, políticas e geográficas foi a lei e, além disso, sugere que, como uma consequência da assimilação romana do culto religioso pela lei, o estudo da doutrina da lei civil sob o império seja um caminho propício para a análise dos mecanismos da inovação religiosa no

*principado* (ANDO, 2008). Dentre esses mecanismos, destaca-se a *interpretatio*.

*Interpretatio*, derivado de *interpres*, cujo sentido nos negócios, designando a intermediação entre romanos e estrangeiros nas transações comerciais, é o mais antigo atestado, é um vocábulo que tem sua origem na língua do direito (ERNOUT-MEILLET, s.v. *interpres*: p. 320), e a expressão *interpretatio romana* surge na *Germania* de Tácito (*Germ.* 43.3). Este termo enfatiza a integração, e é certamente preferível a *sincretismo*, que ganhou um sentido disfórico na modernidade. Mas o termo também tem seus limites, especialmente em tempos de Teoria Pós-Colonial, pois destaca tão-somente o papel de Roma no processo.

Neste ponto, reiteremos a importância do ritual arcaico da *euocatio*, como um dos elementos geradores da *interpretatio romana*. Os inimigos também tinham seus deuses e, através deste rito, os romanos convidavam as divindades de seus adversários para virem à Roma, apoiando a causa romana. Para lhes convidar (*euocare*), o celebrante realizava a *acclamatio*, oferecia sacrifícios e fazia promessas solenes à divindade que se queria atrair. A *euocatio* era um antigo ritual, realizado no acampamento militar romano, que prometia domicílio e/ou culto, em Roma, a divindades de povos inimigos. Era, portanto, era um dos ritos relacionados à guerra em Roma, cuja condução era plena de rituais e fórmulas religiosas (BASANOFF, 1947; LE BONNIEC, 1969)<sup>4</sup>.

Segundo J. Bayet, este ritual “revela uma concepção indo-européia totalmente oposta à dos semitas: o deus adversário não é um inimigo que tem de morrer com seu rei e com seu povo; é disponível e assimilável” (BAYET, 1984: 122). E, apesar de H. Le Bonniec demonstrar que a *euocatio* era um ritual excepcional (1969: 109), cremos que este rito de exceção, reservado a

situações de extremo perigo para Roma, tornou-se um dos fundamentos da *interpretatio*.

Um dos mais famosos ritos de *euocatio* foi narrado por Tito Lívio (*Ab urb cond.* V, 21, 1-3) e por Plutarco (*Camil.* 6)<sup>5</sup>. Trata-se da *euocatio* de Uni (BLOCH, 1973; WARDEN, 2009: 113 ss), deusa etrusca de Veios, que tornou-se Juno Regina, em 396 a.C.. O general Camilo, após a *acclamatio*, teria pronunciado a fórmula para que a divindade deixasse seu templo de Veios e aceitasse ser levada a Roma. Seu sacrifício obtivera signos favoráveis, o que, para os romanos, era um indício de que a deusa aceitara o convite. Obtida a vitória, havia de cumprir a promessa, e

... com seus corpos limpos e vestidos de branco, jovens que tinham sido escolhidos para transportar Juno Regina a Roma, respeitosamente entraram em seu templo (...). Como depois, movido pela inspiração divina ou por uma broma juvenil, um deles lhe disse: “Quer vir a Roma, Juno?”, os outros declararam que a deusa dissera que sim com a cabeça. (...) o certo é que diz-se que foi movida de seu lugar (...) como se os estivesse seguindo (T. Lívio, V, 22, 4-6).

Se a *euocatio* foi um mecanismo pelo qual houve a introdução, e a necessária interpretação e adaptação de novas divindades e novos cultos na religião pública romana, não era, porém, o único. O papel dos Livros Sibilinos precisa ser destacado neste processo. Um exemplo, o caso da introdução do culto da Magna Mater cujo título oficial era *Mater Deum Magna Idaea* (Grande Mãe dos Deuses do Monte Ida)<sup>6</sup>, à época da II Guerra Púnica, permite entrever o modo como se processava a introdução de uma nova divindade e/ou culto em Roma, e sua *interpretatio*.

Os Livros Sibilinos e o Oráculo de Delfos teriam, segundo a tradição, recomendado o culto de Cibele aos romanos, a fim de que pudessem vencer Aníbal e os cartagineses, e Tito Lívio

(XXIX, 14, 5-14) narra o transporte de sua imagem (uma pedra negra) de Pessinus, na Frigia, e o cerimonial que acompanhou a incorporação da nova deusa por Roma. A deusa teria vindo acompanhada por seus sacerdotes, os *galli*, e recebeu um templo no Palatino, e seus rituais foram gradativamente incorporados ao calendário dos festivais.

Apesar de seu caráter radicalmente estrangeiro, Cibele passou à lista das maiores divindades públicas a partir desta data (BELTRÃO, 2006: 146). Pela documentação, percebemos que, quando chegou a Roma, sua imagem e seu culto foram cuidadosamente controlados, além de ter sido equiparada a Ceres e denominada Magna Mater, dado que alguns rituais e práticas exóticas do culto de Cibele não eram aceitáveis para os romanos, a começar pela autocastração de seus sacerdotes, sua autodenominação no gênero feminino, dentre outros elementos que dificilmente seriam compatíveis com a notória “falocracia” romana (cf. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19; Ovídio, *Fasti* 4.247-72).

Desse modo, a introdução do culto era uma inovação dramática, mas o título que recebeu em Roma e a localização do novo templo fizeram com que ela não parecesse uma deusa nova e estrangeira, mas simplesmente a “Mãe do Monte Ida”, uma montanha próxima de Tróia. O Monte Ida teria sido o local para onde se dirigiu Enéas após a destruição de Tróia, e dali ele iniciou seu périplo que o levaria ao Lácio, onde seu filho fundaria Alba Longa, a predecessora de Roma. Então, se o culto era novo e, de certo modo, inaceitável para a tradição romana, a *interpretatio* garantiu-lhe um estreito contato com as mais profundas raízes da identidade romana.

As duas deusas “estrangeiras”, Ceres e Cibele, foram associadas, e dois sacerdócios especiais foram introduzidos em Roma: a sacerdotisa pública de Ceres (em teoria, nativa da Magna Grécia), de baixo extrato social, que celebrava os rituais

das matronas introduzidos com o culto de Ceres, no fim do século III a.C., e a grande sacerdotisa/grande sacerdote da Magna Mater, em tese não-romana(o), de baixo *status* social, que, com os *galli* (cujo presidente era o *archigallus*) celebrava os “ritos frígios” de Cibele (SCHEID, 2003: 35).

Segundo J. Scheid, o recrutamento da sacerdotisa pública de Ceres, sob a República, era feito entre as estrangeiras residentes em Roma, provenientes de famílias que gozavam de direitos políticos, mesmo limitados. Não há notícias sobre regras que governavam este sacerdócio. Do mesmo modo, pouco se sabe sobre os sacerdotes da Magna Mater, ou sobre a organização dos *galli* (SCHEID, 2003: 143).

O estudo de inovações religiosas, como a inovação do culto da Magna Mater e a associação entre Cibele com Ceres e o Monte Ida pode, então, nos ajudar a responder a questões como: até que ponto as novas divindades mantinham suas características originais após a *interpretatio*? Qual é o tipo de equilíbrio nesta “mistura”? Até que ponto a *interpretatio* teria obliterado as características das divindades apropriadas por Roma?

Como afirmam Beard, North e Price, tais sinais de *interpretatio* precisam ser “interpretados”, tanto na *urbs* quando alhures, chamando a atenção para um aspecto desta prática que consideramos particularmente importante: a ligação entre religião e a cidadania romana. Esperava-se que, ao receber os direitos de cidadania, os “novos romanos” reconhecessem e adotassem as divindades e cultos romanos, assim “...aqueles que contavam como “romanos” em termos cívicos, também contavam como “romanos” em termos religiosos” (BEARD, NORTH, PRICE: 1998, vol. 1: 317).

A expansão de Roma no Mediterrâneo fez multiplicarem-se os casos de *interpretatio*, a partir da intensificação do contato

dos conquistadores com as divindades e cultos dos conquistados. Seus fundamentos e mecanismos eram arcaicos, radicando em rituais como a *euocatio*, e, especialmente, na crença de que as divindades eram cooptáveis e podiam ser atraídas por fórmulas rituais como as *acclamationes*, mas o Império Romano fez com que o processo de apropriação e transformação das divindades e cultos ganhasse uma magnitude desconhecida até então. A *interpretatio romana* fez surgirem novas e distintas divindades “interpretadas”, bem como gerou novas e diferentes tradições, alterando o mapa religioso do Mediterrâneo antigo.

**Notas:**

<sup>1</sup> Quando os atenienses cortaram as asas da deusa *Niké*, a nova deusa sem asas (*Niké Ápteros*) não poderia mais deixar o território da *polis*. Por sua vez, os efésios, ao declararem que Apolo e Ártemis nasceram em sua cidade, automaticamente negavam o nascimento dos deuses gêmeos em Delos (cf. Tácito. *Ann.* 3.61.1).

<sup>2</sup> cf. Menandro, *Rhet.* 2. 381. 10-14; I *Ephesus* 1391 l. 5; Fl. Jos. *Ant. Iud.* 16.14; Plut. *Brutus*, 24.7; *Tim.* 38

<sup>3</sup> Públio Clódio Pulcher, futuro tribuno da plebe, agente de César, é notório por suas ações *populares*, mas também por suas paixões e seus escândalos. O mais famoso foi o caso ocorrido no festival da *Bona Dea*: segundo consta, Clódio tinha um caso amoroso com a mulher de César e, estando o marido em Roma, tinha dificuldades de vê-la. Como César era o *pontifex maximus*, em sua casa ocorriam as celebrações da *Bona Dea*, cujos rituais eram interditos aos homens. César e os outros homens da casa saíram para que o ritual ocorresse. Clódio aproveitou a oportunidade e se vestiu de mulher, conseguindo entrar na casa de César. Mas uma escrava estranhou a voz grave daquela «moça» coberta com um véu. Se a mulher de César sabia ou não que aquela moça era Clódio, ninguém nunca saberá, mas o fato é que as mulheres, furiosas porque a celebração fora profanada, queriam matar o rapaz, que conseguiu fugir, saltando o muro que dava para uma viela ao lado da casa. Procuraram, então, Clódio que, a esta altura, já tinha buscado um alibi forte, pedindo a Cícero que jurasse que jantaram juntos. Cícero,

contudo, não confirmou o jantar. Clodio foi a tribunal, acusado de sacrilégio. Amigos de Clodio foram testemunhas de defesa, incluindo César, que garantiu que sua mulher era honesta, pedindo sua absolvição, pois fora vítima dos desmandos de Cupido. Se César acreditou na história de Clodio, de que o motivo do sacrilégio era uma jovem escrava grega, não sabemos, o fato é que César pediu o divórcio, mas manteve o rapaz, que foi perdoado após pagar uma pesada multa e cumprir alguns ritos expiatórios.

<sup>4</sup> Além da *euocatio*, os ritos de guerra incluíam o *uotum* (promessas solenes) e outras fórmulas e ritos de consagração após o encerramento das hostilidades, como as *supplicationes* (sacrifícios solenes nos quais se agradecia aos deuses), e o *triumpho*, a honra máxima reservada aos *imperatores*. Em todos esses casos, estamos diante de rituais que garantiam o caráter sagrado das ações dos generais e seus exércitos.

<sup>5</sup> Cf. mais informações sobre *euocationes* em Macróbio, Saturnalia, III, que, em III, 9, nos apresenta uma *formula*, apontando para a ligação essencial entre a *euovatio* e a *deuotio*, rito no qual um general, em momento de grave perigo, entregava a si mesmo, ao exército inimigo ou a um de seus soldados às divindades infernais.

<sup>6</sup> Sobre a conexão mítica com Ida, ver os *Fasti* 4.247-72 de Ovídio; cf. tb. Wiseman, T.P. “Cybele, Virgil and Augustus”, *Poetry and Politics in the Age of Augustus* e Gruen, E.S. “Studies in Greek Culture and Roman Policy”.

### Referências bibliográficas:

- ANDO, C. *The matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- ANDO, C. *Diana in the Aventine*. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009: 99-113.
- BASANOFF, V. *Evocatio: Étude d'un rituel militaire romain*. Paris : PUF, 1947.
- BAYET, J. *La religion romana, historia política e psicologica*. Madrid: Ed. Cristandad, 1984
- BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990

BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. *Religions of Rome. vol 1 (A History); vol. 2 (A Sourcebook)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

BELAYCHE, N. Hypsistos. *Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain*. **Archiv für Religionsgeschichte** 7. Stuttgart, 2005 : 34-35

BELTRÃO, C. A *Religião na urbs*. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(orgs.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

BENDLIN, A. *Peripheral centres – central peripheries: religious communications in the Roman empire*. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Römische Reichsreligion and Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997: 35-65.

BLOCH, R. *Uni, Junon in Italie centrale*. *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. 116<sup>e</sup> année, n. 2, 1972 : 384-396. Capturado do site: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1972\\_num\\_116\\_2\\_12770](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1972_num_116_2_12770)

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *Manuel des institutions romaines*. Paris :E. Leroux, 1931

CHARIOTIS, Angelos. *Acclamations as a form of religious communication*. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. (edd.) *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009: 199-218.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 2001.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Editora Loyola, 1996. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/ordem.pdf>

GORDON, R. *Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits*. In: BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990:235-255

GRUEN, E. S. “*Studies in Greek Culture and Roman Policy*”. *Cincinnati Classical Studies*, 7 : Leiden, 1990: 15-19.

HUSKINSON, J. (ed.) *Experiencing Rome. Culture and Power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2000.

LE BONNIEC, H. *Aspectos religiosos de la guerre à Rome*. in : BRISSON, Jean-Paul (org.). *Problèmes de la guerre à Rome*. Paris: Mouton & Co., 1969.

MENDES, N.M.; OTERO, U. *Religiões e as Questões de Cultura, Identidade e Poder no Império Romano*. **Phoénix**, 11: Rio de Janeiro, 2005: 196-220

- MOREAU, Ph. *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.* (Coll. D »Etudes anciennes, 17) Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- NORTH, J. *The development of religious pluralism*. In: LIEU, J; NORTH, J; RAJAK, T. (ed.) *The Jews among Pagans and Christians*. London-New York: Routledge, 1992: 174-193.
- SCHEID, J. *Le délit religieux dan la Rome tardo-républicaine*. In : *Le délit religieux dans la cité antique* (Table Ronde – Rome, 6-7 avril 1978) Coll. de l'École Française de Rome. Paris : Palais Farnese, 1981: 177-171.
- \_\_\_\_\_. *An introduction to Roman Religion*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- STAVARIANOPOULOU E. (ed.). *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*. **Kernos** Suppl. 16. Liège, 2006.
- TATUM, W. J. *The Patrician Tribune Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill-London: University of North Carolina Press, 1999.
- VAN HAEPEREN, F. *Le Collège Pontifical (3ème s.a.C.-4ème s.p.C.) Contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles-Rome : Institut Historique Belge de Rome, Brepols Publishers, 2002.
- VERSNEL, H.S. *Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness*. In: PORTER, B.N. *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Transaction of the Casco Bay Assyriological Institute, vol.1, 2000.
- WARDEN, P. G. *Remains of the Ritual at the Sanctuary of Poggio Colla*. In: GLEBA, M; BECKER, H. *Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion*. Leiden-Boston: Brill, 2009: 107-165. (Coll. Religions on the Graeco-Roman World, vol. 166).
- WISEMAN, T.P. *Cybele, Virgil and Augustus*. In: WOODMAN, T.P.; WEST, D (ed.) *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge University Press, 1984: 117-28.
- WOOF, G. *World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean*. In: CANCIK, H; RÜPKE, J. *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009: 19-35.

## O Cristianismo e o Mundo Romano no Século IV

*Cláudio Umpierre Carlan*

### A Última Perseguição

Depois da grande perseguição do século III, encerrada no ano de 260, o cristianismo passou a gozar de uma paz externa de aproximadamente quarenta anos, da qual tirou grande proveito.

Essa suposta tranquilidade vai acabar durante o governo de Diocleciano (301), que organizaria a última grande perseguição. Uma mudança brusca, acerca da qual a maioria dos historiadores tem sua explicação pessoal. Mas, como não é o nosso objetivo discutir as várias correntes que analisaram este período, ficaremos com a tradição cristã, segundo a qual Diocleciano cedeu às insistências de seu genro e César, Galério (LACTÂNCIO: 1954, 32).

Através dos relatos de Lactâncio, podemos dividir essa perseguição em três etapas: depuração no palácio, no exército e nas funções administrativas; e, finalmente, afastamento de todos os funcionários graduados que se recusavam a praticar o sacrifício aos deuses. Pois a meta da tetrarquia era um retorno aos bons tempos do Principado, a começar pelo culto religioso.


Depois vieram os editos. Quatro deles sucederam-se, no decorrer do ano de 303 e no início de 304, cada um assinalando, em relação ao precedente, um agravamento. E, por último, a atribuição aos cristãos do incêndio do palácio imperial de Nicomédia, por ocasião de uma estada na cidade de Diocleciano e Galério. Como acontecera meio século antes, todos os cidadãos do império foram obrigados a realizar os sacrifícios, sob pena de condenações à morte na fogueira.

A tradição cristã considera essa perseguição como mais violenta e cruel do que as anteriores. Dodds, na sua obra *Paganos y Cristianos en una Epoca Augustia* (DODDS: 1975, 55), não concorda com esta opinião. Para ele, tanto a brutalidade quanto a duração dependiam muito da região do império a que estivermos nos referindo. Na parte de Constâncio Cloro, Gália e Bretanha, as pessoas foram poupadas e os bens só foram atingidos no mínimo exigido pelo respeito para com a autoridade do Augusto mais importante; ocorreram também casos em que os magistrados obrigavam os cristãos, amarrados a cavalos, a entrarem nos templos e fazerem o juramento, para logo depois libertá-los.

No resto do Ocidente a perseguição foi violenta, mas breve, porque Maximiano, o outro Augusto, abdicou em 305, juntamente com Diocleciano, pois existia um acordo entre os tetrarcas de que, após vinte anos de governo, ambos se afastariam de suas funções. Porém, no Oriente irá se prolongar até a vitória de Constantino sobre Licínio, em 324. Entre os anos de 313 a 320, foi interrompida.

Essas variações da política religiosa foram dirigidas ao mesmo tempo pela paixão e pelo cálculo, que se refletem nas diversas moedas, demonstrando que a atuação do cristianismo era sentida e passava a ser incorporada, durante esse longo período. O lábaro cristão de Constantino aparece tanto nas moedas de seu filho e sucessor, Constâncio II, como na de outros imperadores, como Joviano e Valentiniano I, acompanhadas da legenda, contida no reverso, FEL TEMP REPARATIO, ou seja, um ressurgimento da grandeza romana através do baluarte cristão.

Notamos também o reaparecimento, mais tarde, dessa influência nas moedas cunhadas durante o reinado de dom Manuel I (1469-1521), rei de Portugal, e nas moedas de 60 réis

de D. Pedro I e D. Pedro II, no Brasil. Nessas peças aparecem o símbolo cristão de Constantino, a letra X, virada transversalmente e cuja ponta superior era inflectida (presente no labarum imperial de Constâncio: , acompanhado da frase: IN HOC SIGNO VINCES (POR ESTE SINAL VENCERÁS).

Chevitarese acrescenta que representações de cavalos, cavaleiros, carros de combates, são atributos de autoridade e poder. O fascínio, que a figura do cavaleiro exercia no imaginário das culturas mediterrânea (CHEVITARESE: 2003, 130).

...cavalo armado, submetendo o inimigo caído, caracterizava um símbolo natural de vitória...constituem um esquema iconográfico por demais conhecido nas culturas helênicas, ou que estavam em contato com essa. Podem ser estabelecidos alguns exemplos, nos relevos funerários e, principalmente nas moedas, perpassando tempo e espaços distintos. (CHEVITARESE: 2003, 128).

Esse esquema imagético nos faz recordar a imagem de São Jorge e o dragão, santo até hoje muito questionado, patrono da Catalunha, personagem principal dos Juegos Florais. Importante festa catalã, cujo primeiro registro data do século XIII, durante o reinado de Jaime I de Aragão (1213 – 1276). Pela tradição, além de leituras de poemas, os homens oferecem uma rosa para as mulheres, recebendo em troca um livro.

É importante ressaltar que os símbolos cristão surgem nas moedas de Constantino, a partir do ano de 315, associado aos pagãos. Esse tipo de associação simbólica irá sobreviver nas cunhagens medievais, modernas e contemporâneas. A inovação no período ocorreu durante o governo de Juliano II, o apóstata. Adépto ao culto de Mitra, Juliano cunhou moedas com o touro,

símbolo pagão do sacrifício no mitraísmo, pronto para ser imolado, nesse caso, substituindo o lábaro cristão.

## **A Conversão de Constantino**

Segundo os relatos de Eusébio de Cesareia, amigo e biógrafo oficial de Constantino, o cristianismo está ligado diretamente à ascensão do novo imperador.

Funari define essa suposta conversão de Constantino como um jogo político. Segundo o autor:

(...) Assim o imperador Constantino concedeu aos cristãos, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo imperador, procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um concílio, uma assembléia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas idéias. Antes de morrer, o imperador resolveu batizar-se também.(FUNARI: 2002, 131)

Não é nossa intenção analisar os fatores que fortaleceram a conversão de Constantino, se foi a revelação divina que nos narram os historiadores cristãos, diante da ponte Mílvia, ao norte de Roma, à espera do exército de Maxêncio, ou simplesmente um frio cálculo de oportunismo político. Mas o que devemos deixar claro é que a tolerância, herança de seu pai Constâncio Cloro, para muitos chefes é a única solução. Mesmo Galério, irreduzível adversário do cristianismo, aceitou este ponto de vista. Algum dia antes de sua morte, gravemente enfermo, na primavera de 311, publicou o Edito de Tolerância,

reconhecendo o malogro da perseguição. Tal edito nunca foi ab-rogado.

No início de 313, antes de entrar em campanha contra Maximino Daia, que não era favorável à tolerância aos cristãos no Oriente, Licínio encontrou-se com Constantino, já senhor do Ocidente, em Milão. Dessas conferências resultaram, ao menos, algumas instruções, às quais podemos manter, por convenção, o nome tradicional de Editto de Milão.

Após derrotar a Licínio que, por sua vez, tornara-se perseguidor, em 324, Constantino procurando tranquilizar os pagãos do Oriente, reafirmou a tolerância religiosa. Eusébio de Cesareia, em sua obra *De Vita Constantini*, além de mudar a sua opinião sobre Licínio, pois, antes dessa perseguição promovida pelo então senhor do Oriente, o havia elogiado em seus escritos, sublinha essa política constantiniana (EUSEBIUS PAMPHILI: 1902, 21).

Seria exagero falarmos de uma perseguição ao paganismo, mas Constantino proibiu certos sacrifícios. O domingo tornou-se o dia de repouso legal, interditando-se a realização de qualquer ato oficial, exceto a alforria de escravos. Os bispos conseguem o direito de jurisdição sobre os membros do clero, e sua arbitragem foi reconhecida como inapelável para os processos civis entre os leigos. Existe um desejo de fazer da Igreja um organismo oficial, de associá-la à vida e ao funcionamento do Estado.

O paganismo, entretanto, ainda conservava posições muito sólidas. Em sua grande maioria, o exército ainda lhe era fiel. Geralmente, os “mistérios de Mitra”, importante culto de mistério, que prometia a imortalidade aos iniciados, era adotado pelos soldados. Tanto que Juliano, quando foi iniciado nestes mistérios por Máximo de Éfeso, se faz acompanhar por dois membros da sua escolta que respeitassem e acreditassem em tal

culto. Na ocasião, o futuro imperador ainda estava sob o cetro de Constâncio.

Grande parte dos intelectuais com um certo renome eram pagãos, como Libânio, muito requisitado por alunos pagãos (Juliano), como também por cristãos (Gregório de Nissa, Gregório Nazianzo, João Crisóstomo). E, principalmente em Roma, eram também pagãs as antigas famílias senatoriais, de riqueza considerável e que forneciam importantes funcionários ao império. Apesar disto, salvo alguns breves interlúdios, a autoridade, a partir de Constantino, sempre esteve nas mãos dos cristãos. Momigliano acrescenta, ainda, que a tentativa de renascimento pagão chegou tarde, e desapareceu muito rapidamente para que tivesse êxito (MOMIGLIANO: 1988, 79).

Alguns imperadores voltaram à idéia de tolerância. Valentiniano I e seu irmão Valente proclamaram-na numa lei de 364, renovando-a sete anos mais tarde. Nesse caso, o imperador ainda mantém o título de sumo-pontífice, numa tentativa de melhor vigiar e controlar o paganismo. Teodósio foi o primeiro que não o assumiu, por ocasião de seu advento, afirmando assim a separação entre o Estado e aquilo que Maximino Daia e Juliano haviam procurado organizar como Igreja pagã, dotada de uma hierarquia sacerdotal. Já Constâncio II mandara retirar da sala das sessões do senado romano o altar colocado diante da estátua da Vitória, no qual os senadores pagãos queimavam alguns grãos de incenso; Juliano o havia restabelecido, mas voltou a desaparecer em 382 e, a despeito de inúmeros protestos, só iria reaparecer, de maneira efêmera, no tempo, de Eugênio (392-394). Apesar disso, o símbolo da Vitória, uma mulher alada e, em alguns casos, de dorso nu, foi muito representado nas peças de vários imperadores, tanto cristãos, como Constâncio, quanto pagãos, como Juliano.

O grande golpe dado no paganismo foi o estrangulamento econômico, por meio de confiscos, interdição de sacrificar, de consultar oráculos, de visitar templos, ou seja, do que lhe proporcionava rendimentos ocasionais. Aliado a promulgações de leis violentas e precisas, como a de 356, na qual era proibido, sob pena de morte, celebrar sacrifícios, adorar os ídolos, entrar nos templos. Mas coube a Teodósio, em 392, promulgar uma lei que, finalmente aplicada com rigor, continha minuciosas especificações, atingindo com pesadas multas os recalcitrantes e os funcionários negligentes, proibindo qualquer ato do culto, embora não sangrento, mesmo no interior das casas e propriedades privadas. Assim sendo, o já alquebrado paganismo irá desaparecer, praticamente, nos séculos vindouros.

Com o apoio do braço secular, a Igreja tratou de eliminar os seus inimigos internos, os heréticos. Para isto, foram realizados vários concílios, desde o reinado de Constantino numa tentativa de definir uma ideologia a ser seguida. Neles, a intervenção do imperador em defesa de um ou outro bispo era comum. Podemos citar, por exemplo, o antagonismo existente entre os irmãos Constâncio, ariano, e Constante, defensor do Credo de Nicéia. Com a morte deste, Constâncio impõe a sua vontade nos Concílios de Arles (353) e Milão (355), condenando os nicenianos de Atanásio.

Podemos dividir essa querela em dois grandes grupos: o dos nicenianos, ou homoousianos, que acreditavam na consubstancialidade entre pai e filho; e os arianos, partidários da doutrina defendida por Ário, que, por sua vez, dividiam-se em três grupos: os moderados ou homoiousianos, que acreditavam numa similitude substancial, os homeos, segundo os quais não existia similitude substancial; mas todas tinham em comum, a diminuição da divindade de Jesus Cristo. Já os radicais ou anomeos, indiretamente, negavam a divindade de Cristo.

Juliano, numa tentativa de enfraquecer o cristianismo, irá chamar os nicenianos exilados por Constâncio, restituindo seus antigos bispados. A esperança do imperador-filósofo era que as discussões recomeçassem, desestruturando os galileus. Ambrósio, bispo de Milão no governo de Teodósio, iria atrair os arianos moderados para o Credo de Nicéia.

Concordamos com Rémondon, o qual afirma que desde o Concílio de Sirmio (351), ocorrera uma anarquia teológica (RÉMONDON: 1973, 79); o que, fica bem claro através da citação de Hilário de Poitiers, contemporâneo dos fatos, niceniano exilado por Constâncio, ao dar a sua visão geral das controvérsias: “Cada ano, cada mês, damos uma nova definição da fé” (ZÓSIMO: 1979, 119).

Assim, associando-se à Igreja, o Estado penetrou nas querelas religiosas e a história do século IV mostra uma sociedade que, submetida a esses acontecimentos, aumentou as perturbações que agitavam o império.

## **Considerações Finais**

A obra religiosa de Constantino é de fundamental importância, pois levou o estabelecimento de um Império Cristão. As mudanças religiosas se aprofundaram na parte Oriental do Império, sobretudo na cidade de Constantinopla. Entre os anos de 315 e 326, Constantino em uma visita a cidade de Roma, segundo Eusébio de Cesareia, teria se recusado a assistir um sacrifício pagão no Capitólio. Uma ofensa ao Senado e a população romana. Durante o século IV a corte imperial deu um impulso decisivo ao processo de cristianização do Império. A conversão, ainda que fosse um ato pessoal, não exerceu sua influência no vazio, mas dentro de um entorno em que o cristianismo se converteria na principal religião do Império.

Porém, coube a Teodósio I, promulgar o edito, em 28 de fevereiro de 380, que declarava o cristianismo como religião oficial do Império Romano. Desde então fecharam os antigos templos pagãos, suspenderam os jogos aos antigos deuses, entre eles os Jogos Olímpicos. Esse último só retornaria a vida cotidiana em 1896, graças à visão do Barão de Cobertin.

É através desse diálogo que procuramos dar conta, limitadamente, das interações políticas e religiosas que se processaram entre o governante, na figura dos imperadores do século IV, e os governados. Uma legitimação do poder através das moedas encaradas como monumentos constituidores de um tipo específico de “texto”: um discurso que não é vazio, pois em cada leitura dos símbolos contidos no reverso das moedas encontramos uma diferente visão.

Uma das atribuições da Arqueologia moderna é fazer uma leitura, ou releitura, da iconografia. Analisa-se o papel das imagens na construção do conhecimento histórico e arqueológico. Assim sendo, podemos inserir a moeda nessa última fase, que, durante muito tempo, ficou confinada a reservas técnicas dos museus, sendo apenas um objeto de conservação, não de pesquisa. Funari afirma que para conhecermos melhor o mundo romano, dispomos de diversas fontes de informações como: documentos escritos, objetos, pinturas, esculturas, edifícios, moedas, entre outros (FUNARI: 2002, 78).

A análise realizada dos tipos monetários das peças de ouro, prata e bronze que estudamos permitiu delinear algumas conclusões relativas aos objetivos propostos em nossa pesquisa.

A questão política, permeada de religiosidade e misticismo, manteve-se no reinado. O caso mais evidente de auto-afirmação política foi comprovado através da emissão de numerosas séries monetárias com representações da victoria, do

cavaleiro derrotando um inimigo e mais geral, com os tipos militares.

Em suma, as moedas configuravam significados, mensagens, do emissor para seus governados. Continham símbolos que deveriam ser entendidos ou decifrados pelo receptor.

### **Agradecimentos:**

Aos colegas do NEA, em especial a amiga Maria Regina Cândido pela oportunidade de trocarmos idéias; a Pedro Paulo Funari, Júlio César Gralha, Margarida Maria de Carvalho, Ciro Flamarion Cardoso, Norma Mendes, Maria Beatriz Florenzano, André Leonardo Chevitere, Vera Lúcia Tostes, Rejane Vieira, Eliane Rose Nery.

### **Documentação e Bibliografia**

#### **Documentação Numismática:**

Moedas dos Imperadores Diocleciano, Constantino I, o grande e Constâncio II. Acervo do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, Medalheiro 3, gaveta 19, lâmina 3, fotografadas em março de 2005.

#### **Documentação Textual:**

EUSEBIUS PAMPHILI, Bispo de Cesaréa. *De Vita Constantini*. V. 7. Lib. I.

Leipzig: Texto da Edição I. A. Heikel, 1902.

LACTÂNCIO. *De Mortibus Persecutorum*. Paris: Ed. J. Moreau, 1954.

SYMMAQUE. *Lettres. Texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu*. Paris: Société D'Éditions "Le Belle Lettres", 1982.

ZÓSIMO. *Histoire Nouvelle*. III. 18. éd. Paris: F. Paschoud, 1979.

#### **Catálogos:**

MUSEU NACIONAL D'ARTE DE CATALUNYA. Guia del Gabinet Numismàtic de Catalunya. Dirigida por Marta Campo. Barcelona: MNAC, 2007.

THE ROMAN IMPERIAL COINAGE. Edited by Harold Mattingly, C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson. V. VIII. London : Spink and Sons Ltda, 1983.

## Referências Bibliográficas:

- BROWN, P. *O Fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio a Maomé*. Tradução de Antônio Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- BRUUN, Patrick. *Studies in Constantinian Numismatics*. Papers from 1954 to 1988. Acta Instituti Romani Finlandiae. V. 12. Rome: Illus, 1991.
- CHEVITARESE, André Leonardo. *Salomão e Cultura Helenística*. In: Fragmentos de Cultura n. 13. Revista da Pontifícia Universidade Católica de Goiânia. Goiás, 2003, p.p. 117-135.
- DODDS, E. R. *Paganos y Cristianos en una Epoca Augustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. “O Outro Lado da Moeda” na Grécia Antiga. In: “O Outro Lado da Moeda”. Livro do Seminário Internacional. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2001.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu e CARLAN, Cláudio Umpierre. *Arqueologia Clássica e Numismática*. Coleção Textos Didáticos n. 62. Campinas: IFCH / UNICAMP, 2007.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Saggi di Storia della Religione Romana*. Studi e lezioni 1983-1986. A cura de Riccardo di Donato. Brescia: Morcelliana, 1988.
- RÉMONDON, Roger. *La Crisis del Imperio Romano. De Marco Aurelio a Anastasio*. Segunda Edición. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- SILVA, Gilvan Ventura. MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2006.

## Os Vasos Anacreonticos: Interações Culturais entre Atenienses e Lídios

*José Roberto de Paiva Gomes*

Os vasos anacreonticos são artefatos cerâmicos ligados ao banquete, mais especificamente ao *kómos* dionisiaco. As imagens do *kómos* recriam o festival dedicado a Dionisos e a um ritual aristocrático. As cenas de vasos anacreonticos demarcam uma das faces do modo de vida aristocrático grego. Nos festivais e concursos incluíam desempenho de poesias. Os cidadãos mais abastados participavam como poetas e musicistas para contribuir nos simpósios, principalmente nos festejos das Panatheneías, Grandes Dionisiacas e nas Anthesterias. Destacamos o papel do poeta Anacreonte que se apresenta como um modelo social de conduta aristocrática que expressou e exaltou o consumo e a prática constante do consumo de vinho, o amor e a música no simpósio dionisiaco com o qual os gregos se identificavam. O modelo anacreontico de vida foi criado no período helenístico por Aristaco que torna o poeta uma figura literária e um gênero musical (as odes Anacreonticas).

A fama e o talento de Anacreonte também foram refletidos pelos artesãos e pintores no VI a. C. Identificamos os vasos com personagens vestidos como *komastes*. Este costume era uma evidência da atividade ritual do travestimento masculino na Atenas arcaica e clássica. O deus que preside está prática é Dionisos travestido por excelência. Os *komastes* estão vestidos de forma extravagante. Os especialistas Kurt e Boardman (1986) e Miller (2000) argumentam que esse tipo de traje faz parte da influência do Oriente grego – Ásia Menor – trazido por Anacreonte para a cultura ateniense por volta de 450 a. C. A vestimenta era uma adaptação usada pelos habitantes da Lídia e

das colônias gregas da Ásia Menor. A roupa será composta por um *chiton*, *himation*, *sakkós* e botas, às vezes acompanhados de brincos e *parasol* (chapéu, estilo sombrinha). Entre 520 a 500 a. C., o estilo é uma importação do modelo da Iônia para Atenas que era bastante popular.

Esse ato de imitar faz parte da educação dos jovens atenienses e dos rituais de bissexualidade. O travestimento era uma das construções eróticas no mundo grego antigo (Ducroix e Lissarague, 1989). Conforme Mark Griffith (2006, 312) o cabelo escorrido pelo pescoço e os ombros e perfumado era um sinal de masculinidade. O visual poderia estar complementado por coroas, brincos, jóias e outros adereços, sendo uma marca da elite anacreontica do VI a. C. Outro adereço que tem uma função social simbólica era o *parasol* caracterizado com símbolo de virtude e um adereço que protege a beleza. O uso do *parasol* demarca um contexto simbólico de quem era ou não um cidadão. O portador do *parasol* era descrito como um cidadão aristocrata.

Em diversos vasos cerâmicos, Anacreonte é simbolizado como um *komastes* (Rosemeyer: 2006, 31). Além do vinho e do amor, a inspiração de Anacreonte era o jovem, mas não aquele que tem um temperamento grosseiro, mas gracioso, elegante e belo. O ser amado deveria ter a moderação e o auto controle de si. Anacreonte nos seus poemas e nos vasos anacreonticos vislumbram o mundo ideal (*habrosyne*) da aristocracia. A prática do *kómos* anacreontico servia para preservar a condição de um indivíduo como bem-nascido e que estava associado à política e as questões militares, destacando sua identidade e a coesão enquanto grupo (Percy III, 1996).

Descrevemos a função das imagens nos vasos anacreonticos como a introdução do jovem na sociedade adulta e suas respectivas responsabilidades. O simpósio era uma das

diversas ocasiões para que a sociedade pudesse se relacionar culturalmente. Caracterizamos o *kómos* anacreontico com uma função política e pedagógica. O erastes na sua função de mentor deveria passar sua sabedoria e valores ao amado.

A prática do *kómos* anacreontico é exclusivamente masculina. A mulher e a sua figura serão usados somente como acessórios cênicos. Os homens por essa criam a figura do “outro” através do sexo ou pela origem se comparados aos bárbaros (trácios, citas e persas). Os homens envolvidos nestes festejos nunca ultrapassariam as barreiras da decência e da lisura.

Observamos em Atenas durante a tirania dos Pisistrátidas, Pisístrato e seus filhos Hipias e Hiparco, a emergência dos festivais anacreonticos promovidos pelo poeta Anacreonte e que envolvia os aristocratas dos atenienses. Anacreonte formulou canções para o *komós* dionisiaco e foi trazido a Atenas por Hiparco durante uma sublevação a tirania de Policrates de Samos. O poeta foi o educador musical de Policrates, o jovem enquanto este ainda era um efebo. Anacreonte de Teos e Seminodes de Ceos foram trazidos para Atenas para estabelecer um clima de alta cultura, que de acordo com Lisle Kurke (1992) se subvencionar chamar de *habrosyne*, caracterizado como um modo particular de viver estabelecido em torno de um círculo aristocrático. Como um apreciador da cultura de cunho oriental baseado nos hábitos imperiais do reino da Lídia, Hiparco introduziu em Atenas os recitais homéricos nos jogos panathenaicos com o objetivo de tornar os cidadãos súditos leais (Pseudo-Platão, Hiparchus, 228b). Na concepção aristocrática, um homem culto pertence ao grupo dos *kalé te kagathós* (belos e bem-nascidos).

A partir disso podemos supor que Anacreonte veio a Atenas organizar com suas canções os simpósios da sociedade

aristocrática no final do séc. VI e início do V a. C. Podemos observar esta prática social nos chamados vasos anacreonticos datados da tirania dos Pisistratidas onde a aristocracia de Atenas demonstram a *habrosyne* através do *kómos* e ao culto a Dionisos. Conforme Ateneo (XIII, 600), Anacreonte era reconhecido como animador de simpósio, amante de mulheres, rival dos auletas (tocadores de flauta) e virtuoso pela lira, de som sempre suave e alegre. Assim, podemos identificar Anacreonte como o poeta do amor, das questões de amor e de Eros como aquele que desperta o desejo (*eros paidikos*).

Anacreonte, nos simpósios gregos instituirá uma política do adorno, muitas cenas de vasos gregos o simpósio paraphernalia acompanhado de música e dança. Os vasos anacreonticos no período dos Pisistratidas demonstram a obsessão dos aristocratas atenienses pelos hábitos do reino da Lydia (*lydopatheia*), o modo de vida luxuoso (*habrosyne*) e o habito de se vestir bem (*askesis*).

O ritual do travestimento masculino em feminino pode estar relacionado em se transcender o sexo que Dionisos tem em si mesmo. Essa transformação esta relacionada com o estabelecimento do terceiro sexo (Lissarague, 1989; Miller, 2000). Os participantes assumiriam uma performance passiva e efeminada, por intermédio dos vestidos (Price, 1990). O aparecimento deste ritual está relacionado com uma sociedade que se encontra em uma crise étnica e que a mesma caminha para algo diferente, como é o caso da passagem da tirania para a democracia. Euripedes nas Bacantes descreve Penteu travestido como uma menade, caracterizando este habito como uma brincadeira. Essa atitude revela a reminiscência de grupos bem-nascido que ainda se identificam com o modo de vida estrangeiro.

Desta forma a aristocracia recria a idéia a partir dos festivais e rituais a noção de ambigüidade social a partir da formulação e do desenvolvimento do “outro”. De acordo com Ateneu, Anacreonte recria os festivais e os *komoi* a pedido de Hípias e Hiparcos (Ath. 12.532F). Outro poeta contratado pelos Pisistrátidas foi Artemon que inventou a comédia como uma outra forma de criar a ambigüidade na polis. Clístenes na Atenas clássica se reapropria e reconceitua o teatro quando exige prática da isonomia nos simpósios.

O *kómos* Anacreontico apesar de ser um ritual da região da Ática no VI a. C. acabou sendo importado para a área da Chalcídia e adotada pela colônia de Cumas, por intermédio dos seguidores do Dionisismo. Observamos a adoção das práticas culturais anacreonticas para glorificar a tirania de Aristodemus na região da Apúlia. A mesma linguagem pictórica aparecem em outras regiões da Magna Grécia, como as poléis da Lucania, Campânia e Paestum (Casadio e Johnston: 2009, 39). O travestimento se volta para a atividade sexual masculina ou pelas formas do corpo masculina atribuídas pela imagem de Eros vencedor. Neste tipo de imagem se torna unipresente ou às vezes indispensável porque o mundo das colônias eram dominados pelas mulheres. O modelo andrógino de acordo com Plutarco deveria ter o jovem representado com cabelos compridos ornado com jóias e as jovens com cabelos curtos.

O processo de orientalização acontece a partir do VII ao VI a. C. Os atenienses adotam objetos corporais orientais como



- **Fabricado:** Atenas
- **Técnica:** figuras vermelhas
- **Artefato:** Stamnos
- **Data:** 500-450
- **Artesão:** indeterminado
- **Bibliografia:** Alvarez-Ossorio, F., Vasos griegos, etruscos e italo-griegos en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid, 1910): PL.9 (PART) Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico: 5 (1983), FIGS.12.3, 14.3 (A)

efetivamente o estabelecimento de um elitismo. O uso do vinho se torna agente de libação. O vinho transmite uma libertação dos sentidos experimentar o outro (alteridade).

Importação dos costumes asiáticos – *política do adorno*

***Komós anacreontico*** é um festival ao deus Dionisos onde o conviva pode conviver com a ***ambiguidade*** ou com a ***automodificação***, personificado no travestimento visualizado no corpo e nas vestimentas a moda dos lídios. Quando o cidadão no simpósio ou *komós* bebe o vinho, este ato lhe proporciona se tornar o outro. Usando *chiton* e *himation* longos plissados, *parasol* (sombriinha) e um *turbante* ou *sakkós mitraico*



- **Fabricado:** Atenas
- **Técnica:** figuras vermelhas
- **Artefato:** Pelike
- **Data:** 500-450
- **Artesão:** Kleophrades Painter
- **Bibliografia:** Switzerland, Private: XXXX0.1679; Beazley, J.D., Attic Red-Figure Vase-Painters, 2nd edition (Oxford, 1963): 184.26

Os *vasos anacreonticos* configuram o modo de vida da aristocracia (a *habrosyne*) do luxo e da ostentação (*lydopateia*) que se estende de 530 a 470 a. C. Existirá uma pratica de



- **Fabricado:** Atenas
- **Tecnica:** figuras vermelhas
- **Artefato:** Column krater
- **Data:** 500-450
- **Artesão:** Agrigento painter
- **Bibliografia:** Corpus Vasorum Antiquorum: WIEN, KUNSTHISTORISCHES MUSEUM 2, 28-29, PL.(92) 92.3-4  
Beazley, J.D., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2nd edition (Oxford, 1963): 576.33  
Carpenter, T.H., with Mannack, T., and Mendonca, M., *Beazley Addenda*, 2nd edition (Oxford, 1989): 262

elitismo caracterizado pela *demonstração de poder e cultura*.

Nos vasos anacreonticos, **os cidadãos adultos realizaram uma performance pública denominada de efeminização ou travestimento (*bonner*)**. **Classificamos tal ação social como um dos ritos de passagem dos gregos e da relação de homophilia, entre o *erastes* (iniciador) e o *eromenos* (iniciado) que existe entre os aristocratas *poliades*.**

#### Referências Bibliográficas:

- CASADIO,G & JOHNSTON, C. *Mystic cults in Magna Graecia*. Austin: U. Texas Press, 2009.
- FRONTISI-DUCROUX, F./Lissarrague, F., 'From Ambiguity to Ambivalence: A Dionysiac Excursion through the "Anacreontic" Vases', In: *Before Sexuality*, ed. D. M. Halperin/J. J. Winkler/F. I. Zeitlin (Princeton, 1990), 211–56.
- GRIFFITH, Mark. *Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination*. Part Two. In: *Classical Philology* 101. Berkeley: University of California, 2006, 307-58.

- KURKE, Leslie. “*The politics of abrosunh in Archaic Greece*”. In: *Classical Antiquity*, v. 11, nº 01, April, 1992.
- KURT, D. C. & Boardman. ‘*Booners*’. In: *Greek vases in the J. P. Getty Museum* 3 (1996), 35-70.
- MILLER, M. C. ‘*Re-examining travestism in Archaic and Classical Athens: The Zewadski Stamnos*’. In: *AJA* 103 (2000), 223-58.
- PERCY III, W. A. *Pederasty and pedagogy in Archaic Greece*. University de Illinois, 1996.
- PRICE, S. D. ‘*Anacreontic vases reconsidered*’, In: *GRBS* 31 (1990), 133-75.
- ROSENMEYER, P. A. *The poetic of imitation. Anacreontic tradition*. Cambridge UP, 1992.
- SEAFORD, R. *Euripides Bacchae*. Warminster, 1996.



Referência da imagem:

<http://studying societies.wikispaces.com/Roman+Art>

## **A presença egípcia no Mediterrâneo antigo: deuses e símbolos**

*Margaret M. Bakos*

Os objetivos desta apresentação são de três ordens. A primeira diz respeito à presença evidente e a influência, desde priscas eras, dos antigos egípcios nas expressões culturais do mundo mediterrânico, bem como à prática dos seus contemporâneos de apropriação dos seus símbolos e deuses. A segunda concerne à necessidade de discussão da egiptomania, através de um estudo de caso referente à adoção e transformação de uma divindade egípcia - Tawret – em um gênio minoiano, reforçando a idéia de que essa prática de transculturação é a mais antiga e longa da humanidade. Finalmente, a terceira refere-se ao reconhecimento das origens egípcias do gênio minoiano, já identificadas, como um uso com modificações de uma divindade egípcia pelo Sir Arthur Evans (1851-1941), descoberta que sofreu restrições de parte de muitos sábios até que pesquisas recentes impuseram no meio acadêmico, segundo Judith Weingarten, a aceitação da posição do descobridor do mundo minóico.

É evidente, como ensina Braudel (1902-1985), que:

... antes de se tornar um elo, o mar Mediterrâneo foi por muito tempo, um obstáculo. Uma navegação digna desse nome só começou depois da segunda metade do terceiro milênio, com as navegações egípcias em direção a Biblos, ou melhor, com o desenvolvimento, no segundo milênio, dos veleiros das Cíclades, (...) com quilhas, para enraizá-los de alguma forma na água do mar (1985, p. 36).

Para esse autor, a compreensão do Mediterrâneo como um espaço-movimento permite destacar a presença de elementos egípcios no universo cultural mediterrâneo.

Em 1936, Victor Gordon Childe (1892-1957), com a publicação do clássico intitulado **O homem makes himself**, demoliu o mito da existência de uma *nova raça*, responsável pela civilização. Após uma análise rigorosa dos achados, ele demonstrou que as populações orientais progrediram de caçadores e coletores para agricultores e pastores, ou de uma fase *primitiva* para uma fase cultural *avançada*, através de um processo de desenvolvimento autônomo. (DONADONI, 1990, p. 171).

Em consonância com Gordon Childe, Braudel inicia seu livro **O espaço e a história no Mediterrâneo** com a proposta de colocar esse mar na categoria de uma encruzilhada muito antiga e, assim, um caminho para se

... encontrar o mundo romano no Líbano, a pré-história na Sardenha, as cidades gregas na Sicília, a presença árabe na Espanha, o Islã turco na Iugoslávia. É mergulhar nas profundezas dos séculos, até as construções megalíticas de Malta ou até as pirâmides do Egito (1985, p.2).

Ainda, para Braudel, o Mediterrâneo é *‘uma boa ocasião para apresentar uma ‘outra’ maneira de abordar a história. Pois o mar, tal como podemos vê-lo e amá-lo, é, acerca de seu passado mais surpreendente, o mais claro de todos os testemunhos’* (1985, p. 4).

A partir dessas premissas braudelianas, buscaram-se conhecimentos sobre o grau de precocidade dos interesses que levaram os primeiros homens a enfrentar os desafio da navegação no Mediterrâneo, antes mesmo das cantorias dos

aedos, fundadores da mitologia helênica, cujos primeiros indícios estão registrados nas histórias fabulosas de criação do poder divino do Faraó. A mais antiga narrativa de navegação no Mar Mediterrâneo aparece descrita no mito de Heliópolis. De cunho etiológico, cosmológico e político, esse relato conta a viagem, nos inícios do IV milênio a. C., do esquife, com o corpo do deus do bem, Osíris, morto pelo irmão malvado, Seth, subindo o rio Nilo e navegando até chegar ao porto de Biblos.

No fundamento econômico desse mito, encontramos o imaginário dos escribas egípcios ao exteriorizarem a necessidade de grandes quantidades de cedro para túmulos, barcos e móveis, como criteriosamente discrimina Childe (CHILDE, 1978, p. 168). Foi no tronco de uma dessas árvores que o sarcófago de Osíris se aninhou ao chegar às costas da Fenícia. Ele dali foi cortado e transportado para formar a coluna do palácio do rei de Biblos, sendo apenas dali arrancado e doado pelo rei de Biblos a Ísis, para que o levasse de volta ao Egito, graças às práticas mágicas da esposa divina.

As desgraças da enéade, ou seja dos nove personagens da família do mito de Heliópolis, precedem, assim, às primeiras epopéias homéricas no mar Mediterrâneo: os membros reais egípcios foram cultuados em muitos territórios à margem do mar Mediterrâneo, por tanto tempo que se tornaram também famosos na Roma antiga. Os três ícones mais importantes do Egito antigo, fundantes desse mito são: os raios do deus sol principal, Rá; os obeliscos e as esfinges, imagens que protegiam os faraós mortos; e, finalmente, as pirâmides, patrimônio da humanidade, também significando raios solares, guardando os túmulos dos faraós. Essas últimas são as únicas maravilhas da antiguidade ainda existentes.

Esses três ícones foram copiados e multiplicados à exaustão, com uma frequência apenas comparável a de um outro

símbolo: o olho de Hórus. Esta figura, que significa o olho do deus Hórus, o filho concebido por Ísis de seu marido morto e mumificado, restaurado por ela após ser ferido pelo tio Seth em um dos episódios da luta pela sucessão no trono do Egito que durou quarenta anos, foi revestido de uma força estética, imagética e simbólica tão fenomenal que, até hoje, sua imagem possui poderes apotropaicos reconhecidos nos quatro cantos do mundo. As imagens desse olho de Horus foram encontradas desde a alvorada dos tempos, na expressão de Braudel, em Chipre, Creta, Sicília, Córsega, Malta, em diferentes formatos e materiais. Junto com o olho viajou a figura do ankh, a chave da vida, e um deus simpático, protetor das mulheres e das crianças, anão, conhecido como Bês, que alguns egiptólogos dizem mais parecer um gênio que uma divindade.

*Olho de  
Hórus*



Para o Norte, as relações entre Egito e Creta e Egeu, de natureza cultural e comercial, tornaram-se particularmente intensas durante o Novo Reino (1570-1070). Elas aparecem ilustradas em duas antologias, uma de John Pendlebury (1904-1941), um pesquisador Inglês especializado em antiguidades cretenses, e outra, de um egiptólogo, Jean Vercoutter, publicadas respectivamente em 1930 e 1956. (CURTO, 1990, p.

221). Ciro Flamarion Cardoso, em seu texto intitulado *O Egito e o antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.*, com base na análise de fontes do séc. XIV, os documentos de Amarna, diz o seguinte:

As rotas marítimas na época tardia do Bronze no Oriente Próximo achavam-se fragmentadas, bem como a navegação em si. Havia uma frota egípcia, frotas das cidades costeiras da Síria –Palestina, outras do Chipre (Alashia), de Ura (na Cilícia) e de diversas cidades micênicas. A presença dos grandes sistemas palaciais limitava – em conjunto com características da tecnologia naval da época – a possibilidade de uma navegação realmente de longo curso (CARDOSO, 2000, p. 5).

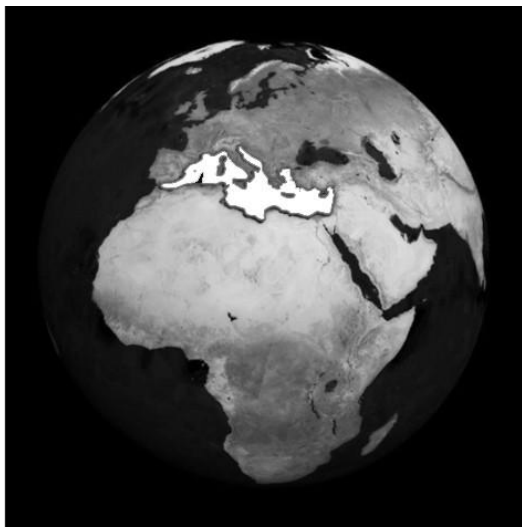
Ciro ilustra o seu texto com diversas correspondências encontradas nos arquivos de Tell el Amarna e cita duas vindas do rei de Chipre que servem de comprovação das trocas entre o Egito e este reino:

Esses homens são meus mercadores. Meu irmão, deixá-los ir em segurança e prontamente. Ninguém deve, exigindo algo em teu nome, aproximar-se de meus mercadores ou de meu barco (CARDOSO, 2000, p. 7).

Ciro alerta para a pertinência da tese desenvolvida por Mario Liverani sobre a tendência a uma complementaridade entre diferentes áreas do Oriente Próximo no que concerne às trocas, devido à concentração regional exclusiva ou muito majoritária de certas produções mais importantes. Assim, segundo esse autor:

... a Síria-Palestina se especializava em azeite de oliva, madeira e tecidos tingidos de púrpura; o cobre tinha duas zonas referenciais de maior peso: a ilha Chipre a oeste, e, a leste, a região do Golfo Pérsico (Omã-Magan); o caso do estanho é menos claro, mas pareceria que o Irã em certos períodos era a zona de referência; o Egito controlava as rotas de ouro, bem como as do incenso e da mirra no país de Punt (nesta época provavelmente a Somália e talvez o sul da Arábia) por sua navegação no mar Vermelho; por fim, o lápis-lazúli vinha do atual Afeganistão. Um dos circuitos comerciais, dentro do que já vimos acerca da fragmentação dos contatos a longa distância, é representado pelas rotas (fluviais e marítimas) controladas pelo Egito no tocante ao comércio de ouro e incenso (CARDOSO, 2000, p. 7).

Então, se, por um lado, o Mediterrâneo, no mapa-múndi aparece como um simples corte na crosta terrestre, um fuso estreito que se alonga de Gibraltar ao istmo de Suez e ao mar Vermelho, com abismos intermináveis e uma fossa aquática de 4600 metros, por outro, ele se constitui, desde os princípios dos tempos históricos, em uma via de comunicação de extrema importância entre os continentes europeu, africano e asiático. E, posteriormente, o *lago* e berço da civilização greco-romana. Nessas águas, entretanto, encontram-se, em primeiro lugar, os egípcios antigos, erroneamente, citados, inúmeras vezes, como seres privilegiados e fechados de si mesmos, isolados em um espaço protegido por desertos, curtindo as benesses do Nilo que os tornava o celeiro da antiguidade pelas suas pródigas enchentes anuais.



Mapa-múndi : África/Europa - com ênfase na relação com o mar Mediterrâneo

O foco desta palestra, em consonância com Donadoni (1990), consiste na demonstração da existência de uma circulação intensa de deuses, símbolos e dos próprios egípcios no mundo mediterrânico; mais ainda, no mapeamento dos vestígios de sua arte, que encerra sua visão de mundo, espalhados pelos portos enriquecidos com os investimentos em metais preciosos, produtos manufaturados, sangue e suor de escravos pirateados. Afinal, foi nessa época que a servidão humana se iniciou primeiramente com os prisioneiros de guerra; mas logo se percebeu que essa seria a forma de se obter mão de obra abundante para acender os fornos que fundiam metais e queimavam a cerâmica, produtos que enriqueciam os magnatas da **idade do ferro** pela crescente economia de trocas que

geraram, a partir do domínio da navegação no mar Mediterrâneo!

Logo se desenvolveram três rotas básicas de circulação no mar Mediterrâneo: a primeira era colada aos litorais do norte, seguindo da Grécia à península itálica; a segunda era meridional, indo pelas costas da África à Ásia Menor; e, finalmente, a terceira, era pelo meio do mar, parando de ilha em ilha, do norte da África ao sul do continente europeu. Guiados pelas estrelas, mas de preferência, viajando de dia, os navegadores deixaram raros pontos da costa mediterrânica livres de abordagens pacíficas e de achques de barcos em missão de comércio e/ou de pirataria, muitas vezes se utilizando de ambas as práticas.

É assim que começam as viagens entre o Egito e as cidades da costa sírio-libanesa, quase na alvorada da história egípcia, provavelmente, no começo, com expedições lançadas pelos faraós. Não obstante, já em meados do terceiro milênio, uma verdadeira frota mercante liga Biblos aos portos do delta. Os barcos são do tipo egípcio, sem dúvida financiados pelo Egito; talvez já sejam construídos e, sobretudo montados, pelos cananeus (é o nome que se dava aos sírios-libaneses) (BRAUDEL, 1978, p.60).

Esses ancestrais dos fenícios já eram um povo de marinheiros. Os egípcios, ao contrário, sempre tenderam a ficar em casa; sua riqueza, aliás, permitia-lhes, como se disse mais tarde, um comércio passivo, na direção do Mediterrâneo. Em todo caso, mil anos depois, não há mais dúvidas: uma pintura de Tebas, do séc. XV a.C, mostra barcos montados por cananeus que, em seus trajes típicos, descarregam, no Egito, mercadorias de seu país. É possível que esses traficantes ali chegados tomassem contato com o mundo operário de Deir el Medina pela presença, na vila, de artesões altamente qualificados que

possuíam poder de câmbio para adquirir os produtos por eles trazidos para comerciar. Daí a divulgação dos cultos e rituais egípcios, levados a outros lugares de além mar. Essa é uma possibilidade a ser considerada.

Já no segundo milênio a.C., emergem dois setores marítimos, nos quais se fabricavam navios e treinavam marinheiros: a costa libanesa e as ilhas do Egeu. Já existiam então proto-fenícios e proto-gregos. É Braudel quem sintetiza com maestria a circulação no Mediterrâneo (BRAUDEL, 1978, p.60-1).

Segundo esse autor, cria-se um fenômeno extraordinariamente novo, responsável pelo estabelecimento de uma cultura cosmopolita, na qual as contribuições das diversas civilizações construídas à margem ou no meio do mar podem ser reconhecidas. Dessas civilizações, umas permanecem nos domínios dos impérios como o Egito, a Mesopotâmia, a Ásia Menor dos hititas, a costa sírio-libanesa, Creta e, mais tarde, Micenas. O fundamental, nota Braudele, é que todas elas se comunicam entre si a partir de então. Segundo ele, todas, até o Egito, *normalmente tão fechado*, voltam-se para fora com uma curiosidade apaixonada.

É a época das viagens, das trocas de presentes, das correspondências diplomáticas e das princesas que são dadas aos reis estrangeiros como caução dessas novas relações 'internacionais'. Época em que se vê surgir nos afrescos dos túmulos egípcios, em seus trajes originais, minuciosamente reproduzidos, todos os povos do Oriente Próximo e do Egeu: cretenses, micênicos, palestinos, núbios, cananeus; (...) em que as porcelanas azuis do Egito, exportadas para todos os cantos e copiadas sem escrúpulos em Ugarit, acompanham os mortos nos túmulos micênicos; em que o culto das divindades cananéias, sem dúvida, introduzido pelos comerciantes, espalha-se pelo delta, enquanto as esfinges aladas ou os deuses do Egito florescem na Síria ou na região hitita; em que a fantasia da pintura cretense nas paredes dos túmulos de Tebas abala a

austera tradição egípcia; enquanto as flores de lótus e os pássaros aquáticos do Nilo longínquo inspiram os ceramistas cretenses ou micênicos, que retomam por conta própria – e com que força na disposição e no tratamento das formas – seu universo ambíguo e marinho, recusando, além do mais, ao contrário do Egito, as referências espaciais e os horizontes figurados; em que a moda egípcia, até então devotada ao linho branco, apaixona-se pelos bordados sírios e pelos tecidos de várias cores dos cretenses (BRAUDEL, 1988, p. 62).

O trabalho do historiador, como ensina o mestre Certeau, começa quando ele segmenta, seleciona e, finalmente, agrega coisas até então separadas. Atualmente, em seu ofício, esse profissional deve valorizar, a magia do conhecimento que se constitui quando ele faz tudo isso, e, ainda, busca pontuar essas relações. Como ensina Homi Bhabha, trata-se da instância do entrelugar, ou, em outras palavras, daquele espaço no qual o historiador detecta um processo difuso, complexo, quase intangível: o da formação das diferenças culturais. Como explica Bhabha, está-se frente ao processo de significação através do qual uma cultura se afirma sobre a outra, diferenciando-se, discriminando e autorizando a produção de campos de força, referência e aplicabilidade.

Sim, porque a repetição pura e simples inexiste! Sempre que há o contato de uma cultura com outra ocorre um processo de transculturação, o que implica mudanças contínuas, não hierarquizadas de elementos culturais díspares, responsáveis pela proposição de novas montagens.

Assim, a chave para o entendimento da cultura visual formal do Egito – expressa em sua arquitetura e arte – reside em sua remarcável homogeneidade através de 3.000 anos, centrada no conceito de arte ideal e relacionada, principalmente, aos deuses e símbolos da enéade e suas representações imagéticas remarcáveis (KEMP, 1989, p.83). Os egípcios também

primaram pelas criações de deuses, tais como o já mencionado Bês e Tawret, a seguir examinada. O que deve ter acontecido quando elas começaram a circular pelo mar Mediterrâneo?

Incontáveis são essas histórias de transculturações feitas por indivíduos e/ou coletividades. Pretende-se, não obstante, neste fórum, longe de tecer generalizações, apenas relatar um caso que gerou muita polêmica entre sábios arqueólogos e que, por tal razão, merece ser lembrado. Trata-se da recepção de um gênio minoiano feito em Creta, cuja origem foi diagnosticada pelo arqueólogo Arthur Evans, como egípcia. Contestado, à época, Evans sustentou sua teoria com novas evidências e achados. Entretanto, recentemente, essa transculturação foi novamente questionada, recebendo, dessa feita, uma tréplica por parte da arqueóloga Judith Weingartner da Escola Britânica de Atenas. Essa pesquisadora diz que a contestação sobre a origem egípcia do gênio minoiano é fruto do *insuficiente entendimento das evidências contemporâneas egípcias*. E afirma:

Evidências do Médio Reino mostram que a deusa-hipopótamo ainda não tinha desenvolvido algumas das características iconográficas que estão associadas à Taweret mesmo tão cedo quanto no começo do Novo Reino. Estudiosos Egeus habitualmente publicam imagens do Reino Médio, junto com aquelas do (digamos) Período Tardio como se elas fossem paralelas, como se o Egito Antigo fosse – sozinho entre todas as outras civilizações – um monolito imutável. É um ato de fé presumir que a deusa da Média Idade do Bronze (caso ela fosse deusa à época) tivesse muito em comum com sua irmã, mais tardia, melhor documentada. É metodologicamente inadequado projetar a deusa mais nova sobre a mais antiga, e ainda mais dúbio tentar interpretar o Gênio Minóico à luz das manifestações posteriores de Taweret. (o grifo é meu) (WEINGARTNER, 1969, p.3).

Para sustentar sua postura, Weingartner apresenta um estudo sistemático de 12 representações da deusa egípcia Taweret em facas mágicas, (*Faca mágica* no Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque). Entre as figuras apotropaicas das facas, Taweret é a mais popular, pois sua imagem comparece em 45 das 58 facas estudadas.

A partir dessas imagens, Judith sistematiza quatro tipos iconográficos de demônio-hipopótamo, cada um equivalente a um estágio cronológico da evolução da imagem (cerca de 2000 a 1650 a.C., como se pode ver a seguir, configurando a deusa da fertilidade e protetora das embarcações, esposa de Apep, um monstro em forma de serpente que travava uma batalha diária com o deus sol, Rá). Há inúmeras alterações na forma como a deusa é representada.

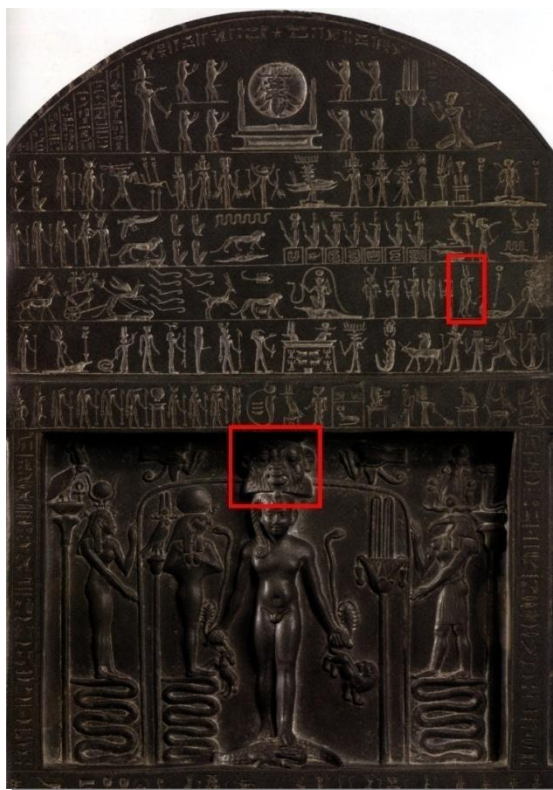
É preciso explicar que as facas mágicas eram lâminas criadas para proteção da mulher no momento do nascimento; sua decoração se restringe a retratar demônios que poderiam tornar-se agressivos a quem ousasse ameaçar a mãe no seu trabalho de parto e/ou a criança quando chegasse ao mundo. Assim, embora a faca fosse um instrumento agressivo, em geral feita de material precioso e raro – o marfim –, tratava-se de um instrumento de defesa do amor familiar, que aparece decorada da mesma maneira, dos dois lados, com vários demônios e deuses: uma serpente, um crocodilo, um braseiro, um hipopótamo, um animal, Seth – Guerreiro – outro hipopótamo, uma faca, uma deusa rã Hequet e um grifo alado. Elas conferem, como já se enfatizou, o destaque a Tawret, a mais popular entre todas as deusas.

Toëris, a forma greicizada da Grande, era uma das pequenas divindades egípcias menores: uma deusa doméstica, representada como um hipopótamo prenhe, figurado ereto nas patas de trás, apoiado, geralmente, no sinal hieroglifo de

*proteção*, o que sugere que as estatuetas votivas de Toëris dariam proteção para as mães no parto e para as crianças.

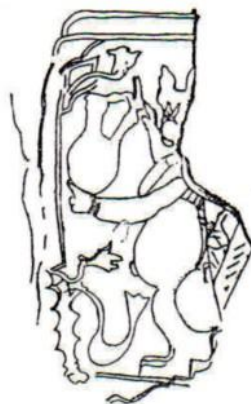
Essas facas, analisadas por Judith Weingarten, para analisar e, assim, entender as transformações que a imagem da deusa Tawret foi sofrendo se encontram, agora, disponíveis nas coleções de museus, mas eram na verdade, objetos de uso doméstico e cotidiano.

**Estela de Metternich**



Taweret e o deus Bês comparecem também em textos mágicos recitados para curar aflições e proteger contra os malefícios das mordidas de animais. As vinhetas desta estela mostram inúmeros deuses: cobras crocodilos e escorpiões. Acima ,o deus sol é adorado por 8 babuínos e um Pharaonectanebo, fundador da 30 dinastia (380 a.C) – ajoelhado. Há assim uma comunhão de forças de deuses adorados pelos operários com os deuses permanentes dos mitos fundadores e oficiais do poder da realeza egípcia, em períodos mais receptes da sua história.

**Taweret como gênio minoano,  
pois porta o jarro apenas**



Após estudos exaustivos, Judith Weingartner conclui que o gênio minóico - *selo de knossos*, mamas pendentes, abdômen e umbigo proeminentes, apêndice dorsal, patas leoninas, semelhantes à Taweret – tinha realmente origem na deusa egípcia e que o jarro de alça única e mão na base constituíam-se *minoanização* da imagem.

Ela sintetiza suas conclusões com a seguintes palavras; “*É acordo geral que a forma do Gênio Minóico derivou da deusa Egípcia Taweret, muito embora ela pareça ter sido*

*transformada de uma deusa para um “gênio” protetor pelas mãos dos Sírios...”*.

Fundamenta essa conclusão nas seguintes contestações:

- Com exceção do jarro, de uma alça só e a forma de pegar, os proto-gênios minóicos possuem paralelismos com o aspecto da Taweret de cerca 1800 a 1700 a.C;
- Os minóicos importaram ambas as formas egípcias da Taweret, com cabeça de hipopótamo ou de leão;
- Na prática, os minóicos sabiam que o demônio com cabeça de hipopótamo era o mesmo que aquele com cabeça de leão. Eles podiam carregar o jarro ou um animal para sacrifício e ambos poderiam servir divindades ou heróis;
- O jarro era, provavelmente, o atributo original do gênio minóico.



**Vinheta do Livro dos Mortos de Userhetmos com deusa Tawret no centro, com o cetro was na mão direita, e o de proteção na esquerda (XIX Dinastia, +- 1300 a.C)**

## Conclusão

As duas mais importantes divindades adoradas pelos operários de Deir el Medina, cujas origens muito provavelmente estão na Núbia, **Bês** e **Taweret**, ultrapassaram os limites da pequena vila, fundada no início da XVIII dinastia para abrigar os trabalhadores que iriam construir as tumbas dos faraós, suas rainhas e nobres, no Vale dos Reis, e sua adoração se espalhou pelo mundo mediterrânico contemporâneo<sup>1</sup>.

Deir el Medina era uma pequena vila situada no Alto Egito, em um estreito vale, à margem esquerda do Nilo, em frente a Tebas, cidade desenvolvida à margem direita do rio. Ocupava a área compreendida entre dois santuários, Karnak, ao norte, e Luxor, ao sul, distantes um do outro aproximadamente 4 km, havendo permanecido com essa configuração cerca de 450 anos, o que abarca o período da XIX e da XX dinastia. A vila viveu sua fase de maior prosperidade no decorrer da XIX dinastia.

A história da vila explica-se pela importância conferida aos enterramentos na cosmovisão dos antigos egípcios. Eles acreditavam em uma vida após a morte, obtida pela construção de tumbas e pela execução por parte dos vivos dos rituais funerários. Daí por que, durante o antigo e o médio império, era costume enterrarem-se os faraós e pessoas representativas do Baixo Egito em pirâmides, como as de Gizah - Queops, Quefren e Miquerinos - hoje, ícones do antigo Egito.

Com a invasão do Egito pelos hicsos, por volta de 1640 a.C., os egípcios perceberam que a região do Delta era vulnerável aos ataques estrangeiros. Os hicsos da XV e XVI dinastias reinaram em paralelo com dinastias egípcias: a XIII dinastia egípcia foi vencida pelos hicsos; daí por que a mais importante foi a XVII, pois, durante o período por ela subsumido, Kamoses venceu os hicsos e destruiu a cidade de

Avaris, a capital dos chamados reis pastores. Na sequência, os príncipes vitoriosos de Tebas fundaram a XVIII dinastia, que se mudou para a área tebana, passando a enterrar os seus mortos no sopé das montanhas; adotaram na construção dessas tumbas a forma piramidal existente na área, onde se desenvolveu o vale dos reis e se encontram até hoje as tumbas dos reis, rainhas e nobres.

Muitos deuses foram cultuados na região de Tebas. Hathor - a dama do Ocidente - foi, sem dúvida, a primeira a ser ali adorada. Ela pode apresentar o aspecto do seu animal sagrado, a vaca; de um instrumento musical, o sistrum; e/ou o de um pássaro, o íbis negro. O segundo era Amon, companheiro de Hathor (sob a forma de carneiro); Amenófis e a rainha Ahmés Néfertari, fundadores da vila, eram também adorados, bem como todos os soberanos do Novo Império, que foram ali enterrados, tais como Tutmés III. Eles possuíam capela e recebiam devoções regulares, juntamente com Ptah, o senhor do vale das rainhas.

Há, ainda, a deusa Mertseguer, que divide com Ptah o santuário do vale das rainhas: trata-se de uma divindade possivelmente originária das entidades funerárias, evocadas nos muros das tumbas do vale dos reis. Identificada notadamente com a cúpula tebana, ela se tornou, por essência, a protetora de Deir el Medina, a quem os habitantes recorriam, em busca de ajuda, homenageando-a com um incrível número de monumentos edificadas, e, privadamente, no seio mesmo de seus lares. Ela foi a única divindade a quem as oferendas em trigo foram sistematicamente reservadas sobre o montante global de rações distribuídas no reino de Ramsés IX. Seus avatares são múltiplos: vaca, leão, esfinge, mas principalmente serpente. (VALBELLE, 1985, p. 315).

Um grande número de outras divindades gozavam ainda diferentemente do favor popular, notadamente aquelas reputadas como benéficas para os lares e os nascimentos, mas também para fenômenos próprios a ambiente composto por homens advindos de horizontes diferentes. No período raméssido, viram-se se difundir crenças ainda mais exóticas, como a prática de cultos nas províncias afastadas, muitos deles com origens estrangeiras. (VALBELLE, 1985, p. 316).

Renenutet, seguidamente assimilada à Merteseguer, em razão da aparência ofidiana que partilhavam, era especializada em questões domésticas e na puericultura. Seus talentos lhe valeram provas de fervor, nas festividades mais importantes. Ela era adorada na parte externa dos lares.

Entre todas, não obstante, a mais popular entre os trabalhadores era Tawret, que simbolizava a fecundidade e, juntamente com o deus Bês, era não apenas objeto de devoções individuais inumeráveis, mas também das festividades mais importantes. Seu animal sagrado, o hipopótamo, habitava o Nilo. A presença da deusa nas ilhas do Mediterrâneo exemplifica com maestria o trânsito e a transculturação de divindades do Egito antigo para além mar, como se acredita ter evidenciado.

Negar empréstimos culturais tomados do Egito antigo e transformados para uso das populações contemporâneas é tão sério quanto ignorar que um obelisco localizado em qualquer cidade brasileira, ou mesmo aqueles monumentais como o de Buenos Aires, e/ou de Washington, foram construídos a partir dos sentidos que os obeliscos possuíam em seu local de origem: o Egito antigo. Eles representam, portanto, uma forma de africanidade no cotidiano do novo mundo.

## Notas:

**1** Em primeiro lugar é preciso situar Dei el Medina. Em árabe, esse nome significa O mosteiro da vila; foi o local em que viveram os trabalhadores encarregados da decoração dos templos e tumbas dos faraós, de seus familiares e da nobreza egípcia em geral, a partir da XVIII dinastia (1550-1307 a.C.) e, ao longo das XIX e XX dinastias, até o início do chamado 3º período intermediário. A morte de Ramsés III determinou o final da XX dinastia, fase conhecida como Renascença. Nesse período, a área tebana tornou-se palco de disputas de poder entre os vizinhos do Egito, os líbios e os núbios que, posteriormente, iriam fundar as XXII e a XXVI dinastias, respectivamente. A tensão dos embates levou os egípcios ao abandono de Tebas e ao retorno da corte para o Baixo Egito, com a criação da XXI dinastia (1070 a.C.). Nesse período, a vila de Dei el Medina foi desocupada pelos trabalhadores que se refugiaram, até o final da XX dinastia, no monumental templo funerário de Ramsés III, Medinet Habu.

## Bibliografia

- BAINES, J. & MÁLEK, J. 1996. p.84
- BAKOS, M.M. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. Porto Alegre: EDIPUC, 2001.
- BAKOS, M.M. *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2005.
- BAKOS, M. M. *A egiptomania a serviço da egiptologia no Brasil*. Revista Uniandrade, v. 1, p. 77-87, 2007.
- BAKOS, M. M. *O Egito antigo na rota dos navegadores: do começo ao fim do novo mundo*. Phoinix (UFRJ), v. 12, p. 9-28, 2006.
- BOLSHAKOV, A. *Osiris in the fourth dynasty again? : 65-71 In*: VARGA, E. *Mélanges offerts à Edith Varga*. Budapest, 2001.
- BRAUDEL, F. *O espaço e a história no Mediterrâneo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Os homens e a herança no Mediterrâneo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1988.
- BREASTED, J. *Ancient records of Egypt*. London Histories & Mysteries of man, 1988. p. 244-51.
- CARDOSO, C. *Deuses, múmias e ziggurats*. Porto Alegre: EDIPUC, 1999.
- CARDOSO, C. *Etnia, nação e antiguidade: um debate*. *Fronteiras e etnicidade no mundo antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Pelotas, 15 a 19 de setembro de 2003. p.87-105.

- CASTEL. *Diccionario de mitología egipcia*. Madrid: Alderabán Ediciones, s/d. p.233.
- CHILDE G. *O que aconteceu na história*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1960
- CURTO, Silvio. *The egyptology*. In: DONADONI, S. et alii, 1990.
- DONADONI, S. et alii. *Egypt from myth to egyptology*. Gruppo Editoriale, Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A. Milano, 1990.
- JAMES, T. G. H. *Egyptian painting*. London: British Museum, 1987.
- HART, George. *Egyptian gods and goddesses*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- HOULIHAN, P. *The animal of the world Pharaohs*, London, Thames and Hudson, 1996.
- FALLOT, Jean. *La pensée de L'Egypt antique*. Paris: Publisud, 1992.
- KEES, H. *Ancient Egypt*. Chicago/London: The University of Chicago, 1961.
- KELLEHER, B. *The Metropolitan Museum of Art. Egypt and the Ancient Near East*. The Metropolitan Museum of Art, 1987
- LURKER, Manfred. *The gods and symbols of ancient Egypt*. Londres: Thames & Hudson, 1988.
- MERCER, S. *Earliest intellectual man's idea of the cosmos*. London: Luzac & Company, 1957.
- MORENZ, Sigfried. *Egyptian religion*. Ithaca: Cornell University, 1973. p.271.
- SHAW, I & NICHOLSON, P. *British Museum dictionary of Ancient Egypt*. London: The Trustees of British Museum, 1995. p. 213.
- VALBELLE, D. *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Medina à l'époque ramesside*. Institut Français D'Archéologie orientale deu Caire 1985.
- WEINGARTEN, Judith. *The transformation of Egyptian Tawret into Minoan Genius: a study in cultural transmission in bronze age*. Kadmos: 1969, v. 87:3-26.
- WILKINSON, Richard. *Understanding hieroglyphs*. London: Michael O'Mara, 1993.
- WILSON, Hilary. *A quick and simple guide*. London: Butler and Tanner, 1993.

## Relaciones espaciales y temporales en Hesíodo: Las tensiones en el Mediterráneo.

*María Cecilia Colombani*

### **Instalación geográfica**

La existencia histórica de Hesíodo presenta pocas controversias, lo cual resulta un dato tranquilizador para quien se enfrenta a la tarea problemática de rastrear algunos aspectos de su obra; en el particular caso que nos convoca, nos referimos a la influencia de Oriente en la primera configuración de la poesía hesiódica, esto es, los aspectos míticos presentes en *Teogonía*, que la ponen en diálogo con las cosmogonías orientales. El propio Hesíodo ofrece unos cuantos pasajes autobiográficos, tanto en su poema *Teogonía*, como en *Trabajos y Días*.

En el marco del calendario de la navegación, donde Hesíodo da consejos a su hermano, aparece precisamente la referencia al padre de ambos y a su situación económica: “Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó a aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 633-639)

En efecto, su padre, de quien ignoramos el nombre, vivía en Cumas, en la región de Eolia, en Asia Menor. Su ocupación era la de tantos griegos del momento, el comercio vinculado a la navegación, por las costas del Asia Menor. La precariedad del trabajo, la “penosa estrechez” de la situación económica, tal como el propio Hesíodo la refiere, parecen llevarlo a abandonar la región para retornar a la Grecia continental, cuna de sus

antepasados, quienes, seguramente la abandonaron, huyendo de las invasiones dorias y refugiándose en las islas y las costas del Asia Menor.

Así es como recalaba en una pequeña aldea llamada Ascra, en la región de Beocia, región de Grecia central, próxima al Ática, luego de haber atravesado el Egeo, mar que baña las costas de Ática y cuyo nombre se debe al rey de Atenas, padre de Teseo, quien se arrojara a sus aguas al ver las velas negras del barco de su hijo cuando regresaba de Creta y pensó que Teseo había sido devorado por el Minotauro.

Esta ciudad fue fundada, según relata la tradición, por Eoclo, hijo de Poseidón y de la ninfa Ascra. No representa una aldea floreciente, que atraiga a Hesíodo, quien a ella se refiere en términos bastantes despectivos. Refiriéndose precisamente a la llegada de su padre a Ascra, dice Hesíodo en *Trabajos y Días*: “Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 639-641).

El interés por Ascra del padre de Hesíodo parece estar determinado por la posición de la pequeña aldea como centro de los festivales que se celebraban en honor a las Musas del Helicón, célebre monte de Beocia, donde, según la tradición, las Musas se le aparecen a Hesíodo. La gran cantidad de personas que asistían a las festividades hace suponer que despertó el interés de un comerciante como el padre de Hesíodo, que seguramente consideró que se trataba del sitio indicado para reanudar su vieja actividad comercial, alejando los riesgos de la navegación como medio de vida.

Esta parece ser la hipótesis más respetada por la crítica, ya que el factor económico no pudo haber sido el criterio del desplazamiento y posterior elección del lugar, ya que Ascra no

parece ser una colonia floreciente, a partir de los dichos del propio Hesíodo.

No obstante, la elección no parece haber sido desacertada a juzgar por la situación económica de que goza Hesíodo y por la herencia legada, objeto del conflicto entre ambos hermanos. Este es otro núcleo autobiográfico que el poema devuelve en *Trabajos y Días*, 28-40.

Retornemos a Ascra. Allí nace precisamente Hesíodo, ya que él mismo afirma que nunca se dirigió a región alguna, salvo cuando se dirigió hacia Eubea, lo que hace pensar que su cuna fue la aldea donde su padre recaló. Este viaje guarda una significación especial en la vida de Hesíodo, ya que en Eubea se halla Calcis, lugar donde se celebraba un certamen en honor al rey Anfidamante. Eubea es una isla separada del Ática por el estrecho del Euripo, rica en vid, olivos y cereales. El mentado rey se destaca en la lucha de Calcis con Eretria por la posesión del valle de Lelanto. La ciudad termina siendo, por otro lado, célebre a partir de los juegos fúnebres en honor al rey. Hacia allí se dirige el poeta con el fin de participar en el certamen, que, según cuenta la tradición, fue ganado por Hesíodo, obteniendo como premio un trípode (banquillo de tres pies) que el poeta consagra a las Musas del Helicón, monte a cuyos pies se halla Ascra.

Las Musas tendrán un papel fundamental en la vida y la obra de Hesíodo. Retorna la referencia autobiográfica para dar testimonio de lo antedicho: “Pues nunca jamás recorrí en una nave el vasto ponto, a no ser para ir a Eubea desde Áulide donde una vez los Aqueos, esperando que se calmara la tormenta, congregaron un gran ejército para dirigirse desde la sagrada Grecia a Troya la de bellas mujeres. Entonces hice yo la travesía a Calcis para asistir a los juegos del belicoso Anfidamante; sus magnánimos hijos establecieron los

numerosos premios anunciados. Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trípode de asas; lo dediqué a las musas del Helicón, donde me iniciaron en el melodioso canto” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 650-659).

Sólo ese viaje parece confirmar el propio Hesíodo cuando afirma: “Esa es ciertamente mi única experiencia en naves de muchos clavos” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 660). Sólo un viaje pero de capital importancia, no sólo por lo que significa el universo poético, sino porque en esos certámenes parece jugarse la más fiel datación de Hesíodo en el marco del hecho capital que venimos rastreando: el nacimiento de la *polis*.

En efecto, el registro arqueológico ratifica estos certámenes poéticos, semejantes a los juegos funerarios, de finales del siglo VIII o principios del VII, descritos por Homero en *Ilíada* (COLOMBANI, 2005), que marcaran con su estructura espacial y social un hito decisivo en la consolidación del proceso de secularización que lleva a la emergencia de la *pólis*. En Atenas se han hallado trípodes beocios, que datan del 700-600 a. C. Sin duda, se está perfilando una sociedad que hará del espectáculo y de la dimensión agonística una marca registrada.

Tal como nos informa Pérez Jiménez “Es muy importante un fragmento aparecido en Tebas con una inscripción cuyo tipo de letra nos remonta a los primeros años del siglo VII a. C; por ella sabemos que fue ganado en los juegos fúnebres de un tal Escropo y que lo dedicó Isódico a Apolo. Estas ilustraciones arqueológicas ratifican, pues, la verosimilitud del viaje de Hesíodo a Calcis” (PÉREZ JIMÉNEZ, 1997, p.11)

Hemos anticipado que Hesíodo tiene un hermano llamado Perses, quien más allá de su parentesco anecdótico, va a tener un papel importante en la configuración poética de *Trabajos y Días*, ya que se va a convertir en el disparador de la

problemática que Hesíodo atraviesa en la obra. Ambos colaboran con el padre en el cuidado de la propiedad familiar, que consistía en tierras y algunos rebaños, exactamente los que el poeta apacentaba cuando recibe la inspiración poética. El propio Hesíodo se presenta como pastor y da cuenta de su trabajo. *Teogonía* nos informa al respecto: “Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida” (HESÍODO. *Teogonía*, VV. 22-25).

Es interesante, en un primer momento, la referencia de Hesíodo a sí mismo, como si se trata de una tercera persona, para luego recuperar la primera persona, aludiendo al incipiente individualismo que marca su tiempo histórico.

Como dijimos, su hermano Perses, padre de Hécate, marca un papel importante en la vida del autor. Ambos sostienen un pleito a la muerte de su padre por la división de bienes que los lleva ante los tribunales. Perses, recurriendo a procedimientos no del todo honestos, obtiene la mayor parte de los mismos injustamente. Así lo refiere Hesíodo, como un querellante, al tiempo que lo exhorta a abrazar el trabajo, como fuente de justicia y conjuro de la peligrosa Éris (Discordia): “¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Éris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, al grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas. Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias

justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 34-40). Los versos guardan exactamente los dos andariveles por donde transitará el poema. En un primer momento, la remisión a datos autobiográficos, tal como venimos sosteniendo, como modo de reconstruir históricamente la figura del autor; en un segundo momento, la intersección entre biografía y núcleo temático.

En efecto, el tema del trabajo y su alianza con la justicia como modo de consolidar la constitución del sujeto prudente es, a nuestro entender, un tópico capital en Hesíodo, que jerarquizaremos al interior del presente trabajo por ver allí cierto antecedente de lo que será la formación del sujeto ético-político en la Atenas Clásica. En última instancia, Hesíodo está anticipando una tensión fundamental en el escenario ético-filosófico que es la tensión *hýbris-sophrosýne*. Se advierten los primeros indicios de una relación problemática que ha de marcar el espíritu griego, donde las nociones de justicia y trabajo se solidarizan con la idea del hombre prudente, como fuente de la racionalidad política. Que ha de contribuir a forjar una *pólis* justa.

Retornando a los versos, más allá de algunas controversias entre los críticos, el sentido parece ser el perjuicio de Hesíodo en el “proceso”, posible traducción del término *diké* (justicia) y la actitud de soborno de Perses, aparentemente afecto a concurrir al *ágora* para aplaudir las decisiones de los reyes, “devoradores de regalos”, para congraciarse con ellos y salir beneficiado con sus decisiones, incluso ante la posibilidad de un segundo juicio, tema controvertido entre los estudiosos. Sin

dudas, Perses aparece como un varón imprudente, poco afecto al trabajo, derrochador de lo que es propio y también de lo ajeno.

Insistimos en poner acento más en el modelo que Hesíodo quiere desplegar frente al contra-modelo que Perses significa, que en el dato anecdótico de que sea la figura de su hermano. Más allá de su existencia histórica, su vida está dada por el contrapunto con la propia figura del poeta, como iniciador de la poesía didáctica. En esta línea, la tensión entre modelo y contra-modelo es esencial en el despliegue didáctico. Es ese modelo el que retorna una y otra vez en boca de Hesíodo, al tiempo que sigue mostrando las aristas del contra-modelo: “Siembra desnudo, ara desnudo, y siega desnudo si quieres atender a tu tiempo todas las labores de Deméter; para que cada fruto crezca en su época y nunca luego necesitado mendigues en casas ajenas sin recibir nada. Así también ahora a mí viniste; y por supuesto, yo no te daré ni prestaré más. Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 391-399).

El modelo indudablemente reviste un telón de fondo que lo legitima y sostiene: la divinidad. Son los dioses los que determinan el orden, no sólo del *kósmos*, sino también del hombre. En esta línea, el trabajo es una indicación de los dioses y es una forma de instaurar la legalidad porque el trabajo se solidariza con la noción de justicia.

Como cierre parcial de nuestras consideraciones en torno al autor, ya que volveremos sobre él permanentemente a propósito de su época, nos resta decir que Hesíodo vivió sobre la segunda mitad del siglo VIII, o como máximo en la primera mitad del VII, siendo posterior a Homero, y en ese precioso instante donde Jean Pierre Vernant ubica la emergencia de la ciudad-estado, en términos de “universo espiritual de la *pólis*”.<sup>1</sup>

## Instalación temporal

¿Cuál es el tiempo de Hesíodo? ¿Por qué importa cuál es su tiempo? No se trata meramente de un interés biográfico, sino de comprender en qué sentido un autor es producto de su tiempo histórico.

No es, pues, un intento cronológico, sino genealógico, de pensar las condiciones de posibilidad de una cierta emergencia. El tiempo histórico es una usina productora, un medio de producción, a la luz del cual se pueden explicar ciertos personajes, ciertos discursos, ciertas prácticas sociales, ciertos juegos de valores y tensiones de poder, en última instancia, cierto registro de verdad. No podemos comprender a Hesíodo, a Homero, a Platón o a quien sea por fuera de sus condiciones históricas de existencia, posibilitantes de su emergencia. Estaremos amputando el *tópos* (terreno, ámbito) de producción, el terreno de constitución de una configuración poética, cultural, filosófica, etc.

Tal como dijimos, la ubicación histórica de Hesíodo ofrece diferencias importantes entre los autores. Hay quienes lo hacen contemporáneo de Homero y otros, por el contrario, más cercano a Solón. Acompañando a Aurelio Pérez Jiménez podríamos afirmar que probablemente “el padre de Hesíodo llegó a Beocia pocos años antes del 750 a. C., con lo cual habría que fechar la acmé del poeta hacia 730 a. C” (PÉREZ JIMÉNEZ, 1997, p.12).

Una pista interesante en la reconstrucción del tiempo es saber qué hace el padre de Hesíodo en Ascra, ya que ello está emparentado con el movimiento de colonización griega, dato capital en la consideración de una época bisagra que lleva de la caída de la vieja configuración micénica, con el reinado del *ánax*, como figura dominante, a la incipiente consolidación de la ciudad.

Aproximadamente en 750 a. C., se produce la fundación de Cumas, colonia griega situada en Italia, en manos de hombres de Calcis, Eretria y Cime. Tal Como sugiere Pérez Jiménez: “Apoyándose en la actividad colonizadora de la Cime eolia, de la que se dice haber establecido las colonias más antiguas en tierra extranjera como, por ejemplo, Side en Panfilia, es posible creer que los cimeos que colaboraron en la colonización de Cumas eran de esta Cime y no del puerto eubeo del mismo nombre. Partiendo de aquí también es posible identificar a estos colonos cimeos con los emigrantes arruinados que llegaron Grecia junto con el padre de Hesíodo” (PÉREZ JIMÉNEZ, 1997, p.12). Es él, quien, a diferencia de sus compatriotas, se estableció en Ascra, imaginando un lugar propicio. En el fondo, parecen todos proceder de un mismo escenario histórico-cultural de movimientos y desplazamientos territoriales a partir de la adversidad económica.

Más allá de las dificultades históricas de ubicación, tema de historiadores sobre el cual no podemos hacer pie, un dato que podemos afirmar es el hecho de que Hesíodo vivió en algún momento del siglo VIII, en especial en la segunda mitad del siglo VII, o como tope máximo, en la primera mitad del VII.

### **La polis como medio de producción**

La polis, por lo tanto, se conformó morfológica y socialmente con arreglo a la comunidad de aldea, puesto que ésta aportó a la ciudad-estado su infraestructura espacial y demográfica, es decir, tanto una unidad local con su consiguiente ordenación del territorio como el grupo humano que la habitaba con sus formas específicas de vinculación social (GALLEGO, 2005, p. 34)

Ahora bien, a la luz del proceso de colonización esbozado, debemos abordar la consolidación de la *pólis* como el dato clave que nos hace captar el mundo de Hesíodo. He allí el gran hito histórico que permite ubicar al poeta en su medio de producción, como anticipáramos.

En efecto, se supone que la *pólis* como estructura social surge en algún punto del siglo VIII en Jonia, colonia griega del Asia Menor. Asia Menor fue precisamente un punto de llegada de emigraciones que se vienen dando desde finales del segundo milenio a. C., en el marco de la expansión desorganizada de los griegos que huyen de las invasiones dóricas del siglo XII XI a. C.

Si bien los motivos de la consolidación de las *póleis* exceden el presente trabajo, amén de la propia dificultad que el tema reviste por el escaso material que poseemos de la época comprendida entre la caída de los reinos micénicos y el apogeo de las sociedades aristocráticas, tiempo comprendido entre los siglos XII-IX, todo hace suponer que el proceso de colonización, las territorializaciones y desterritorializaciones, han contribuido en la consolidación de las ciudades-estado. El resultado de este movimiento tuvo como consecuencia una considerable expansión de establecimientos en nuevos lugares como, por ejemplo, las áreas no jónicas –Antigua Esmirna, ciudad de la costa Lidia de Asia Menor, a orillas del río Meles, Quíos, una de las mayores islas de Jonia, Focea, Eritrea.

El mundo de Hesíodo parece estar marcado por juegos territoriales y de tensión política traducidos en la inminente necesidad de organizar esa masa en desplazamiento. Hablar de su mundo supone situarse en dos siglos decisivos para los griegos: el VIII y el VII, como anticipáramos. El VIII, porque en su complejidad prepara los acontecimientos que han de consolidarse en el VII. Nos referimos a la configuración de la

*pólis*, que, como todo proceso complejo, que escapa a explicaciones lineales y superficiales, conoce diferentes momentos, matices, capas, pliegues, hasta alcanzar su definitiva consolidación y su pasaporte modélico en esa *pólis* del siglo V, como ideal del sistema socio-político clásico. Comprender a Hesíodo supone comprender su tiempo histórico para entenderlo como su medio de producción.

En este caso puntual debemos instalarnos en el mundo hesiódico y pensar entonces en la vida de los labradores. Sólo así vamos a comprender la importancia del trabajo como núcleo de problematización. Tal como sostiene Gallego, “La incorporación de los labradores a la vida política y militar de la *polis*, con plenos derechos para tomar decisiones, supuso la conformación de un estado en el que las jerarquías sociales no constituyeron el principal punto de anclaje. Una de las razones de esta singularidad del estado griego se halla en el modo en que, no sólo el campesinado sino sobre todo las pautas de la comunidad aldeana, se convirtieron en soportes de la organización política de la *polis*” (GALLEGO, 2005, p. 21).

En efecto es esa comunidad aldeana la que sirve de soporte para comprender la obra hesiódica. De modo tal que esa base campesina no sólo sirve para comprender la consolidación de la *polis*, sino también para comprender la preocupación del autor por el trabajo como materia ética de esa base campesina, ya que constituye su modo de instalación ético-política.

El relato hesiódico devuelve precisamente la relación entre el campesinado y el trabajo; a diferencia del relato homérico, estrechamente vinculado a la nobleza aristocrática, Hesíodo pinta la importancia del campesinado como colectivo dedicado al trabajo. Si pensamos en la tesis de Gallego, quizás podamos comprender la importancia del mismo en el momento histórico y en la ulterior configuración política griega: “Por ende, la

integración y la persistencia de la aldea al interior de la polis y la libertad distintiva del campesinado dentro de sus instituciones, que habilitarían su inserción en el orden político y militar como ciudadano-soldado, hicieron de la comunidad aldeana un elemento del estado capaz de colaborar en la integración del territorio y la población” (GALLEGO, 2005, p. 21); y es precisamente en este escenario agrario donde la agricultura de raíz familiar se torna en una de las bases productivas de la *polis* incipiente.

De allí, quizás, la importancia de la agricultura en el relato: la misma no sólo parece constituir uno de los pilares de la constitución política, sino el escenario donde se juega la relación con el trabajo y éste con los modos de constitución subjetiva. Hesíodo nos informa de las prácticas campesinas, así como Homero lo hiciera con respecto a las nobles. Es la aldea la que brinda el ámbito concreto a dichas prácticas, las cuales, relevadas, nos permiten representar el cuadro general de la vida campesina.

Cabe aclarar que si bien la aldea se incorpora a la polis, tal como venimos sosteniendo, las mismas reconocen una existencia previa. Tal como recuerda Gallego, “Esta anterioridad de la aldea así como su permanencia al interior de la ciudad son posibilidades que aparecen mencionadas por Aristóteles de manera explícita en el libro I de la *Política*. En efecto, al hablar de los diversos tipos de comunidad, entre el hogar, (*oikos*) y la *polis*, el filósofo intercala la aldea (*kome*) como un componente específico que subraya la existencia de ciertas formas de organización social que complementan pero se distinguen de la casa y de la ciudad” (GALLEGO, 2005, p. 22).

La aldea parece tener pues un papel articulador entre el hogar y la ciudad, pero que de ningún modo niega su existencia específica, vinculada primariamente al *oikos*, asociado a la

posesión de un lote, el cual podía representar tanto una propiedad agraria como un lugar de residencia familiar. Cuando se produce el paso de la aldea a la ciudad, entonces estamos, según la tesis de Gallego, frente al problema de la constitución del Estado.

Lo que siempre debemos tener presente es que el sinecismo de las aldeas en la ciudad no implica la desaparición de las mismas. En todo caso el encuentro de las aldeas es lo que determina en el siglo VIII, el despegue del Estado que se generalizó en distintos puntos de Grecia; este fenómeno sustentaría la perspectiva de pensar la *polis* como una corporación campesina.

Es esta vida aldeana, vinculada a la condición campesina, la que pinta Hesíodo porque él mismo es producto de esa configuración epocal. Este es nuestro hilo de análisis: ver cómo las condiciones materiales de existencia no pueden ser desconocidas para saber “qué es un autor”<sup>2</sup>.

En esta línea *Trabajos y Días* resulta una lección emblemática. Tal como sostiene Gallego: “En efecto, los *Trabajos y días* permiten percibir el momento en que la aldea es confrontada con la ciudad, marco en el que los mecanismos aldeanos, y en especial una imagen igualitaria de base agraria, serán invocados como pilares del funcionamiento de la ciudad justa” (GALLEGO, 2005, p. 25). La idea parece desprenderse de los versos 225-228: “Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella”

La *polis* hesiódica aparece como una comunidad que obedece al poder de los aristócratas, *basileis*, inscrita en el *topos* que el *agora* define y en el marco del juego de las deliberaciones. Hesíodo nos devuelve la práctica cuando afirma:

¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Eris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los **pleitos del agora**; pues poco le dura el interés por los **litigios y las reuniones públicas** a aquel en cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, el grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar **querellas y pleitos** sobre haciendas ajenas (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 28-34)<sup>3</sup>.

Hesíodo nos informa del nivel de conflicto y disputa que parece constituir una práctica de su configuración epocal.

Ahora bien, tal como advierte Gallego, analizando el papel de los campesinos en la vida comunitaria que la aldea supone, “Pero lo anterior no comporta una situación que otorgue cabida plena a los campesinos sino una relación de preeminencia de los nobles en la cual aquéllos se ven obligados a gratificar a éstos mediante regalos, conforme a una lógica recíproca, por el ejercicio de una función de carácter judicial en la que parecen llevar a cabo un arbitraje entre partes en disputa” (GALLEGO, 2005, p. 25). En esta línea, el aldeano observa desde su aldea el poder que desde la ciudad imponen los nobles como un ejercicio externo al modo de comportamiento comunitario, representando la ciudad una marca de dominación sobre la aldea. Allí están, pues, los

“devoradores de regalos” que Hesíodo denuncia como conducta que transgrede en registro de la Dike: “Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 220-223)

La misma referencia aparece a propósito e a mención del propio conflicto que los involucra como hermanos:

Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 37-40).

Hesíodo confronta esta práctica descarada con la capacidad de Zeus, garante de la justicia, y por ello advierte: “Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querrela de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 34-36).

Una nueva referencia a los *dorophagoi* nos ilustra, una vez, del medio de producción hesiódica:

Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con torcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 226-265)

Estas observaciones referidas al pleito que sostienen Hesíodo y su hermano, Perses, en el marco de la vida aldeana, nos permite afirmar con Gallego que “el hecho de que dos

aldeanos acuerden en pedir el arbitraje de los *basiléis* de la ciudad supone que, aun cuando esto ocurra de manera voluntaria, la ciudad, el agora y el accionar de los nobles sea algo que ya esté operando como ámbito de influencia sobre la aldea. Se puede recurrir al arbitraje o no, pero la referencia ya está dada y la aldea empieza a quedar englobada en el ámbito de la *polis*” (GALLEGO, 2005, p. 27).

Gallego infiere que esta aceptación por parte de Hesíodo, más allá de que no se sienta parte de la ciudad, restringe la autonomía y el poder de resolución de su ámbito natural, la aldea, Ascra en particular, que parece mirar a Tespias, la ciudad, para resolver un pleito que a ella se le escapa, con lo cual, lenta y paulatinamente estaría entrando en un proceso de inclusión, en un proceso de sinecismo.

## **El trabajo como núcleo de preocupación. Trabajo y política**

En el marco que hasta aquí hemos esbozado es necesario situar el desarrollo de la agricultura griega, hecho que la configuran como un elemento vital de la organización de la *polis*. A partir del contexto ecológico y medioambiental mediterráneo, se desencadena un despegue agrícola atribuible, al menos desde el siglo VIII a. C., a la presencia de labradores intensivos. Hesíodo aparece como un representante ejemplar que viene a indicar la importancia de esta clase así como la identidad específica del mundo de la aldea donde la vida campesina se desenvuelve (GALLEGO, 2005, p. 42)

En este contexto, y más allá de las distintas posiciones adoptadas por la crítica sobre la inclusión de Hesíodo al campesinado o bien si la agricultura que *Trabajos y días* parece mostrar es de carácter intensivo o no, temas que exceden la presente propuesta, el trabajo, asociado a esa base agrícola que

venimos rastreando, parece inscribirse no sólo en el universo socio-económico-político que la cita devuelve, sino en el universo antropológico, ya que constituye una *eto-póiesis* que instala al hombre en el mundo. No se trata meramente de la relación entre el trabajo y lo producido, sino de una dimensión que modela un tipo particular de hombre. El trabajo tiene entonces una arista que roza los modos de subjetivación, en tanto modos de constitución del sujeto<sup>4</sup>, más allá del registro histórico donde, a propósito de “el avance de la labranza intensiva familiar, los cultivadores se constituirían en protagonistas fundamentales de las transformaciones que sacudieron al espacio mediterráneo” (GALLEGO, 2005, p. 42).

Es a ese *topos* subjetivante que proponemos torcer nuestras reflexiones porque es allí donde se descubre la plena relación entre la preocupación del poeta y su contexto histórico. El trabajo traba la relación entre la aldea y su modo de producción.

Haciendo eje en el trabajo proponemos un haz de relaciones y desde allí efectuar una aproximación antropológica: trabajo-progreso, trabajo-*dike*, trabajo-*sophrosyne*, trabajo *arete* y trabajo-*sociedad*.

Como es habitual, la entrada al poema supone captar la relación entre el poeta y las musas que, a diferencia de Teogonía, nos devuelven otro escenario: “Musas de la Pieria que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 1-5). La invocación nos sitúa en una doble perspectiva. En primer lugar, el papel de las *mousas* en la tradición poética y en particular en la hesiódica, anuda la relación entre poesía y sabiduría y poesía y poder<sup>5</sup>. El poeta, en

tanto maestro de *aletheia* sólo puede conferir el *logos* sacralizado por la presencia de las bienhabladas hijas de Zeus. Su sabiduría es puro favor de las encantadoras diosas, siempre dispuestas a deleitar al Padre con sus cantos, al tiempo que pueden hacer cesar las penas de los fatigados corazones de los mortales. No sólo las musas otorgan al poeta el don de la palabra cantada, sino el poder de transmitirla, y, con ello, el estatuto de poder que posiciona al poeta en el lugar de un sujeto privilegiado, tensionando el registro antropológico habitual; sólo los elegidos por las hijas de *Mnemosyne* acceden al lugar de *aletheia*, mientras el resto de los mortales sólo se deleitan con su canto.

Los versos inaugurales del poema abren otra tensión al interior de la lógica del mito que podemos interpretar desde una metáfora de la luz, emparentada con otra del poder. Algunos mortales son luminosos por obra del Padre y con ello adquieren el nombre y la gloria. Una especie de luz los toca y les permite salir del silencio y la oscuridad. La celebridad siempre es del orden de lo lumínico. Dos díadas parecen dominar el canto: oscuros y célebres, famosos y desconocidos; las mismas se juegan en el horizonte de la luz como metáfora del reconocimiento, punto éste que retorna desde la lógica del trabajo que Hesíodo parece imponer. Se trata, por otra parte de una binarización antropológica que rebota sobre la dimensión del poder: algunos hombres son poderosos por acción de Zeus, mientras otros, los ignorados, carecen del mismo<sup>6</sup>.

Otro aspecto del proemio es la invocación a Zeus, que opera como garante de la capacidad poética de pronunciar la verdad. “Préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia, que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 9-11). Según Gigon, es éste un rasgo distintivo del

Hesíodo-filósofo, preocupado por la verdad; como sabemos, esta preocupación fue un punto central en *Teogonía*, donde la invocación a las Musas es precisamente el pedido que el poeta hace a las diosas de decir la verdad, en contraposición a lo verosímil. Zeus se perfila como el elemento divino que posibilita el acceso a la *aletheia*. Según Gigon se está inaugurando la partición entre verdad y verosimilitud. La primera será progresivamente problematizada en el *topos* filosófico y la segunda quedará reservada a la producción poética. Es esta percepción uno de los elementos que llevan a Gigon a postular a Hesíodo como el primer filósofo.

La figura de Zeus como garante último de la verdad, se ve enriquecida por las marcas características que hacen del Padre de todos los hombres y dioses, una figura potente que anticipa ulteriores configuraciones de lo divino; él todo lo ve y todo lo escucha, especie de omnisciencia que no hace sino ahondar la brecha ontológica que separa hombres de dioses, mortales de inmortales, al tiempo que solidariza en su figura el maridaje entre verdad y justicia. Sólo él puede restablecer las leyes a partir de su justicia, doblete de *aletheia*.

El tratamiento de la cuestión del trabajo comienza propiamente con la división de las Érides. Nos detendremos en ella porque aparece, a nuestro entender, la cuestión de la competencia-progreso, inscrita en el horizonte del trabajo. Sabemos que hay una eris positiva, buena y otra de signo contrario, negativa. La primera, “todo aquel que logra comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 12-13). Sucede que la una estimula el trabajo, incluso al que se halla alejado de él, lo `pone en relación al que más tiene y se produce una especie de competencia que estimula la emulación y con ello el progreso de quien menos tiene.

El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales–, el alfarero tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 23-26).

Peculiar configuración social donde el juego de las relaciones entre los sujetos parece estar transida por inquina, celos, competitividad, como signos, a su vez positivos, del desarrollo de los sujetos. En realidad quien conoce la totalidad del poema sabe que la fuente de discordia es la holgazanería. Asistimos a una valoración positiva de esos sentimientos que se generan en el marco de un sostenido relato sobre el progreso. Parece inscribirse de la mano de Hesíodo una lección inaugural que Occidente reescribe al infinito: la alianza entre **progreso y trabajo**. Basta pensar en la definitiva consolidación de tal maridaje a partir de los postulados del mundo burgués.

En efecto, el Buen Orden Burgués se articula sobre tres pilares básicos de consolidación del modelo: el trabajo, la virtud y la razón. El siglo XVIII conoce los esfuerzos de construcción del paradigma social en base a la definitiva consumación de la sociedad disciplinaria, la llamada edad de la ortopedia social, donde la noción de disciplina lidera el proceso de construcción subjetiva<sup>7</sup>.

En Hesíodo aparecen ciertas consideraciones en torno a esos mismos tres pilares que otorgan al pensador beocio un registro de notable actualidad. El trabajo guarda en la obra hesiódica relaciones semejantes con la virtud y la razón que muy posteriormente Occidente enarbolará como los medios de consolidación de la utopía del progreso.

El trabajo se vincula entonces que la idea de progreso y de reconocimiento. El alejamiento del trabajo-virtud es, por el contrario, el pasaporte al oprobio. “Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada (304), le advierte

Hesíodo a su hermano, al tiempo que le recuerda el destino del zángano, consumiendo, sin trabajar, el esfuerzo de quienes trabajan. El trabajo territorializa al lugar de la virtud. **Trabajo-arete** parece ser la ecuación que despliega la excelencia de los hombres, en la medida en que es a través del trabajo que se distinguen los distintos tipos de hombres.

Las recomendaciones a Perses operan siempre como el medio didáctico para dibujar el universo que abre la dimensión del trabajo. La elección del medio es solidaria a los fines que el poeta persigue: distinguir entre quien hace del trabajo un *ethos*, un modo de vida, una actitud, y quien transgrede esa exigencia humana, devuelta por la costumbre y la tradición, a partir del mandato divino, articulado en torno a la experiencia de Prometeo. Quien no trabaja, transgredí la decisión de los dioses de hacer del trabajo una marca humana.

¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no alimentos soberbia; pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 213-219).

Hesíodo despliega su abanico ético. Trabajar es justo porque es la obligación de los mortales y con ello se logra neutralizar la *hybris*, fuente de los males que los hombres padecen. Se establece entonces una nueva solidaridad entre **trabajo y dike**.

El hombre prudente es aquel que conoce los beneficios del trabajo como *ethos*, sobre todo porque conoce el altísimo nivel

de conflictividad que acarrea el no trabajar, tanto en lo privado, como en lo colectivo.

El hombre justo es aquel que conoce la necesidad de trabajar porque conoce que es justo hacerlo ya que con ello se obedece a los dioses, que así lo han dispuesto. El trabajo es un límite que la divinidad dispuso para los mortales, asociado a la fatiga. Los dioses están exentos de ello y tal exención es otro de los puntos que marcan el infranqueable límite entre los hombres y los dioses. “En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrear la muerte a los hombres” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 90-94). Sin duda el mito de Prometeo resulta el relato fundacional del límite. El trabajo queda asociado a ese *mythos* y al concepto mismo de límite. Ahora bien, trabajando se cumple con lo que es justo. No sólo el hombre se vuelve justo con la *praxis*, sino que el trabajo mismo representa lo justo porque territorializa a hombres y dioses a sus *topoi* respectivos.

En realidad, el mito de Prometeo, tal como aparece en *Trabajos y Días*, no sólo marca el límite aludido, sino que sirve de introducción al relato de las edades, donde el tema dominante es el de la injusticia, como marca también antropológica, que delinea la progresiva decadencia de la humanidad, a partir de una raza completamente feliz, y, por ende, libre de males y trabajos.

Por lo tanto, la presencia del trabajo dentro del poema es compleja. Por un lado, está asociado al mal y la fatiga, porque queda adherido a la noción de castigo con que Zeus castiga la *hybris* de Prometeo. Pero, por otro lado, el trabajo está asociado a la virtud, porque engrandece al hombre, lo dignifica y le posibilita el reconocimiento social.

Precisamente en el horizonte de los signos positivos que la relación **trabajo-justicia** acarrea podemos pensar en ciertos beneficios. En el marco de las recomendaciones a Perses en torno al recto obrar, Hesíodo advierte: “Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 230-235).

Aparece en estos versos una nueva alianza, **trabajo-prosperidad**, que parece anticipar el relato clásico de la alianza trabajo-virtud. Sólo el trabajo honesto conduce a los hombres a la prosperidad y al bienestar. Los elementos que el poeta pone en juego constituyen elementos asociados a lo productivo: tierra, montañas, mujeres, ganado. La idea del rédito queda asociada al **trabajo-riqueza**. Hesíodo lo expresa claramente al iniciar el proemio al calendario del labrador: “Si en tu corazón el deseo te hace aspirar a la riqueza, actúa así y obra trabajo tras trabajo” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 383-385).

Aquí hay otra percepción hesiódica que anuncia ulteriores modelos laborales. La relación **trabajo-continuidad**. En efecto, las marcas asociadas al trabajo que fuimos hilvanando en la presenta reflexión, virtud, justicia, prosperidad, riqueza, progreso, sólo se logran a partir de la concepción del trabajo como *continuum* y como *ethos*, como actividad sostenida y actitud de vida. Prueba de ello es la propia arquitectura interna del poema: el calendario del labrador, de los versos 383 al 617 repasa la totalidad del trabajo recomendado: luego de los preparativos iniciales, se suceden los trabajos de otoño (414-492), los trabajos de invierno (493-563), los trabajos de

primavera (564-581) y los trabajos de verano (582-617). La totalidad del *bios* está atravesada por la exigencia de trabajar, o cual inaugura una nueva marca: **trabajo-vida**. El trabajo parece moverse en dos frentes; por un lado acompaña la ciclicidad del *cosmos*, lo cual vuelve a inscribir al trabajo en la noción de justicia cósmica. La división del trabajo en los distintos ciclos estacionales habla de la solidaridad entre trabajo y legalidad cósmica. Su ritmo y especificidad están regidos por la única legalidad que todo lo atraviesa. Por otra parte, el trabajo acompaña la ciclicidad del individuo en su ser singular, inserto como está en el macro-kosmos. La intuición roza la relación **trabajo-tiempo** en su percepción bifronte: el trabajo asociado al tiempo cósmico y al tiempo humano. Dice Hesíodo al respecto: “Teniendo presentes estos consejos, distribuye en proporción los días y las noches hasta que se complete el año, hasta que otra vez la tierra madre de todo produzca sus variados frutos” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 562-565).

Una nueva relación parece delinear el poeta a propósito de la problematización del trabajo: la díada **trabajo-previsión**. En efecto, el trabajo supone anticipar medios y dificultades que pueden estropear el éxito del mismo. Aparece así ligado a un cierto conocimiento, *mathesis*, que debe ser previsto, neutralizando el efecto azaroso de la acción. La preparación de las herramientas es una prueba de esta asociación **trabajo-conocimiento**, así como el conocimiento cuidadoso que exigen las peculiaridades estacionales. Luego de recomendarle a su hermano procurarse mujer, buey y casa, le recomienda:

Fabrícate en casa todos los utensillos necesarios, no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto que se pasa la estación y se pierde la labor (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 407-410).

Por supuesto que los versos abren la esfera intersubjetiva. El trabajo inaugura el universo de los vínculos, del ser con el otro, y el modo de resolución de esta esfera vincular depende en buena medida del modelo de instalación al interior del trabajo. Es este modelo el que puede aportar concordia o discordia, armonía o *eris*, al interior del entramado social; nueva marca que pone al trabajo en relación a la virtud y a una dimensión social que lo quita de la esfera individual. El tratamiento que propusimos de *Trabajos y Días* nos inclina a cerrar el mismo con una relación que sintetiza la totalidad del cuerpo: **trabajo-sophrosyne**. El trabajo está vinculado a la noción de disciplina y ésta es uno de los conceptos nodulares del dominio de la *sophrosyne*. El trabajo ordena, pauta la conducta de los hombres, la inscribe en el marco de una legalidad-disciplinamiento que contribuye a constitución del hombre prudente. Es propio de él saber aprovechar el cuerpo de recomendaciones que contribuirán por otro parte a convertirlo en un hombre feliz. El final del poema así lo atestigua:

Feliz y dichoso el que conociendo todas estas propiedades de los días trabaja sin ofender a los Inmortales, consultando las aves y evitando transgresiones (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv. 827-829).

Varias marcas se emparentan con la idea de *sophrosyne*. En primer lugar, el reconocimiento a los dioses y la percepción del trasfondo religioso del trabajo da cuenta de la medida humana, al respetar el límite entre el plano humano y el divino.

La transgresión de esta dualidad fundacional, es el principal signo de *hybris*, así como el signo del alejamiento de los Inmortales, causa de infelicidad. La *sophrosyne* reporta desde esta dimensión paz y felicidad, al tiempo que ubica al

hombre en una triple relación de *armonía*: con la *Physis*, a partir del respeto a su orden divino, con los dioses, a partir de la observancia de sus prescripciones y con los demás hombres, a partir del reconocimiento del lazo social.

### Notas:

Tal es el título precisamente del capítulo VI del texto de Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*.

2 Utilizamos deliberadamente el título de la obra de Michel Foucault *Qué es un autor* para rescatar su pensamiento; un autor más que una singularidad individual es un espacio donde habla un tiempo histórico; un territorio donde el discurso epocal toma forma, según reglas específicas de formación discursiva. Hesíodo sería “hablado” por su tiempo.

3 El subrayado es nuestro

4 Utilizamos el concepto desde el análisis que hace Michel Foucault sobre los modos de constitución de la subjetividad, a partir de las *tekhnai* subjetivantes.

5 En este punto, confrontar con mi libro, *Hesíodo. Una introducción crítica*, 2006. La tesis que sostiene la totalidad de la obra es una lectura política del pensamiento de Hesíodo, a partir de su figura de maestro de *aletheia*.

6 En este punto, el capítulo de Detienne, “La Memoria del poeta”, trabaja la función poética en términos de alabanza de los hombres intrépidos. Luego de referirse al poeta como celebrante de los Inmortales, Detienne analiza la importancia del *logos* poético como aquello que dona inmortalidad a los hombres cantados. No has gloria sin *logos*. La palabra retira al hombre de dos potencias temibles: el silencio y la desaprobación, formas de la muerte y la oscuridad.

7 Seguimos el esquema de construcción histórica del Buen Orden Burgués a partir de los análisis foucaultianos en torno a la sociedad disciplinaria, propios de su período genealógico, en obras como *Vigilar y Castigar*, las *Redes del Poder*, *La verdad y las formas jurídicas*, entre otras. En ellas,

Foucault se interroga por los modos de ejercicio del poder en el incipiente Mundo Burgués.

**Documentação Textual:**

HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1997.

HESÍODO. *Teogonía, Trabajos y Días*. Buenos Aires: Losada, Buenos Aires, 2005.

**Referências Bibliográficas:**

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

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

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DETENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968.

GALLEGO, Julián. *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2005.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.

PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio. “Introducción General”; en HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1997, pp. 7-59.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y Religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.

## **Interações culturais através da Memória do Mediterrâneo Antigo**

*Maria Regina Candido*

Será que podemos conhecer o imenso passado do Mediterrâneo? Navegando pelos vestígios deixados nas regiões banhadas pelo seu mar que, segundo Fernand Braudel, pacientemente nos fornece evidências de seu passado (BRAUDEL, 2001:17) suas memórias, os modos de apropriação de espaços sagrados e profanos como santuários, monumentos, tipos de habitação e o estabelecimento de uma rede de comunicação comercial ou de transumância. Durante um longo período de sua história, o Mar Mediterrâneo permitiu a interação entre povos de diferentes etnias, culturas, crenças e tradição assim como tem sido objeto de projetos de idealizações para mundo ocidental.

O acesso aos primórdios da formação das comunidades sem escrita em torno do mar, acreditamos que somente as escavações arqueológicas podem nos fornecer os indícios dos grupos culturais que transitaram pela região. A sucessão de níveis arqueológicos demarcados em diferentes períodos do vestígio do homem no Mediterrâneo teve a presença facilitada pelas condições naturais, pois, ventos violentos e tempestades foram fenômenos raros na região marítima. A estabilidade da natureza favoreceu o comércio de cabotagem de diferentes produtos como as pedras das ilhas Cyclades, o mármore da Itália e do Egeu, o couro de Chipre e da Sardenha, o ferro da Ibéria, o ouro de Thasos e da Trácia, a prata de Andaluzia assim como os cereais da planície da Tunísia, na região do Pó, na Campânia e Sicília. Produtos e mercadorias que favoreceram a aproximação de culturas, crenças e tradições distintas entre si.

A diversidade de riquezas da região levou o pesquisador Arthur M. Eckstein a afirmar que o sistema inter-regional do Mediterrâneo, quando considerado na sua totalidade, resultou no que os modernos cientistas políticos denominam de anarquia multipolar, prevalecendo à violência da guerra e da pirataria. O conceito de unipolaridade se origina de pesquisadores das relações interestatais, aplicado em situações em que varias cidades-estado tem pouca ou nenhuma insurgência hegemônica em determinada região. A ausência de liderança dificulta a efetiva formulação de lei interestatal que regulamente as ações e transações em determinado espaço marítimo.

Para o autor Arthur M. Eckstein, somente com os romanos, através do processo de expansão que a região mediterrânea alcançou o domínio de um poder unipolar (ECKSTEIN, 2009:02). O argumento do cientista político nos permite afirmar que as regiões banhadas pelo Mediterrâneo estenderam e mantiveram contatos com as regiões do Oriente Próximo, do Vale do Nilo, da África Negra e da Mesopotâmia. A região foi palco de interação de diferentes culturas, alcançando o estabelecimento da liderança unipolar somente através dos romanos cujos contatos culturais contribuíram para a formação da civilidade mediterrânica das quais acreditamos que somos herdeiros.

A perspectiva apresentada faz parte do “paradigma do Mediterrâneo” ao qual considera a região como fator de unidade cultural, resultando na abordagem do pan-mediterranismo. A tese foi refutada por Nicholas Purcell e Peregrine Horden na obra *The Corrupcion Sea* cujos ao defenderem que a fragmentação da paisagem da região mediterrânica, diante da sua diversidade física e étnica jamais conseguiu formular uma unidade cultural (PURCELL, 2000:09). Os pesquisadores afirmam que a região integra três formas de abordagens junto

aos pesquisadores, a saber: os interacionistas que analisam a região a partir de geografia física na qual o mar torna-se a via de contato; os ecologizing/ecologistas que enfatizam as relações do homem e o ambiente resultando em culturais estabelecidas no interior da região e o terceiro grupo que unificam as duas anteriores sob a abordagem da microecologia e conectividade (PURCELL,2000:10).

Alain Bresson criticou a abordagem de Nicholas Purcell e Peregrine Horden, ao afirmar que os pesquisadores têm por ambição cobrir um longo período da história do Mediterrâneo através da fragmentação da paisagem rural considerada diversificada. Bresson na obra *Rethinking the Mediterranean* (BRESSION,2005:95) reafirma a potencial conectividade entre as regiões banhadas pelo Mediterrâneo desde a Antiguidade e que a sua diversidade era de conhecimento dos antigos fenícios, gregos e romanos.

A memória do Mediterrâneo Antigo tem nos gregos os seus primeiros pesquisadores a refletir sobre a região e a representá-la através de imagens como deixa transparecer Anaximandro de Mileto no VI AC. O pré-socrático empenhou-se em cartografar sobre a pinax os três continentes conhecidos, a saber: Líbia, Europa e Ásia. Através do uso do artefato identificado como gnomon, o pré-socrático promoveu um processo revolucionário de abstração geográfica de representação do espaço do Mediterrâneo. A delimitação das regiões pela cartografia de Anaximandro estabeleceu uma inovadora maneira de ver o mundo, talvez na tentativa de materializar as navegações míticas cantada nas poesias épicas dos aedos e rapsodos homéricos que transitavam pela região da Jônia e do Mar Egeu.

Victor Bérard, na obra *Les navigations d'Ulisses*, no século XX (publicado 1927, em 04 volumes) afirma que Ulisses

seria o testemunho fundamental sobre as paisagens e navegação no Mediterrâneo antigo. As conclusões do pesquisador foram consideradas marcantes na análise do Mediterrâneo dos anos vinte do século passado. A tese na atualidade encontra-se refutada, pois, o pesquisador Christian Jacob nos adverte que não devemos ler a narrativa de viagem da Odisséia como um dado real que se realizou no espaço geográfico do Mediterrâneo, mas sim como uma narrativa de aventuras míticas nas quais o herói descobre os confins da humanidade através do esforço de preservação do status de ser humano que vive na cultura diante do outro ser em estado de barbárie nos confins da humanidade (JACOB, 1991:29).

Christian Jacob considera a Odisséia de Homero, um texto fundador da antropologia grega, embora Ulisses não tenha cruzado o Mediterrâneo. Para o pesquisador, a poesia épica deixa transparecer as características dos espaços geográficos por onde ocorreram as aventuras de Ulisses em regiões míticas trazendo ao imaginário social do ouvinte a pluralidade cultural do mundo. Tal afirmação vai de encontro com a afirmação de que no conjunto o Mediterrâneo era invisível aos fenícios, gregos e romanos (PURCELL,2000:9). A configuração fragmentada do mar Mediterrâneo e a especificidade étnica eram conhecidas no mundo antigo como deixa transparecer Políbio na História e Estrabão na Geografia.

Homero deixa transparecer que percebia a terra como um disco plano cercada pelas águas do oceano ao redor, porém, nos chama a atenção o fato de não mencionar a divisão da terra em três continentes embora fosse de seu conhecimento. A afirmação se deve a ausência de referências relativas aos nomes míticos da região Europa e da Ásia nos poemas épicos (JACOB,1991:24). A África, conhecida como Líbia, foi apresentada como uma grande região fértil a oeste do Egito, tal fato denota a ausência

da disforização da qual a região tem sido objeto a partir do século XVIII até a modernidade.

Parece difícil reconstruir o mapa do mundo de Anaximandro diante das informações fragmentárias de terceiros as quais dispomos. Heródoto, na primeira metade do V século nos lega o aspecto geral de um mapa geométrico de tradição jônica, ao mesmo tempo em que, criticava o fato de geógrafos da época traçarem o continente asiático da mesma proporção que a região da Europa, vejamos a citação:

[...] sorrio ao ver que até agora muitos foram os que desenharam o circuito da Terra... sem que nenhum deles tenha dado ao assunto uma explicação razoável.... representam o Oceano a correr ao redor da terra e desenharam com compasso/gnomon o que resultam fazer a Ásia ser igual a Europa (Heródoto, História, IV, 36).

A configuração circular do mapa se deve ao uso do gnomon, compasso triangular usado também para a construção do relógio do sol e que servia de auxílio a navegação. Entretanto, há um silêncio na obra de Heródoto em torno do nome de Anaximandro, o que nos leva a supor que o mapa seja uma adaptação mais aperfeiçoada do geógrafo Hecateu de Mileto. Heródoto deixa transparecer a difusão desse tipo de representação cartográfica junto aos geógrafos do V século, ainda presos a forma circular da terra na qual o mar Mediterrâneo ficava ao centro da representação.

Navegando através do tempo pelas águas do Mediterrâneo chegamos ao século XVIII. Nessa época, a capacidade de conhecer passa a ser reconhecida como um privilégio daqueles

que são considerados os mais capazes para formular uma nova visão do mundo através de um sistema de classificação. O filósofo Friedrich Hegel (1770-1831) traz a matriz geografia dos gregos ao ratificar o mar Mediterrâneo como fator de pulsão de três partes do mundo conhecido, a saber: o sul da Europa, o sudeste da Ásia e a África setentrional (HERNANDEZ,2005:19).

O filósofo apreende que a história se restringia aos espaços geográficos que tinham como elemento de união o mar Mediterrâneo, considerado o promotor da civilidade ao estabelecer a conectividade entre os três continentes conhecidos, o fato converte o Mediterrâneo como o centro propulsor da história universal. A peculiaridade está em apreender a matriz de divisão geográfica dos gregos ao definir os continentes banhados pelo Mediterrâneo. Hegel classificou de forma hierárquica o continente europeu como o centro promotor e difusor da cultura produzida por homens ao qual enfatizava como determinante o fato se serem de pele clara.

Hegel reconhece a existência dos asiáticos como homens de pele escura e propensos aos ilimitados apetites e desmedidas. Podemos afirmar que a Hegel tem por base a obra **Anabase** de Xenofonte que segundo Ciro Cardoso, o texto de Xenofonte permite uma análise na linha de construção da identidade étnica do grego mediante a utilização do outro como oposição e contraste (FLAMARION, 2002:83). Na obra **Anabase** as táticas dos gregos são superiores a dos bárbaros (Anabase,VII,3,39), entendidos como os asiáticos cuja maneira de viver pauta-se pela ociosidade, opulência e sensualidade (Anabase,III,2,24).

Em continuidade a sua classificação, Hegel identifica os homens do continente africano como os negros que viviam em estado bruto e em estado de barbárie. Diante da ausência da escrita classificam-se como um povo sem história junto ao

universo da intelectualidade (HEGEL,1720: passim). A qualificação de sociedades sem escrita, também identificadas com sociedades quentes, sociedades primitivas foram reconhecidas desde o fim do século XVIII como sociedades que não preservam o seu passado, não preservam a memória, formando no conjunto as sociedade sem história.

As escavações arqueológicas nos apontam que não existe sociedade sem história. Existem sim, grupos humanos na qual a escrita não fazia parte do seu universo cultural e existência. A arqueologia clássica, ao trazer a cultura material como suporte de informação documental, possibilitou aos pesquisadores a análise dos pequenos artefatos gregos encontrados na sociedade dos atenienses identificados como grupo negro alabastro. Esses artefatos foram produzidos pelos artesãos nos períodos arcaicos e clássicos, apontando que houve contato cultural entre helenos e os caras tostadas/os etíopes do Saara africano que atuaram como integrantes do exército persa ao qual Heródoto descreveu como sendo os homens mais altos e belos da antiguidade (Heródoto, III,20).

Outro dado interessante nos relatou Fernand Braudel ao trazer a memória da modernidade que o Mediterrâneo também conheceu a passagem de vizinhos turbulentos e inquietantes sob o nome de celtas, gauleses e gálatas descritos como homens estranhos, corajosos, e de acentuada estatura física (BRAUDEL,2001:passim). Esses também não deixaram informação escrita sobre as suas crenças e tradições, porém, sua cultura pode ser cotejada através dos artefatos arqueológicos com o torques, caldeirão entre outros. Os ditos homens altos, louros e de olhos azuis empreenderam um deslocamento intespestivo através dos vastos espaços continentais banhados pelo Mediterrâneo como nos mostra Julio César no início de sua narrativa sobre a guerra da Gália.

Concluímos que o Mediterrâneo nos convida a estabelecer um intenso dialogo da História com a Antropologia e a Arqueologia visando apreender a partir da geografia física junto à cultura material informações sobre a sua conectividade e interações culturais. O dialogo da História com a Antropologia Cultural tem nos trabalhos de campos de Claude Lewis-Strauss o esforço em descrever e interpretar as significações dos sistemas simbólicos, tais com os rituais mágico-religiosos que nos apontam para as formas de organização sociais. O conjunto de conceitos de José Carlos Rodrigues na Antropologia do Poder nos permite analisar a partir dos artefatos fúnebres o imaginário social em torno da morte promovendo a coesão social entre os celtas, os gregos, os romanos. A Antropologia Histórica de Marc Augé e o conceito de lugar antropológico permitem identificar e analisar os procedimentos dos usuários das praticas mágicas presentes entre os atenienses, romanos e iberos cuja táctica na maneira de usar a religião ficou demarcados nos artefatos de chumbo e fragmentos do ostracas.

Analisar o Mar Mediterrâneo, não é só estudar os seus aspectos geográficos e/ou a catalogação de vestígios de monumentos, santuários e artefatos arqueológicos escavados por grupos de pesquisadores. A partir da cultura material, devemos cotejar a produção de sentido para aqueles que pelo Mediterraneo transitaram e deixaram o seu rastro de memória. O diálogo da História com os demais saberes torna-se o fundamental mediador das interações culturais que nos permite identificar o sentido da memória do Mediterrâneo antigo.

## **Referências Bibliograficas**

BLAKE, Emma. *The archaeology of Mediterranean prehistory*. New York: Wiley-Backwell, 2005.

- BRAUDEL, F. *Memórias do Mediterrâneo*. Lisboa:Terramar, 2001.
- ECKSTEIN A.M. *Mediterranean Anarchy, Interstate war and Rise of Rome*.California:University of California Press, 2009.
- FLAMARION,Ciro Cardoso. *A Etnicidade grega:uma visão a partir de Xenofonte*.In:PHOINIX. Rio de Janeiro:Mauad Editora, 2002,pag.75-94.
- HARRIS, W.Vernon. *Rethinking the Mediterranean*. Oxford:Oxford University Press,2005.
- HEGEL,G.W.F. *Filosofia de la história universal*.Madrid: Revista de Occidente,1928.
- HERNANDEZ, Leila M.G. *Africa na sala de aula*. São Paulo:Selo Negro Edições, 2005.
- PURCELL, Nicholas. *The Corrupting Sea*. New York: Wiley-Backwell, 2000.



Referência da imagem:

<http://mosaik.wordpress.com/2007/09/24/roman-mosaic-floor-panel/>

## **Influencias orientales en los filósofos neoplatónicos**

*Patrizia Marzillo*

Hablar de neoplatonismo significa necesariamente ocuparse de la influencia que el mundo oriental ejerció sobre el pensamiento griego. En este artículo quisiera detener mi atención en los filósofos neoplatónicos, cuya doctrina quedaría incompleta sin el estudio de dicha influencia oriental. Si bien el neoplatonismo es un fenómeno que concierne a muchos autores, me referiré sólo a cuatro en particular que, en mi opinión, han contribuido de una manera especial a la historia del neoplatonismo.

En efecto, la proveniencia de estos autores, a saber, de Licópolis (Egipto), Tiro (Líbano), Calcis (Siria) y Constantinopla – todos ellos lugares importantes para la interacción cultural en el Mediterráneo antiguo – muestra cómo la doctrina platónica, para desarrollarse y poder sobrevivir, tuvo que abrazar necesariamente los impulsos que provenían de Oriente. Me refiero a Plotino, que es visto como el fundador del neoplatonismo, a Porfirio, su discípulo fiel, pero que, si tenemos en cuenta algunos aspectos de su pensamiento, osaría decir transgresor, a Jámblico, que inauguró un nuevo curso de la filosofía neoplatónica y, sobre todo, a Proclo, en el que el neoplatonismo demostró definitivamente su fuerza absorbente y su capacidad de englobar en sí mismo las más diversas concepciones. Empecemos por Plotino.

### **Plotino**

Tenemos muchas noticias sobre la vida de Plotino, ya que Porfirio escribió una biografía de su maestro en el 301 d.C.,

anteponiéndola a una edición completa de las obras de Plotino. Se debe tener en cuenta que su “Vida de Plotino” intenta presentar a éste como el hombre perfecto *par excellence*, igual a los dioses (es la perseguida *homoiôsis theô*, un concepto muy estimado por Platón)<sup>1</sup>; no obstante, se suele admitir que Porfirio narra los hechos con cierta objetividad. Comparando sus datos con la sucinta información del léxico de la Suda (π 1811), se infiere que Plotino nació alrededor del 205 d.C. en Licópolis, en Egipto. A los 28 años, empezó a dedicarse completamente a la filosofía, transfiriéndose a Alejandría. En el 243 acompañó al emperador Gordiano III en su expedición oriental. En el 244 llegó a Roma donde fundó su escuela platónica. Escribió sus tratados entre el 253 y el 269. Murió en el 270, a los 66 años, a causa de un mal que no se ha identificado con seguridad, pero que le producía llagas en las manos y en los pies, y le dejó ronca la voz. Por eso, en los últimos años se había alejado de su escuela, para vivir en soledad en el sur de Italia. Su escrito más famoso es, como todos sabemos, las *Enéadas*.

Como escribe Porfirio, el fin de Plotino era especializarse en la filosofía para completar después su formación con el aprendizaje de la sabiduría oriental. Veamos cómo se expresa PORFIRIO<sup>2</sup>:

“Permaneciendo con Amonio ininterrumpidamente a partir de aquel día, adquirió una formación filosófica tan desarrollada que concibió el afán de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios”<sup>3</sup>.

Así explica Porfirio por qué Plotino decidió seguir a Gordiano en su expedición contra los persas. La filosofía de la que aquí se habla es la religión zoroástrica profesada por gimnosofistas y magos. Por esta razón, antes de proseguir con nuestro discurso sobre Plotino, necesitamos examinar con más detalle las figuras de estos sabios orientales.

## Gimnosofistas y magos: el zoroastrismo

Se da el nombre de “gimnosofistas” a los filósofos de la India que, desnudos (eso significa la palabra griega *gymnos*) se esforzaban por seguir una vida ascética en contacto con la naturaleza y la pureza del pensamiento. El primer griego en entrar en contacto con ellos fue Alejandro Magno. Como nos cuenta PLUTARCO (*Vida de Alejandro* 64), Alejandro capturó diez de estos filósofos; ya que tenían reputación de ser inteligentes y concisos al contestar preguntas, Alejandro les realizó preguntas oscuras de naturaleza científica y metafísica declarando que mataría al primero que diera una respuesta incorrecta.

En muchos textos de época grecorromana son presentados simplemente como campeones de coraje y de devoción religiosa o como ejemplos de vida en armonía con la naturaleza.

Que sepamos, eran seguidores del zoroastrismo o mazdeísmo. De esta línea religiosa se consideraba fundador Zoroastro, una figura envuelta en misterio y leyenda, cuya existencia histórica se pone en duda. De su vida no sabemos casi nada. Según lo que transmite DIÓGENES LAERCIO en su *Vida de los filósofos* 1,2, Zoroastro vivió 6000 años antes de que Jerjes atravesase el Helesponto. Él – o los maestros escondidos bajo su nombre – instituyó una religión monoteísta también llamada mazdeísmo por el nombre de la deidad principal, Ahura Mazda. Mazda representaba el bien, mientras su hermano gemelo constituía el mal. Por eso, podríamos definir el mazdeísmo más correctamente como una religión bipolar en la que desempeña una función importante el conflicto entre el bien y el mal.

Más completas son nuestras fuentes en lo que atañe a los ritos y a las ceremonias culturales. Heródoto, por ejemplo, en su

descripción de la sociedad persa nos habla de la exposición de los muertos, de los matrimonios entre hermanos, padre e hija, madre e hijo, y del culto preicónico.

El zoroastrismo se basaba en la igualdad de todos, sin diferencia de género, raza o religión; respetaba todos los seres vivos, el trabajo duro y la caridad, la fidelidad extrema a la familia, a la comunidad y al país. En concreto, era central en su filosofía la vinculación con la naturaleza. Todo tenía que estar en armonía con ella y se organizaban muchos festivales para celebrar acontecimientos naturales como la llegada del otoño o de la primavera.

Igual que los gimnosofistas indios también los magos persas practicaban el zoroastrismo. Eran expertos en magia y en cada una de las artes esotéricas de la Persia antigua (astrología, alquimia, religión). Se les atribuía lo que se decía de Zoroastro, esto es, la capacidad de leer las estrellas y de manipular el futuro. **HERÓDOTO** los describe como sacerdotes.

Como se ve, parece difícil encontrar una línea de demarcación bien definida entre los filósofos o – para ser más precisos – entre los sabios mencionados. Demasiadas veces los griegos los confunden – por un prejuicio tal vez xenófobo – en una amalgama de creencias del Mediterráneo oriental. Por eso, me parece más apropiado referirme a todos ellos con el apelativo omnicompreensivo de “sabiduría oriental”. Después de haber aclarado esto, podemos volver de nuevo nuestra atención a Plotino.

## **Elementos orientales en el pensamiento de Plotino**

Como hemos visto, Plotino albergaba el deseo de acercarse más a la sabiduría oriental, razón por la que acompañó a Gordiano en su campaña militar. Sin embargo, sus

expectaciones no se cumplieron, ya que Gordiano murió y él tuvo que transferirse a Roma, prefiriendo dedicarse a la enseñanza. No teniendo, pues, experiencia directa de los orientales, Plotino tuvo un conocimiento del pensamiento oriental mediado por la cultura helenística.

Los estudiosos modernos han redimensionado la presencia del influjo oriental en Plotino. Más que en una enseñanza filosófica concreta, la influencia oriental tiene que ser vista en el horizonte de aquel espíritu místico y religioso común a todo el ambiente alejandrino. Seguiendo a Gordiano, Plotino no buscaba tanto un conjunto de teorías cuanto un método práctico para liberarse del cuerpo y de las pasiones; esto era, a su parecer, el culmen de la doctrina aprendida de Amonio<sup>4</sup>. Y eso fue lo que encontró entrando en contacto, parcialmente, con el mundo oriental. Con Plotino el ascetismo entra de derecho en la historia del platonismo en calidad de método para aplicar la doctrina de Platón; sus discípulos, sin embargo, emprenderán un camino hacia el mundo oriental que les conducirá mucho más lejos que al maestro.

## **Porfirio**

Llegamos a Porfirio. Como ya he anticipado, Porfirio es una figura ambivalente y muy fascinante. Nació alrededor del 234 en Tiro y murió en Roma entre el 305 y el 310 d.C. Nada sabemos de su infancia. De todas maneras, el suceso más importante de su vida fue el encuentro con Plotino que cambió radicalmente su pensamiento. De hecho, Porfirio parece haber sido en su juventud un admirador de la sabiduría oriental. Hasta se dice de él que introdujo los oráculos caldeos en la escuela de Plotino<sup>5</sup>. Después, se acercó a la religiosidad de Plotino como demuestra, por ejemplo, su “Carta a Anebón”. En dicho

documento, Porfirio rechaza la teúrgia e intenta armonizar las tradiciones religiosas de los griegos y de los orientales en el sistema neoplatónico. En ese periodo escribe también la obra *Sobre las imágenes*.

Para comprender mejor su pensamiento, tenemos que analizar más atentamente varios fenómenos como son la teúrgia, el hermetismo y los oráculos caldeos.

### **Antes de Plotino: hermetismo, oráculos caldeos, teúrgia**

Hermes Trismegisto es el nombre griego dado a la divinidad egipcia Tot, dios de la sabiduría, de la música, de la escritura y símbolo de la Luna. El epíteto “el tres veces grande” de edad imperial se debe a la tripla invocación “grande, grande, grande”, con la cual los egipcios llamaban a Tot. Clemente de Alejandría (*Misceláneas* 6,4,35) describe una procesión, en la que se presentan cuarenta y dos escritos fundamentales de Hermes sobre la religión egipcia. En ellos se tratan temas de astrología, cosmografía, geografía, medicina y teología, pero también hay himnos sagrados y normas rituales. En pocas palabras, la religión egipcia se presenta aquí, en su recepción griega, como una filosofía oculta. Esto es más evidente en el *Corpus Hermeticum*, un conjunto de diecisiete obras teológico-filosóficas sobre el hermetismo. Sin duda, el aspecto que aquí tiene que ser más enfatizado es el título de “escrito de revelación” que se atribuía a todas las obras de este tipo. Estas revelaban – por lo menos así se creía – las propiedades escondidas de piedras, plantas y animales. Los neoplatónicos los consideraban escritos sagrados porque prácticamente constituían una vulgarización del platonismo.

Libros sagrados eran también los oráculos caldeos<sup>6</sup>. Se trata de una obra, conservada sólo en fragmentos, que fue escrita

probablemente al final del s. II a.C. por Juliano<sup>7</sup> en hexámetros. La filosofía, o mejor, la teosofía, que aquí se propugna, unía elementos platónicos y orientales en una demonología basada en el dualismo entre lo inteligible (el así llamado “intelecto paterno”) y lo material. Los seguidores de la doctrina caldea practicaban diversos rituales teúrgicos con objetos mágicos (por ejemplo el *inyx*, un tipo de rueda) para unirse a la divinidad<sup>8</sup>.

Muy importante es el concepto de *agalma* entendido como imagen o estatua de un dios. Uno de los rituales teúrgicos más comunes consistía precisamente en invocar una divinidad con nombres raros y complicados dirigiendo las invocaciones<sup>9</sup> a una estatua del dios con el objetivo de que el dios mismo se manifestase<sup>10</sup>. Según esta concepción, las estatuas de divinidades poseían poderes mágicos y, invocándolas, se podía llegar al conocimiento de los verdaderos nombres de los dioses. Mientras en Plotino sólo hay indicios de una posible conexión entre los nombres y las imágenes de los dioses<sup>11</sup>, en Porfirio ya se puede comprobar la presencia de la teoría lingüística fundada sobre el binomio teúrgico *onomata-agalmata*<sup>12</sup>. Porfirio también escribió una obra sobre la filosofía de los oráculos que, lamentablemente, sólo se nos ha conservado en fragmentos (edición WOLFF 1856).

## **Después de Plotino: hacia una nueva forma de platonismo**

Después del encuentro con Plotino, Porfirio mudó la dirección de su pensamiento y se empeñó en escribir obras que demostrasen su cambio. Se acercó al ascetismo de Plotino componiendo su *De abstinentia*, un tratado que enumera las ventajas de la abstinencia de la carne y, sobre todo, la *Carta a Anebón*, en qué Porfirio critica racionalmente la teúrgia y todas

las prácticas mágicas<sup>13</sup>. En *Sobre las imágenes*<sup>14</sup>, Porfirio vuelve a reconsiderar el significado de las estatuas de los dioses. Aquí la teúrgia es recuperada bajo la bandera del sincretismo religioso. Porfirio se dedica a una interpretación alegórico-mística de los símbolos y de los atributos de las estatuas de dioses griegos y egipcios. El objetivo que Porfirio persigue con tal procedimiento es el conocimiento de la divinidad a través de manifestaciones que son, de hecho, símbolos<sup>15</sup>.

Dos preguntas surgen espontáneamente: 1) Por qué recuperó Porfirio la teúrgia, que había rechazado en la *Carta a Anebón* y 2) cómo fue posible integrar en la escuela de Plotino enseñanzas que le eran, a primera vista, extrañas.

La respuesta a la primera pregunta debe ser buscada en el conflicto que enfrentó a los neoplatónicos con los cristianos. Los filósofos paganos habían entendido bien que el Cristianismo era la única religión capaz de hacer competencia a la doctrina platónica. En cambio, todos los cultos orientales no constituían en sí una amenaza real; al contrario, más bien podían convertirse en preciosos aliados para crear un único bloque greco-oriental contra el peligro proveniente del oeste. Por eso a partir de Porfirio, los neoplatónicos empezaron a ocuparse científicamente de la sabiduría oriental para demostrar que ésta no era otra cosa sino una forma de filosofía platónica expresada de un modo diferente. De esta manera, el platonismo en clave oriental venía a ser una doctrina superior al cristianismo por antigüedad. A la superioridad cronológica, además, le correspondía, según cuanto había afirmado ARISTÓTELES<sup>16</sup>, la superioridad efectiva.

El problema, sin embargo, que se les presentaba a los neoplatónicos, y a Porfirio el primero, fue cómo adaptar las creencias egipcias y orientales en general a la doctrina platónica. Se necesitaba un método que pudiese transformar cualquier teoría

in preceptos neoplatónicos. Dicho método lo encontraron los neoplatónicos en la así llamada alegoresis, a saber la interpretación alegórica. Explicando alegóricamente concepciones orientales, pudieron subrayar los puntos en común entre platonismo y sabiduría oriental para concluir que todo era filosofía platónica.

Con Porfirio, entonces, se niega, en un primer momento, la teúrgia, pero se da inicio a aquel fenómeno de sincretismo cultural y, sobre todo, religioso que veremos completado en Proclo.

## **Jámblico**

Entre Porfirio y Proclo se coloca Jámblico. De su vida poco se conoce. Nació en Calcis de Siria en la segunda mitad del s. III, muriendo alrededor del 325. Aunque fue discípulo de Porfirio, Jámblico se alejó de su maestro por mantener diferencias significativas de pensamiento con éste y fundó una escuela propia. Con Jámblico, de hecho, la filosofía neoplatónica se mueve definitivamente en la dirección de la teúrgia, de los misterios y de la alegoresis. Si bien los oráculos caldeos ya eran conocidos por Porfirio, sólo con Jámblico se convierten en una parte importante de la filosofía neoplatónica. Desgraciadamente, se ha perdido la extensa obra de Jámblico (28 libros) sobre la teología caldea<sup>17</sup>, e igualmente su *Sobre las imágenes*, que trataba de los poderes mágicos atribuidos a las imágenes de los dioses; no obstante, se ha conservado su tratado *De mysteriis*<sup>18</sup>, esto es, la respuesta del arcepreste egipcio Abamón a la carta de Porfirio a Anebón. Aquí, obviamente, tenemos que entender misterios en el significado de doctrina secreta. En tal sentido, los griegos siempre habían considerado los “misterios” como algo que poseía, según su propia

naturaleza, verdades escondidas que necesitaban ser interpretadas alegóricamente. Así, por ejemplo, se entendían las palabras de Orfeo y de la doctrina pitagórica<sup>19</sup> (de la que hablaremos más adelante). El que los mitos se asemejen también a los misterios, ya fue desarrollado por HERÁCLITO EL ESTOICO<sup>20</sup>, PSEUDO-PLUTARCO, FILÓN<sup>21</sup>, CLEMENTE<sup>22</sup> y MÁXIMO DE TIRO<sup>23</sup>, entre otros; sin embargo, la relación entre misterios y alegoresis adquirió un mayor realce sólo con Jámblico a través de la fusión entre filosofía y religión.

Jámblico se esforzó mucho en rechazar la acusación que consideraba a la teúrgia lo mismo que la magia. La teúrgia no puede ser confundida con prácticas mágicas en cuanto que es una forma superior de teología. De hecho, si la teología es *epistêmê*, conocimiento de los dioses, la teúrgia es la *technê*, el método que permite la unión con la divinidad. En otras palabras, Jámblico encuentra en la teúrgia aquel método práctico para liberarse del cuerpo y de las pasiones que ya buscara Plotino en su época. De este modo, Jámblico dejó su huella en Proclo.

Otro punto importante es la exégesis alegórica, un método que Filón de Alejandría había ampliamente desarrollado para la Sagrada Escritura. Jámblico aplica a los mitos orientales este método, que Porfirio ya había usado antes para interpretar a Homero (en su obra *La cueva de las ninfas* por ejemplo). En el primer capítulo del libro 7 del *De mysteriis* se cuenta la historia del dios egipcio que de niño está sentado en una flor de loto y después se alza del légamo a la luz. El mito es interpretado por Jámblico como la imagen de un conocimiento místico, escondido, invisible, expresado a través de símbolos. El alzarse del légamo hacia la luz es visto por Jámblico como un alzarse de lo material y corpóreo hasta lo intelectual. Como se ve, se usa *de facto* un mito egipcio para enseñar conceptos de filosofía neoplatónica.

“Símbolo” se convierte en una palabra muy importante. *Symbolon* significaba originariamente un objeto, una marca de identificación que un huésped exhibía para hacerse reconocer. A partir de este significado, la palabra empezó a indicar las dos mitades que van juntas. En los pitagóricos era un signo de reconocimiento para los miembros de la comunidad que a menudo se servían de fórmulas secretas. Después, símbolo adquirió un sentido técnico en la exégesis alegórica y se convirtió, entre los neoplatónicos, en un sinónimo de alegoría. En Jámblico, símbolo es lo mismo que misterio. Los dos conceptos tienen en común la distinción que se hace entre adeptos y no-adeptos. Sólo los iniciados pueden comprender las realidades teológicas y metafísicas escondidas detrás de los símbolos. Junto a *symbolon*, Jámblico también utiliza – con el mismo significado – *synthema*.<sup>24</sup> Aclarado esto, volvamos otra vez al contenido del *De mysteriis* para ver cómo se engloba la teosofía egipcia en el sistema neoplatónico.

La tesis principal del *De mysteriis* afirma que el conocimiento de los dioses es innato en los hombres<sup>25</sup>. Además, hay dos formas de conocimiento, una racional y una más allá de lo racional; Jámblico asocia la segunda forma al concepto de símbolo y a la teúrgia<sup>26</sup>.

Los arquetipos de la teúrgia son seres divinos: arcángeles, ángeles, demonios y héroes. Todos son conceptos griegos que, sin embargo, en su recepción neoplatónica muestran una influencia oriental. Tomemos el caso de los ángeles y los arcángeles<sup>27</sup>. Los ángeles son seres divinos con una función mediadora entre hombres y dioses<sup>28</sup>. En particular, siete arcángeles dirigen los siete planetas (la Luna, el Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno). En este sentido, la palabra *archangelos* aparece por primera vez en Nicómaco de Gerasa, un pitagórico del s. I-II d.C., referido por JÁMBLICO

(*Theologoumena arithmeticae* 56,10-57,13). Explicando el epíteto de Atenea “Agéleya”, a saber “conductora de rebaños”, Nicómaco asimila aquí las “agelai” (rebaños) a las esferas de los planetas remitiéndose a una equiparación que ya existía en la sabiduría babilónica; del masculino “ageloi”, usado para definir lo mismo en los oráculos caldeos, y de su variante corrompida “aggeloi”, infiere más adelante que *aggeloi* indica los guardianes de las siete “agelai”. Por eso se ha dado el nombre de “aggeloi” a los guardianes de las siete esferas y el de arcángeles a sus conductores<sup>29</sup>. Más tarde, PROCLO identificará esas fuerzas arcangélicas con la constelación de las Pléyades<sup>30</sup>.

Es evidente que una gran parte de la doctrina oriental entra en el neoplatonismo por el canal del pitagorismo y de la numerología. Por eso, se necesita analizar brevemente qué había sido y en qué se había convertido la filosofía de Pitágoras en aquellos años.

## **El neopitagorismo**

En la edad imperial hubo un renacimiento de la filosofía pitagórica que puso nuevamente el acento en lo incorpóreo y lo metafísico después de la experiencia empírica de las escuelas alejandrinas. La doctrina del número supone tres valencias: una, que podríamos llamar con GIOVANNI REALE, “metodológica”; una ontológico-metafísica y una teológico-teosófica. Los números son, de hecho, al mismo tiempo signos para explicar el ser y el ser mismo de todas las cosas. La tercera valencia es la que más nos interesa para nuestro tema. Nicómaco, por ejemplo, recuperó una forma muy antigua de entender los números, identificando los números del uno a diez con diferentes dioses y, en consecuencia, adoraba los números como divinidades<sup>31</sup>. El 1, por ejemplo, es en la doctrina

neopitagórica la mónada, la unidad, el principio de todo, mientras la diada (el 2) representa la división del universo en dos partes; el 7, como ya hemos visto, es identificado con las siete esferas de los planetas. Esta numerología – si así queremos llamarla – deriva de la antigua religión babilónica que identificaba los números con los dioses y con las cosas en una perspectiva astrológica.

A la “mística” del número la acompaña la creencia en destinos escatológicos que tienen como fin la unión con la divinidad. Testigo de esta actitud son los famosos “Versos Áureos” atribuidos a Pitágoras, pero escritos en un momento no muy preciso de los primeros siglos d.C. Si la identificación de los números con divinidades es claramente de matriz babilónica, también las reglas de comportamiento indicadas en los “Versos Áureos” remiten a aquel ascetismo, a aquel vínculo con la naturaleza que hemos observado en los sabios orientales. De hecho, el neopitagorismo se caracteriza por el sincretismo religioso. A causa de dicho sincretismo, se admiten en la filosofía neoplatónica principios extraídos de diversas religiones (la egipcia y otras del Próximo Oriente). Tal vez por ello, las doctrinas pitagóricas degeneraron con frecuencia en astrología, charlatanismo, superstición, magia y hechicería, y se atribuyeron a la figura de Pitágoras historias fabulosas y leyendas que pretendían hacer de él un personaje santo, milagrero, prodigioso y casi fantástico. El neopitagorismo, pues, se desfiguró y terminó por desvanecerse en el filón esotérico del neoplatonismo, sobre todo en Proclo.

## **Proclo**

Marino de Nápoles [en Samaria] escribió una biografía de su maestro Proclo. Junto al artículo de la Suda  $\pi$  2473,

constituye nuestra principal fuente para la vida de Proclo. Nacido en Constantinopla en el 412 de una rica familia, Proclo estudió inicialmente en Licia, después en Alejandría hasta llegar a Atenas donde murió en el 485. Ahí se cumplió su destino, como nos cuenta MARINO (*Vida de Proclo* 10): “De veras, si no hubieras venido, habría cerrado”, dice el guardián de la escuela de Atenas a Proclo.

### **Teúrgia y alegoresis**

Siempre gracias a Marino, sabemos cómo Proclo no sólo fue un defensor de la teúrgia como Jámblico, sino que poseía nada menos que virtudes teúrgicas que le consentían vivir en unión con la divinidad. Marino nos presenta las “virtudes teúrgicas” como el último estadio de virtud al que un hombre puede llegar. La formación personal del hombre, maestro, director de la escuela de Atenas también se refleja en su programa didáctico. La oferta formativa de la Academia dirigida por Proclo preveía, de hecho, después del estudio de Aristóteles y de Platón<sup>32</sup>, un nivel muy avanzado constituido por la poesía teológica o, si preferimos, la teología expresada en versos. En concreto, se trata aquí de los oráculos caldeos y de las obras de Orfeo. De los oráculos, ya hemos hablado. En lo que concierne a Orfeo, tenemos que decir que ya en tiempos antiguos y en los siglos posteriores se formó un conjunto de escritos atribuidos al mítico poeta de Tracia que, lamentablemente, se ha conservado sólo en fragmentos. La historia de Orfeo, cantor legendario que hechizó hasta los dioses del inframundo y después fue desmembrado por las ménades tracias, es muy parecida, sobre todo en lo que respecta su muerte, a la historia de Dioniso, matado por los titanes; por eso, se le tributaron al poeta honores divinos. Más aún, Orfeo era considerado por los neoplatónicos

como un poeta-teólogo que bajo el velo de la alegoría había revelado verdades absolutas.

Proclo comentó sea los oráculos caldeos que todo el *corpus* órfico. Ninguno de los dos comentarios han sobrevivido a la estricta selección de los amanuenses. En realidad, tampoco los comentarios de Proclo a los poetas-teólogos griegos, a saber, Homero y Hesíodo, se han conservado, pero, en el caso de Hesíodo, junto a referencias en otras obras de Proclo, como, por ejemplo, en su comentario a la *República* de Platón, también hay testimonios directos de la actividad exegética de Proclo. De hecho, en el enorme cúmulo de escolios antiguos a *Los trabajos y los días* de Hesíodo, también se han conservados fragmentos del comentario de Proclo a esta obra hesiodea<sup>33</sup>. En ellos es posible reconstruir el método exegético de Proclo.

Antes de ver un ejemplo, se necesita decir que Proclo había elaborado en su comentario a la *República* platónica una teoría sobre la poesía que intentaba conciliar y legitimar su trabajo y el de otros neoplatónicos sobre textos poéticos, a pesar de la condena de la poesía hecha por Platón. Dividendo la poesía en divinamente inspirada, didáctica y mimética, Proclo pudo demostrar que la condena de Platón sólo se refería a la poesía mimética, que es una imitación de la realidad y no conduce, pues, a ningún conocimiento, mientras la poesía divinamente inspirada – y aquí Proclo se remite a la doctrina platónica del *enthusiasmos* – tiene que ser bien estudiada, comentada y entendida puesto que en ella se esconden profundos significados teológicos.

Ya hemos visto que Porfirio se dedicó a la exégesis alegórica de Homero, Jámblico a la de los mitos egipcios; Proclo interpretó alegóricamente a los poetas-teólogos griegos y extranjeros. Hablando de alegoresis, sin embargo, no debemos creer que se trata de un procedimiento en donde el significado

literal pierde toda su fuerza; al contrario, la más grande innovación neoplatónica en la interpretación alegórica consiste en el mantener los dos sentidos, dando vida a una alegoresis que podríamos definir complementaria. Para explicar este hecho, se puede recurrir a lo que arriba he mencionado sobre la constelación de las Pléyades identificadas por Proclo con las fuerzas arcangélicas, que guían las siete esferas de los planetas. Veamos el texto con un poco más de detenimiento. En el verso 383, al inicio de la parte de su poema dedicada a los trabajos agrícolas, HESÍODO escribe:

    Cuando las Pléyades, hijas de Atlas, aparecen<sup>34</sup>.  
PROCLO comenta<sup>35</sup>:

Han dicho que sus hijas [de Atlas], las Pléyades, son siete: Celeno, Estéroe, Méroe, Electra, Alcíone, Maya, Táigete. Todas ellas son las potencias arcangélicas que dirigen las siete esferas: Celeno, la esfera de Saturno; Estéroe, la de Júpiter; Méroe, la de Marte; Electra, la del Sol; Alcíone, la de Venus; Maya, la de Mercurio; Táigete, la de la Luna. Y las causas de eso son evidentes. Por otro lado, las siete están también en el cielo de las estrellas fijas como un adorno del firmamento que llaman “Pléyades”, un grupo estelar que también la gente corriente puede ver en la constelación de Tauro, cuya aparición y desaparición provoca un cambio de aire muy grande.

Como se ve, aunque se interprete las Pléyades como fuerzas arcangélicas, sin embargo, ellas siguen siendo, en su significado literal, el grupo de siete estrellas de la constelación de Tauro.

### **Sincretismo religioso y la lucha contra los cristianos**

Otro fenómeno que alcanza en Proclo su ápice es el sincretismo religioso. MARINO (*Vida de Proclo* 22) dice de su maestro:

Según ella [la sabiduría] operó y, de esta manera, pudo, sin esfuerzos, asimilar toda la teología helénica y bárbara, incluso la esbozada en los relatos míticos, y llevarla a la luz para todos los que querían y podían comprenderla, interpretando todo con inspiración excepcional y llevando todo a la armonía.

Dos cosas son importantes en el pasaje leído. En primer lugar, Marino afirma cómo Proclo estudió y comentó, no sólo la teología helénica, sino también la bárbara. Esto confirma lo que Marino muestra en el capítulo 19, en donde se enumeran todas las divinidades extranjeras (en particular orientales) que Proclo adoraba y todos los ritos de ayuno y de purificación a los que se sometía. MARINO concluye aquí recordando una frase que Proclo siempre repetía:

Al filósofo no le conviene cuidarse de una única ciudad o sólo de las instituciones nativas de algunos, sino que debe ser en general el hierofante de todo el mundo.

Proclo, pues, como filósofo, se sentía en la obligación de honrar todos los cultos y los dioses conocidos. El porqué de esta práctica lo explica Marino en el susodicho párrafo 22: la armonía. La armonía que busca es la de los cultos orientales con la filosofía neoplatónica. Proclo intenta incesantemente armonizar la doctrina platónica con el patrimonio de sabiduría y religiones del Próximo Oriente con el objetivo de poderlas incluir en el sistema platónico. El fin de tal fusión es el que hemos visto en Porfirio. En un momento histórico, en el que el Cristianismo había conquistado el mundo occidental, el bloque oriental, bajo la égida del platonismo, o mejor, del neoplatonismo, se presentaba como el único capaz de resistir y ofrecer una sólida alternativa a los no-cristianos.

## Conclusiones

Como hemos visto, la necesidad de encontrar un método que pudiese poner en práctica la doctrina platónica de liberar el alma del cuerpo, la busca Plotino en la antigua sabiduría persa e indiana. Sus discípulos tuvieron que enfrentarse otros problemas. La cuestión no era tanto encontrar un método que pudiese poner en acto el platonismo, cuanto protegerse contra el creciente peligro que provenía de la doctrina cristiana. Los neoplatónicos, Porfirio, parcialmente, pero sobre todo Jámblico y Proclo, hicieron propios cultos extranjeros y adaptaron la teúrgia, la magia, el pitagorismo y todo el patrimonio de sabiduría oriental en el sistema platónico. Así, a través del ascetismo, de la abstinencia absoluta de carne y de sexo, y a través de la recepción de la teúrgia y, sobre todo, de toda la teología extranjera en el sistema neoplatónico, pudieron garantizar la supervivencia del mundo pagano dentro del marco del platonismo por lo menos hasta el 529 d.C., año en que Justiniano ordenó que se cerrara la escuela de Atenas. Sin sus influencias orientales, probablemente no habría existido el neoplatonismo en la forma en la que lo conocemos.

## Notas:

Cfr. PLAT. *Resp.* 500c y *Theaet.* 176b.

<sup>2</sup> *Vida de Plotino* 3.

<sup>3</sup> Traducción de J. IGAL 1982.

<sup>4</sup> Así IGAL 1982 pág. 13.

<sup>5</sup> Sobre el influjo de la teología caldea en Porfirio véase DES PLACES 1971 págs. 18–24; 1984 págs. 2308–2311.

<sup>6</sup> Cfr. GÓMEZ DE LIANO 1998 págs. 473–492.

<sup>7</sup> No se sabe con seguridad si la obra fue escrita por Juliano el Caldeo o por su hijo, Juliano el Teúrgo, véase SUDA τ 433–434 y LEWY 1978<sup>3</sup> págs. 3–5.

<sup>8</sup> Sobre la religiosidad de Jámblico véase el artículo de E. DES PLACES en REVERDIN 1975 págs. 69–101; sobre la religiosidad neoplatónica en el s. IV y V d.C. véase el artículo por H. DÖRRIE en el mismo volumen págs. 257–286. Aquí también se encuentra una amplia bibliografía sobre el tema.

<sup>9</sup> A menudo estas invocaciones eran nombres sin sentido, *asêma onomata* (véase JÁMBL. *De myst.* 7,4), que también eran llamados símbolos.

<sup>10</sup> Sobre la teúrgia véase DODDS 1951 págs. 283–311.

<sup>11</sup> HIRSCHLE 1979 págs. 39–42.

<sup>12</sup> Véase HIRSCHLE 1979 págs. 42–48.

<sup>13</sup> La carta ha sido parcialmente conservada por JÁMBLICO, *De mysteriis*, por TEODORETO, *Curación de las enfermedades griegas*, por EUSEBIO, *Praep. evang.*, por CIRILO, *Contra a Juliano*, y resumida por AUGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X 11. TH. GALE fue el primero que compiló, reunió y ordenó los fragmentos acompañándolos de una traducción en latín (Oxford 1678); la edición del Gale es la misma impresa por PARTHEY, (Berlín 1857) junto al *De mysteriis* de Jámblico. «Dos escritos a Anebón» están mencionados en el *Fi-hrist* por MUHAMMED IBN ISHAQ (traducción en alemán por A. MULLER, *Die griech. Philos. in der arab. Überlieferung*, 1873); «dos libros a Anabu» vienen aludidos en IBN AL-QIFTĪS TA'RIH AL-HUKAMĀ', ed. por J. LIPPERT, Lipsia 1903; «dos libros a Libanium» (=¿Anebón?) son citados por CASIRI, *Bibliotheca arabo-hispana escurialensis*, I (1760), y en la *Historia compendiosa dynastiarum, autore Gregorio Abul-Pharajio arabice edita et latine versa ab Ed. Pocockio*, Oxford 1663.

<sup>14</sup> De EUSEBIO, *Praep. ev.* 3,7,1–4; 3,9,1–5; 3,11–13,2. BUFFIÈRE 1973 págs. 535–540 confirma que esta obra fue escrita después del encuentro con Plotino.

<sup>15</sup> Para el análisis de la palabra «símbolo» en esta obra véase CROME 1970 págs. 124–142.

<sup>16</sup> *Met.* A 983b.

<sup>17</sup> DAMASCIO, *De princ.* 1,86; 1,154 habla de esta obra de Jámblico.

<sup>18</sup> Para la incuestionable atribución de esta obra a Jámblico véanse HOPFNER 1922 págs. V–XII y DES PLACES 1989 págs. 7–8.

<sup>19</sup> Cfr. BUFFIÈRE 1973 págs. 36–39; 48–51.

<sup>20</sup> *All. hom.* 53; 64; 76.

<sup>21</sup> Cfr. *De prov.* 2,40.

<sup>22</sup> Por ej. *Misc.* 9,56,5.

<sup>23</sup> Véase *Or.* 4,5.

<sup>24</sup> Véase HIRSCHLE 1979 pág. 48.

- <sup>25</sup> *De myst.* 1,3.
- <sup>26</sup> JÁMBLICO, *de myst.* 2,11 explica la diferencia entre filosofía y teúrgia. Sobre la relación entre teúrgia y filosofía en *de mysteriis*, véanse las monografías por CREMER 1969 y NASEMANN 1991.
- <sup>27</sup> Véase LÓPEZ SALVÁ 2000 págs. 36s.
- <sup>28</sup> Véase CUMONT 1915 págs. 170–182.
- <sup>29</sup> Cfr. CUMONT 1915 págs. 163–165
- <sup>30</sup> *In Hes.* Fr. CLXII MARZILLO.
- <sup>31</sup> FOCIO, *Bibl.* cód. 187, 142b 40 sigs.
- <sup>32</sup> Cfr. FARAGGIANA DI SARZANA 1987 pág. 31.
- <sup>33</sup> Edición MARZILLO 2010.
- <sup>34</sup> *Obra y Días* 383.
- <sup>35</sup> Fr. CLXII,9-20 MARZILLO.

### Referência:

- BRISSON, Luc: « *Proclus et l'orphisme* » en: PEPIN, Jean, SAFFREY, Henri Dominique, *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS*, París 2-4. Okt. 1985, París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, 43–104.
- BUFFIÈRE, Félix: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París: Les Belles Lettres, 1973<sup>2</sup>.
- CREMER, Friedrich W.: *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan: Hain 1969.
- CROME, Peter: *Symbol und Unzugänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1970.
- CUMONT, Franz: “Les anges du Paganisme”, *Revue de l'histoire des religions* 72 (1915) 159–182.
- DES PLACES, E. (ed.): *Oracles chaldaïques*, París : Les Belles Lettres 1971.
- DES PLACES, Edouard: “Les Oracles chaldaïques”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 17,4 (1984) 2299–2335.
- DES PLACES, Edouard: *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, París: Les Belles Lettres, 1989<sup>2</sup>.
- DODDS, Eric R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles: Univ. of California Press, 1951.
- FARAGGIANA DI SARZANA, Chiara: “Le commentaire à Hésiode et la paideia encyclopédique de Proclus”, en: PEPIN, Jean, SAFFREY, Henri Dominique, *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes*

- du Colloque international du CNRS*, París 2-4. Okt. 1985, París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, 21–41.
- GERSON, Llyod P: *Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio: *El círculo de la sabiduría*, Madrid: Siruela, 1998.
- HALFWASSEN, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*, Múnich: Beck, 2004.
- HENRY, Paul, SCHWYZER, Hans-Rudolf (eds.): *Plotini Opera*, 3 vols., París-Bruselas: Desclée de Brouwer, 1951-1973.
- HIRSCHLE, Maurus: *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Meisenheim am Glan: Hein, 1979.
- HOPFNER, Theodor: *Jamblichus. Über die Geheimlehren*, Leipzig: Theosophisches Verl.-Haus, 1922.
- IGAL, Jesús (ed.): *Porfirio. Vida de Plotino*, Madrid: Gredos, 1982.
- LACROSSE, Joachim: *La philosophie de Plotin*, París: Presses Univ. de France, 2003.
- LEWY, Hans: *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, París: Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1978<sup>3</sup>.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes: “Demonios y Espíritus en las Religiones Primitivas del Próximo Oriente” en: PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (eds.): *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid: Ed. Clásicas, 2000, 23–46.
- MARZILLO, Patrizia: *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods ‘Werken und Tagen’*, Tubinga: Narr Verlag, 2010.
- NASEMANN, Beate: *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, Stuttgart: Teubner 1991.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (eds.): *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid: Ed. Clásicas, 2000.
- RAMOS JURADO, Enrique Ángel: “Magia y teúrgia en ‘De mysteriis’ de Jámblico”, *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 2 (2002), 111-127.
- REALE, Giovanni: *Storia della filosofia antica IV*, Milán: Bompiani, 1978.
- REVERDIN, Olivier (ed.): *De Jamblique à Proclus*, Ginebra : Fondation Hardt, 1975.
- SANTA CRUZ, María Isabel, CRESPO, María Inés: *Plotino. Enéadas*, Buenos Aires: *Ediciones Colihue*, 2007.

- SCHISSEL, Otmar: "Der Stundenplan des Neuplatonikers Proklos", *Byzantinische Zeitschrift* 26 (1926), 265-272.
- WILCKEN, Ulrich: "Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse* (Berlín 1923), 97-118.
- WOLFF, Gustav (ed.): *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlín: Springer, 1856.



**Referência da Imagem:**

<http://www.theoi.com/Gallery/Z2.1.html>

Os Autores:

- *Prof. Mestrando Alair Figueiredo Duarte -  
PPGHC/UFRJ*
- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Thereza Basílio Vieira -  
UFRJ*
- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cláudia Beltrão da Rosa -  
UNIRIO*
- *Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan -  
UNIFAL*
- *Prof. Ms. José Roberto de Paiva Gomes -  
NEA/UERJ*
- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Margaret M. Bakos -  
PUC/RS*
- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani -  
Universidad de Mar del Plata y Universidad  
de Morón / Argentina*
- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Regina Cândido -  
UERJ*

- *Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Marzillo -  
Ludwig-Maximilians- Universität /  
Alemanha*
- *Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari -  
UNICAMP*



**Referência da imagem:**

<http://www.theoi.com/Gallery/Z35.1A.html>

O Mediterrâneo nos convida a estabelecer um intenso diálogo entre História, Antropologia e a Arqueologia visando apreender, a partir da geografia física junto à cultura material, informações sobre a sua conectividade e interações culturais.

Analisar o Mar Mediterrâneo não significa apenas estudar os seus aspectos geográficos ou a catalogação de monumentos, santuários e artefatos arqueológicos escavados, mas, a partir da cultura material, cotejar a produção de sentido para aqueles que por lá transitaram.

O diálogo com os demais saberes torna-se o fundamental mediador dos contatos culturais e nos permite identificar as *Memórias do Mediterrâneo Antigo*.

